

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

RAYNA CAROLINE RIBEIRO DE ARAÚJO

**MULHERES NEGRAS RE(EXISTINDO): AS
CONTRIBUIÇÕES DO FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL
PARA OS ESCRITOS DE PESQUISADORAS BRASILEIRAS.**

TERESINA

2022

RAYNA CAROLINE RIBEIRO DE ARAÚJO

**MULHERES NEGRAS RE(EXISTINDO): AS
CONTRIBUIÇÕES DO FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL
PARA OS ESCRITOS DE PESQUISADORAS BRASILEIRAS.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Centro de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Piauí.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Rosângela de Souza

TERESINA

2022

A663m Araújo, Rayna Caroline de.
Mulheres negras re(existindo): as contribuições do feminismo negro decolonial para os escritos de pesquisadoras brasileiras. / Rayna Caroline de Araújo. – 2022.
94 f.: il.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Pós-Graduação em Sociologia, Teresina, 2022.

“Orientador(a): Prof.^a Dra. Maria Rosangela de Souza.”

1. Feminismo negro. 2. Feminismo decolonial.
3. Pensamento decolonial. 4. Brasil. I. Araújo, Rayna Caroline de.
II. Título.

CDD 305.42

DEDICATÓRIA

A minha mãe Teresinha de Jesus que me ensinou sobre força e ancestralidade. Para minhas irmãs e irmãos que carregam a insurgência e a necessidade de reviver aqueles que vieram antes, pois nossos passos vêm de longe.

AGRADECIMENTOS

À Deus, que me conduziu, protegeu e proporcionou todas as coisas, dentre as quais esta pesquisa.

Aos meus pais, por assumir essa empreitada comigo, por fazer-me lembrar todos os dias de quem eu sou, por investirem no meu conhecimento e meu apoiarem nos meus sonhos com paciência e sabedoria.

Ao Marcos Antônio que foi fundamental nessa jornada, que me apoiou e me ajudou no período da seleção.

À Gabriela e Marcos Paulo, pelo incentivo, pelas inúmeras ajudas e por acreditarem em mim.

À Ana Caroline e Clarissa, companheiras de mestrados e amigas queridas que foram primordiais nessa caminhada, dando apoio e me ajudando nos momentos mais difíceis.

À minha orientadora Maria Rosangela, por toda compreensão, atenção, cuidado, apoio e comprometimento comigo e com minha a minha pesquisa.

Às professoras Maria Sueli e Vivian Matias, pelas contribuições de suma importância para a qualidade do meu trabalho.

À escritora Beatriz Nascimento, pela ousadia, pelo direito à escrita, pela poesia, pela liberdade. À escritora Sueli Carneiro, pela força que surge diante dos momentos difíceis, pelas memórias, pela resistência, pelo amor, pelo comprometimento. À escritora Lélia Gonzales, pela resistência, pela militância, pela sua intelectualidade e tudo que deixou para seguirmos seu legado.

À minha afro-brasilidade, à minha ancestralidade, às minhas memórias. A todos que o esquecimento não me permitiu citar, mas que me acompanharam na minha errância, muito obrigada.

Ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto amefricanas, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo, trazemos conosco a marca da libertação de todos e todas. Portanto, nosso lema deve ser: organização já!

(Lélia Gonzalez)

RESUMO

A presente dissertação pretende analisar as contribuições de mulheres feministas negras para a teoria e pensamento social feminista e antirracista latino-americano. Tendo como objetivo realizar uma leitura decolonial do pensamento de Lélia Gonzalez (1935-1994), destaca-se a produção intelectual desta pesquisadora e de outras mulheres construídas a partir da militância e participação em fóruns de debate público bem como na esfera acadêmico-científica com foco de situar sua perspectiva crítica feminista e antirracista sobre as relações de gênero e étnico-raciais na América Latina na sua própria vivência enquanto mulheres negras, ativistas, intelectuais e pesquisadoras. Será feito um estudo da abordagem teórica decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D) e da obra de Lélia. Através de revisão bibliográfica entrelaço conceitos importantes ao pensamento decolonial, em especial a colonialidade do saber. Também abordarei as categorias chave no entendimento do pensamento de Lélia Gonzalez como: a “mulher negra” enquanto categoria de análise; amefricanidade; pretuguês; feminismo afro-latino-americano. O intuito de tal leitura decolonial dos escritos de Lélia Gonzalez, é trazer à tona pontos de convergência em seu pensamento que nos ajudam a (re)pensar ideias e debates importantes dos estudos decoloniais e, conseqüentemente, de pesquisas atuais sobre o feminismo negro decolonial. A leitura conjunta de ambos os pensamentos revela como os escritos de Lélia explicitam a colonialidade, complexificam a decolonialidade e tencionam a modernidade. O pensamento da autora possui potencialidade epistêmica e ontológica por trazer a perspectiva amefricana e ameríndia em sua práxis de articulação das opressões, e da (re)existência e (re)significação. Portanto, o presente trabalho visa contribuir ao debate decolonial inserindo a perspectiva de autoras brasileiras e seus projetos de libertação, através de categorias que juntas, trazem uma leitura de transformação.

Palavras-chave: pensamento decolonial; feminismo negro; feminismo decolonial; Brasil; América Latina.

ABSTRACT

The present dissertation intends to analyze the contributions of black feminist women to Latin American feminist and anti-racist social theory and thought. Aiming to carry out a decolonial reading of the thought of Lélia Gonzalez (1935-1994), the intellectual production of this researcher and of other women, built from militancy and participation in public debate forums as well as in the academic-scientific sphere with focus of situating her critical feminist and anti-racist perspective on gender and ethnic-racial relations in Latin America in her own experience as black women, activists, intellectuals and researchers. A study will be made of the decolonial theoretical approach of the Modernity/Coloniality/Decoloniality Group (M/C/D) and the work of Lélia. Through a bibliographic review, I intertwine important concepts with decolonial thought, especially the coloniality of knowledge. I will also approach the key categories in the understanding of Lélia Gonzalez's thought, such as: the “black woman” as a category of analysis; africanity; Portuguese; Afro-Latin American feminism. The purpose of such a decolonial reading of Lélia Gonzalez's writings is to bring up points of convergence in her thinking that help us to (re)think important ideas and debates in decolonial studies and, consequently, in current research on decolonial black feminism. The joint reading of both thoughts reveals how Lélia's writings make coloniality explicit, complicate decoloniality and intend modernity. The author's thought has epistemic and ontological potential for bringing the Amefrican and Amerindian perspectives into her praxis of articulating oppressions, and (re)existence and (re)signification. Therefore, the present work aims to contribute to the decolonial debate by inserting the perspective of Brazilian authors and their liberation projects, through categories that together bring a transformational reading.

Keywords: decolonial thought; black feminism; decolonial feminism; Brazil; Latin America.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Lélia e Gonzalez e Angela Davis juntas em 1984, no Estados Unidos	35
Figura 2 - Foto de Lélia Gonzalez enquanto professora do Colégio Estadual Professor Clóvis Monteiro.....	41
Figura 3 - Fotos de Lélia Gonzalez, aos 31, aos 37 e aos 45 anos. Ilustração do seu processo, descrito pela própria autora, de “tornar-se negra”	46
Figura 4 - Lélia Gonzales durante o ato do MNUCDR em 1978.....	49
Figura 5 - Lélia em uma foto que segundo a amiga Ana Maria Felipe, era um de seus retratos favoritos	70

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

M/C - Modernidade/Colonialidade

FBPF - Federação Brasileira para o Progresso Feminino

IPCN - Instituto de Pesquisa das Culturas Negras

MNUCDR - Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial

MNU - Movimento Negro Unificado

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1. O PENSAMENTO DECOLONIAL A PARTIR DE ABORDAGENS DO FEMINISMO NEGRO	18
1.1. DECOLONIZAR OS PENSAMENTOS: A SUBVERSÃO DA MULHER NEGRA NA COLONIALIDADE DO SABER	19
1.2. FEMINISMO NEGRO LATINO-AMERICANO: A CONSTRUÇÃO DE UM PROJETO DECOLONIAL	26
2. TRAJETÓRIA E VIVÊNCIA DE PESQUISADORAS NEGRAS: GONZALES PRESENTE.....	34
2.1. A MENINA LÉLIA DE ALMEIDA.....	34
2.2. GONZALES: UM SOBRENOME UM LEGADO.....	43
2.3 OS ESCRITOS DE GONZALEZ.....	59
3. AS CONTRIBUIÇÕES DE LÉLIA GONZALEZ NA PRODUÇÃO DE PESQUISAS DE INTELLECTUAIS NEGRAS BRASILEIRAS.	70
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
REFERÊNCIAS	88

INTRODUÇÃO

O feminismo negro no Brasil tem realizado nos últimos 10 anos reflexões de extrema importância, que têm como objetivo expor os percursos teórico-metodológicos da autora Lélia Gonzalez. Tais observações trouxeram modificações e apontaram alguns fatores que contribuíram para a necessidade de uma nova epistemologia feminista negra¹. Considerando o contexto social e político em que o movimento negro se insere, é significativa sua contribuição na trajetória de conquista dessa população, principalmente a partir das décadas de 70, 80 e início da de 90.

Além disso, nos anos seguintes algumas conquistas foram alcançadas, sendo essas vinculadas às políticas públicas implementadas pelo governo petista. Alguns exemplos incluem a expansão do número de universidades públicas e a implementação das políticas de ações afirmativas, as quais possibilitaram a um maior número de negros seu ingresso no ensino superior, sejam alunos ou professores. Essa inserção na esfera universitária teve uma grande colaboração para a construção e formação de coletivos sobre negritude dentro e fora das universidades, que factualmente tiveram seus laços estreitados com movimentos sociais, como movimentos de mulheres negras Instituto Odara² e Instituto Marielle Franco³.

Para mais, o crescimento e a diversidade do movimento feminista contemporâneo foram definidos por algumas autoras como a quarta onda feminista. Nas palavras de Lélia Gonzalez é inegável que o feminismo como teoria e prática vem desempenhando um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, e à medida que, ao apresentar novas perguntas, não somente estimulou a formação de grupos e redes, mas também desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher.

¹ No Brasil, para as mulheres negras, o racismo é percebido como estrutura de dominação e exclusão que marcam seus corpos. Para as feministas negras, a incorporação da perspectiva racial é imprescindível, na medida em que raça reconfigura a forma como as mulheres negras experienciam gênero na sociedade. Nesse movimento, as experiências produzidas pela intersecção das opressões racial e de gênero constituem a base para a produção de conhecimento das feministas negras, pois o conhecimento é situado e socialmente construído a partir de determinada posição social, em outras palavras, é decorrente do lugar que ocupamos no gênero, na raça, na classe, na sexualidade.

² ODARA – Instituto da Mulher Negra é uma organização negra e feminista, surgiu em 2010, a partir das especificidades do ser mulher negra, que na sociedade brasileira é estruturada pelo racismo e sexismo. O Odara tem como missão combater o racismo, o sexismo, a lesbitransfobia e formas correlatas de opressão, para a defesa da liberdade, autonomia e o bem viver das mulheres negras.

³ O Instituto Marielle Franco é uma organização sem fins lucrativos, criada pela família de Marielle após a morte da vereadora, com a missão de inspirar, conectar e potencializar mulheres negras, LGBTQIA+ e periféricas a seguirem movendo as estruturas da sociedade por um mundo mais justo e igualitário.

Para o resgate da trajetória do feminismo no Brasil, até a emergência do Feminismo Negro, apresenta-se o sentido utilizado por Figueroa e Hurtado (2014). Aqui, os autores são conceituados como as apostas de reivindicação e redefinição política, lideradas por mulheres africanas e afrodescendentes para enfrentar a opressão e marginalização sexista em contextos, produtos da dominação moderna/colonial. Pesquisadoras brasileiras (CARNEIRO, 2011) (GONZALEZ, 2020) ainda ampliam seu sentido ao forjar o conceito de Feminismo Afrodiaspórico, entendido como uma complexa, ampla e heterogênea perspectiva de pensamento que surge das experiências de vida cotidianas das mulheres africanas, negras e afrodescendentes do mundo inteiro.

Desse modo, se faz necessário entender definir o que se é entendido por feminismo afrodiaspórico, termo que é utilizado para contextualizar o pensamento de diversos grupos de mulheres negras existentes na diáspora. Esse conceito é definido por aqueles grupos cujas práticas políticas e intelectuais são produzidas e desenvolvidas por feministas e/ou ativistas afrodescendentes. As práticas realizadas por esse grupo apresentam como característica marcante a propriedade de serem (ou terem sido) fundadas e forjadas a partir da articulação das categorias políticas de raça, gênero, classe e sexualidade, em resposta ao sistema de dominação.

Compreender o feminismo negro na diáspora implica, também, considerar que mesmo as comunidades diaspóricas podendo ser lidas como comunidades imaginadas, estas são imaginadas de maneiras específicas baseadas em histórias comuns de dispersão. No caso das diásporas africanas, essa imaginação se baseia em uma história comum de escravização e tratado escravista entre Atlântico e Pacífico. Kim Butler (2020) fala sobre a existência de combinação a dimensão temporal e histórica da diáspora para explicar como a experiência de dispersão de uma geração afeta as seguintes. Com base nessa concepção de diáspora, consideramos o feminismo afrodiaspórico como uma complexa, contraditória, ampla e heterogênea perspectiva de pensamento, de ação política e vida que emerge das realidades que mulheres afrodescendentes protagonizam em diferentes momentos da história e espaços geográficos.

Dito isso, é possível se ver como o feminismo afrodiaspórico responde as múltiplas relações de dominação que se diferenciam em cada país por histórias e contextos geopolíticos característicos da diáspora africana. O alto índice de dados sobre as diversas desigualdades de gênero e raciais demonstra que mulheres são executadas dentro e fora da esfera acadêmica, bem como denúncias contínuas. Isso evidencia a

existência de ações para conscientização realizadas por movimentos, em especial o de mulheres negras, vinculadas às diversas conquistas feministas, o que possibilita maior visibilidade a tais desigualdades; estas, associadas ao uso das mídias digitais, dão origem ao ciberativismo feminista negro.

Pode-se ver que o feminismo negro decolonial contribuiu para pensamentos além das demandas que o feminismo tradicional trouxe em um primeiro momento. O movimento feminista não se originou como um movimento popular, nem no sentido de classe e nem no sentido de raio de ação. Esse encontro com as camadas populares ocorreu ao longo da história como uma estratégia política, e não em decorrência de um desenvolvimento espontâneo.

Ao longo do desdobramento do movimento, ocorreu uma facilidade maior de aproximação do feminismo com o mundo academicista. Isso se dá a partir de um significativo número de mulheres que começaram a se reunir nos primeiros anos da década de 1970, sendo essas profissionais liberais e professoras universitárias, em sua maioria ligadas as ciências humanas, porém existindo também profissionais da saúde, como médicas que faziam parte da militância.

A utilização das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) se tornaram ferramentas estratégicas e fundamentais para atuação dos “feminismos contemporâneos” marcados pela paridade dos discursos, práticas plurais e heterogêneas, articulação com setores diversos da sociedade civil. Os movimentos feministas em atuação na web buscam não apenas um espaço de compartilhamento e troca, mas principalmente formas de participação e intervenção nas agendas políticas da sociedade. Espaço de participação e visibilidade que grupos minoritários nem sempre conseguem por vias tradicionais como a grande mídia.

Essas transformações formaram uma combinação necessária para eclodir o movimento de mulheres negras, plural e diversificado, sendo muitas e atuantes em diferentes áreas profissionais e sociais. Tais mulheres possuem consciência de que o feminismo negro historicamente foi e ainda é produzido fora da academia, pois as mulheres negras encontraram na música, na poesia e nas artes em geral uma forma de expressar os seus sentimentos, aprendizados, ensinamentos e reflexões sobre a vida (COLLINS, 2017).

Nesse sentido, se fez necessário investigar contribuição do pensamento do

feminismo negro e como tal base epistêmica contribuiu e contribui para a formação de pesquisadoras a respeito da temática, realizando uma reflexão acerca do conceito de decolonialidade no mesmo. Também buscarei elementos junto a práticas - epistêmicas e políticas - que sinalizem para diversificações, assim como (re)significações que sustentem/proponham a decolonialidade.

É importante salientar que abordagem decolonial traz grandes conceitos de suma importância para a quebra do padrão epistêmico de conhecimento eurocêntrico. Seus conceitos serão aprofundados como forma de ruptura epistêmica e ontológica de estruturas padrões de poder expressos na racionalidade universal, sendo está a narrativa da modernidade que se diz absoluta. A complexidade desses debates seria então uma forma de aproximar a decolonialidade enquanto projeto(s) de libertação que reflitam de forma verdadeira as lutas e resistências da amefricanidade, quilombola, indígena, dentre outros.

Sendo assim, conectar Lélia Gonzalez em conjunto com a abordagem decolonial também traz a possibilidade de expansão explicativa de ambos os pensamentos. Para citar um ponto significativo, trago o pensamento de Patricia Hill Collins (1986), que refuta a percepção de que “lugar de fala” ou “ponto de vista” deve sempre partir das experiências ou posicionamentos individuais. Contrariamente, não estamos falando de experiências de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania.

Seria, principalmente, um debate estrutural, pois “Não se trataria de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades.” (COLLINS, 1986, p. 61). Ou seja, afirma a autora, ao falar de direito à existência digna, à voz, à visibilidade, fala-se na verdade de lócus social, de como esse lugar marginal imposto a determinados grupos dificulta a possibilidade de transcendência. De acordo com ela, “absolutamente nada tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo.” (COLLINS, 1986, p. 64).

Esse pensamento foi atualmente revivido por Djamila Ribeiro (2017). Segundo a autora, reduzir tal teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala somente às vivências individuais seria um erro enorme, pois se trata de entendermos como as opressões estruturais impedem que indivíduos de certos grupos tenham direito de falar, de humanidade. Pensar em lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem

foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, considerada violenta (RIBEIRO, 2017). Reforço a urgência de pensar uma espécie de “política decolonial da citação na produção de conhecimento, que conteste ininterruptamente os termos pelos quais se define quem é capaz de teorizar e a quem se atribui a condição de ser pensante” (COUTINHO, SELIS e URT, 2020, p. 16).

A escolha do tema se deu a partir de estudo realizado pela pesquisadora e questionamentos durante sua participação na militância do movimento feminista auto-organizado Núcleo Marielle Franco. Estar nesse lugar de mulher negra, periférica, militante e pesquisadora, faz com que várias reflexões sejam feitas diariamente. Debater e questionar sobre esse lugar de negação que nós mulheres negras somos colocadas, e subverter a regra estando em um espaço acadêmico ou em um espaço de diálogo com outras mulheres, é superar barreiras construídas pelas estruturas de poder e retomar locais que são nossos por direito.

A partir das vivências próprias e das observações feitas no meu cotidiano, percebi a urgência de ecoar as vozes dessas mulheres negras que vieram antes de mim e abriram caminhos para eu estar onde estou. Não só os escritos de pesquisadoras, mas também a experiência passada pelas nossas mães e avós, sendo essas mulheres negras de luta, coragem e sabedoria ancestral. O apagamento de nossas vozes é constante e nós resta combater esse esquecimento evidenciando cada vez mais mulheres como Lélia Gonzalez, sendo assim, o objetivo desse texto.

À medida em que nós feministas (sobretudo aquelas racializadas) questionam sobre as condições históricas originárias presentes em estruturas hierárquicas de opressão e de dominação inexplicadas apenas pelo gênero, bate-se com os muros espessos de contenção levantados por aqueles que efetivamente gozam das prerrogativas de privilégio dentro da ficção de universalidade inclusiva do movimento feminista. Esse ideal de “unidade na opressão”, sustentado desde a academia até amplos setores do movimento feminista e de mulheres, continua a operar como um curinga para legitimar qualquer tipo de iniciativa e de objetivos com a ilusão de que servem a interesses comuns.

A investigação será realizada mediante uma pesquisa bibliográfica, com o intuito de levantar um conhecimento disponível sobre teorias, a fim de analisar, produzir ou explicar um objeto sendo investigado no âmbito do feminismo negro decolonial, levando em conta pesquisadoras brasileiras que falam do tema em questão (CHIARA, KAIMEN, et al., 2008).

O estudo será desenvolvido por meio do método de abordagem qualitativa onde o propósito da amostra é de produzir informações aprofundadas e ilustrativas: seja ela pequena ou grande, o que importa é que ela seja capaz de produzir novas informações (DESLAURIERS, 1991, p. 58), onde resultados encontrados serão submetidos à análise crítica, enfatizando-se a notoriedade do feminismo, dando ênfase a vertente do feminismo negro decolonial, com o objetivo de entender a epistemologia em questão.

A pesquisa terá abordagem indutivo partindo-se de teorias específicas e particulares para fenômenos gerais, com vistas a realizar uma investigação e análise acerca do conceito de feminismo negro decolonial no Brasil e como Lélia Gonzalez entrelaçou tais conceitos.

A problemática que mobilizou a pesquisa é compreender quais concepções decoloniais podem ser percebidas no pensamento da autora Lélia Gonzalez, e qual a sua contribuição para a discussão acerca de pesquisas sobre gênero, raça e localidade. Essa necessidade em se pensar a abordagem decolonial em conjunto com a contribuição de autoras brasileiras foi inclusive pontuada por outras pesquisadoras que se inserem dentro dos estudos decoloniais. Devemos então nos perguntar: como o Brasil se insere na discussão decolonial, pela perspectiva das autoras brasileiras?

Luciana Ballestrin (2013, p. 14) ressalta que:

Uma questão importante que não povoa o imaginário pós-colonial e decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade é a discussão sobre e com o Brasil. [...] O Brasil aparece quase como uma realidade apartada da realidade latino-americana.

Ela ainda enfatiza que dentro da formação do Grupo Modernidade/Colonialidade não existe nenhuma autora brasileira, o que é no mínimo questionável dado que a proposta era pensar criticamente a América Latina (e não a América hispânica).

Quanto aos objetivos a pesquisa se desenvolverá como exploratória, pois permite uma maior familiaridade entre a pesquisadora e a temática na esfera epistemológica do movimento feminista, e explicativa por identificar os fatores que determinam a ocorrência de fenômenos sociais (GIL 2008), quando de feminismo, raça, localidade e decolonialidade.

O marco teórico da pesquisa compreenderá a partir da contextualização histórica do termo feminismo negro decolonial brasileiro, a construção social que se sucedeu a partir de tais mudanças no campo da sociologia e como esse novo contexto poderá afetar

as questões de gênero, raça e localidade. O intuito é revelar o potencial existente ao fazer uma leitura de ambos os pensamentos, diversificando os debates e revelando limitações. Resgatar autoras como Lélia Gonzalez (e Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento, Luiza Bairros, Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus, entre outras) também é visto por mim e por muitas outras acadêmicas como uma forma de expor o apagamento que essas vozes tiveram dentro do meio acadêmico, onde a potencialidade de seus pensamentos foi por diversas vezes ignorados.

É importante ressaltar que ao longo do que foi escrito nesse texto, me coloca majoritariamente neste, por compreender que o conhecimento é verdadeiramente construído em conjunto, através da soma das nossas contribuições, sendo que essa dissertação não seria possível sem todos os saberes que foram escritos pelas autoras aqui citadas e tantas atuam diariamente para o enriquecimento do meio acadêmico. Em particular, essa dissertação só foi possível por aquelas pessoas, movimentos e instituições que mantiveram a memória de Lélia viva. Além do mais, a procura consciente de se distanciar da “imparcialidade” vem de uma posição de questionamento da noção de neutralidade acadêmica nas Ciências Humanas e Sociais, valorizando justamente os indivíduos que se encontram por trás das escritas somadas as suas vivências.

Para melhor compreensão do assunto, será examinado os conceitos sobre feminismo, raça, localidade e decolonialidade, que tais autoras formaram em seus estudos. A presente pesquisa será dividida em três partes: apresenta-se o acervo teórico-metodológico e os conceitos a partir dos quais analiso as contribuições do feminismo negro por uma perspectiva decolonial. O segundo que trata mais especificamente das vivências e trajetória de pesquisadora negra Lélia Gonzalez no contexto do racismo estrutural e sistêmico. O terceiro será referido as contribuições de intelectuais negras brasileiras para pesquisas na contemporaneidade e como tais estudos acrescentam dentro da academia.

Desta forma, este estudo investigará como os discursos e teorias em volta da decolonialidade permitem/possibilitam o diálogo/acesso com/ao feminismo negro e como essas epistemologias são vistas por pesquisadoras brasileiras e suas contribuições para pesquisas atuais. A dissertação está dividida em três capítulos principais: o primeiro, apresenta-se o acervo teórico-metodológico e os conceitos como feminismo negro e Decolonialidade, a partir dos quais analiso suas contribuições até a contemporaneidade; o segundo que trata mais especificamente das vivências e trajetória da pesquisadora negra Lélia Gonzalez no contexto racial e local enquanto ao conceito decolonial; o terceiro traz

as contribuições que Lélia como intelectual (e outras) trouxeram no pensamento social brasileiro, nas relações sociais concretas da sociedade brasileira e nas pesquisas contemporâneas.

1. O PENSAMENTO DECOLONIAL A PARTIR DE ABORDAGENS DO FEMINISMO NEGRO

Este capítulo apresenta os referenciais teóricos sobre o feminismo negro e o pensamento decolonial a partir dos quais refere-se e analisa-se as contribuições de Lelia Gonzalez para o pensamento crítico decolonial, antirracista e feminista latino-americano. Buscarei então mostrar as suas lacunas, complementariedades e possíveis críticas, como maneira de aproximar esses dois pensamentos e demonstrar a contribuição dessa autora para a teorização de tal posição, tensionando a noção de modernidade. Ao defender o referencial teórico do feminismo negro constituído a partir das práticas feministas e antirracistas e da vivência de mulheres negras, colocamos em prática aquele que constitui o principal objetivo da abordagem teórico-metodológica decolonial, ou seja, adotar o diálogo transdisciplinar com as perspectivas dos trabalhadores, das mulheres, das minorias étnico-raciais.

O intuito aqui é dar ao leitor uma sustentação consistente dos pensamentos chave trabalhados pela abordagem decolonial. Inclusive, o que foi feito dela dentro do movimento feminista, expondo de certa forma o que Paul Gilroy (1993) define em sua obra “O atlântico negro: modernidade e dupla consciência”, enquanto o problema do internacional, sendo a relação entre o espaço nacional e o espaço internacional e como essa relação se dá e é interpretada. As abordagens decoloniais vêm ganhando espaço dentro das análises críticas por trazerem uma compreensão outra das teorias consideradas “clássicas” dos padrões estruturais que se encontram arraigados no âmbito nacional.

Antes de entrarmos na conceituação dos termos que serão utilizados ao longo da pesquisa, é importante entender que a abordagem decolonial entende o mundo à luz de uma teoria de poder estruturada internacionalmente, e busca formas de repensar essa estrutura criticando-a e/ou transformando-a. O estudo do poder se torna essencial nesse caso, pois o poder produz realidade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção.

Pretendendo reafirmar e trazer visibilidade à grande contribuição que o feminismo negro decolonial trouxe ao combate do apagamento epistemológico da escrita de mulheres pesquisadoras negras no Brasil, é fundamental articular algumas considerações a respeito do que tem-se compreendido por colonialidade do poder e do saber, categorias que envolve diversas diferenças. A compreensão decolonial feita por pesquisadores

latino-americanos e caribenhos como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Maria Lugones, Walter Mignolo, entre outros, tem apresentado que os conceitos de colonialidade e colonialismo são distintos, embora articulados ao mesmo tempo.

1.1. DECOLONIZAR OS PENSAMENTOS: A SUBVERSÃO DA MULHER NEGRA NA COLONIALIDADE DO SABER

O colonialismo exerceu um padrão de poder, exercendo a exploração e a dominação, que envolveu o controle de trabalho dos colonizados, recursos naturais, exercendo sempre uma autoridade sobre esses. Já a colonialidade representa uma relação política e econômica, na qual a dominação de um grupo está no poder de outro grupo e/ou nação, o que a constitui como império (CANDAUI, 2010).

O conceito de colonialidade e seus desdobramentos foram apresentados pelos autores que pertenciam ao Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C): Walter Mignolo, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Ramon Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso, Marcelo Fernández Osco, Immanuel Wallerstein, Ana Margarita Cervantes, Rodríguez, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Eline Vuola, Marisa Belausteguigoitia, María Lugones e Cristina Rojas, e outras. O grupo teve como proposta inicial entender a relação da modernidade e colonialidade como indissociáveis, justificando a escolha do nome Modernidade/Colonialidade e não Modernidade e Colonialidade (o que poderia levar a uma ideia de sucessão). O processo de pesquisa de tal grupo serviu para subverter a lógica de sucessão onde a colonialidade estaria gradualmente sendo superada por ideais típicos da modernidade.

Um olhar crítico trazido desses estudos levou a uma relação intrinsecamente conectada desses dois elementos. A colonialidade e a modernidade coexistem em um mesmo “sistema-mundo” (ROJAS 2016; WALLERSTEIN, 2004) pautado por uma estrutura de poder complexa, onde a colonialidade está presente em espaços tipificadores como representantes da modernidade, tal qual a construção imagética da “Europa”. Portanto, a colonialidade opera em todos os espaços geopolíticos, inclusive dentro da própria “Europa”. Citando Ballestrin (2017a), esses estudos foram de extrema importância para a criação de uma abordagem teórica pensada pela América Latina para

ela.

O Grupo Modernidade/Colonialidade possui méritos importantes de serem destacados, dentre eles a perspectiva da América Latina e seu papel fundador do colonialismo e, portanto, da modernidade. A importância da América Latina como primeira articulação do racismo e de outras formas de inferiorização enquanto ferramenta do colonialismo e do poder exercido socialmente, o reconhecimento da diferença colonial, o entendimento desse sistema opressor como formado pela colonialidade do poder, saber e ser, entendendo que a continuação das estruturas advindas da colonialidade e do imperialismo após o fim dos marcos históricos destes, e apresentando a chamada perspectiva decolonial para se pensar formas de libertação humana e produção de conhecimento.

A diferença colonial seria a localização imaginária e física entre os múltiplos espaços e tempos e o plano onde opera a colonialidade do poder. Sendo a cosmologia ocidental uma referência sempre presente desde o início da modernidade, a confrontação dessa com as histórias locais plurais acabam por desafiar as dicotomias da narrativa central (MIGNOLO, 2003). A criação do Grupo M/C foi fundamental para a expansão do pensamento decolonial na América Latina (mesmo ele já existindo, porém com diferentes terminologias e enfoques).

Entendida a lógica da colonialidade e suas especificações, tanto os autores do Grupo Modernidade/Colonialidade quanto outros passam a expandir tal conceito, pensando em formas de resistência e combate a essa lógica problemática que se encontra presente na realidade atual, o que levou ao aprofundamento dos estudos e do conceito de decolonialidade. A decolonialidade aparece como um “terceiro elemento da modernidade/colonialidade” que resiste aos quatro aspectos da colonialidade do poder na modernidade: liberalismo, cristianismo, conservadorismo e colonialismo (MIGNOLO apud BALLESTRIN, 2017a). Os aspectos da dupla consciência e do colonialismo interno se tornam a primeira barreira a ser quebrada no processo de decolonização e libertação.

A teoria decolonial significa refletir a partir da diferença colonial e em uma posição epistêmica subalterna em contrapartida da hegemonia epistêmica e ontológica. Aqui é importante reiterar, como trabalhado anteriormente, que sem pensar a imperialidade não existiria, portanto, possibilidade de decolonização completa dentro do quadro da modernidade. Pensar a decolonialidade sem levar em consideração a desimperialização ganha uma conotação negativa de afastamento da modernidade e de

sua racionalidade, resgatando uma subjetividade própria do terceiro-mundo desalinhado de grandes sistemas econômicos através das lentes de um saudosismo pré-colonial e consequentemente pré-moderno que não é possível no mundo atual (BALLESTRIN, 2017a).

O lado mais agressivo desse tipo de pensamento é que, justamente ao tentar dar um maior protagonismo aos modos de vida marcados por outras cosmovisões, a rejeição da modernidade como forma de superar a imperialidade constitutivas da colonialidade, acaba por negar todas as formas de resistências possíveis dentro dessa mesma modernidade. Precisamos sempre estar atendo as tentativas de desimperialização ao pensar a decolonização.

Para o pensamento decolonial é necessário para desbancar a lógica da colonialidade e seus efeitos cruéis das subjetividades das categorias de pensamento ocidental (MIGNOLO, 2003). A decolonização do conhecimento deve levar em consideração o produto da perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul global e levar em consideração os seus corpos e as subjetividades atravessadas por eles.

As implicações dos autores do grupo Modernidade/Colonialidade sobre um projeto decolonial (ou projetos decoloniais) foram amplamente discutidas pela acadêmica e militante assumidamente mestiza, de origem aymara e europeia, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) e retomada por Orellana (2015) e Alcântara (2018). Cusicanqui afirma que os efeitos do reducionismo racial e culturalista “excluem enormes setores da população marginal e empobrecida, que nem sempre estão marcados racialmente como índios ou negros” (CUSICANQUI, 2010, apud ORELLANA, 2015, p. 16). Por isso, os conceitos de que por exemplo o pesquisador Walter Mignolo utiliza, não corresponderiam as marginalidades concretas das sociedades latino-americanas e muito menos as formas de mobilização e luta das massas (CUSICANQUI, 2010).

Diferentemente de outros pesquisadores que discutem a modernidade dentro da abordagem decolonial, Mignolo não cria uma forma consistente do que seria um termo diferenciador dessas modernidades, como Dussel (2005), que diferencia a modernidade absoluta da modernidade múltipla, conceituando a última enquanto “transmodernidade”. Apesar de quando observamos o conjunto de suas obras percebemos que o problema da alteridade reducionista pauta muito dos seus pensamentos, e este se reflete no próprio entendimento difuso que Mignolo trata a modernidade, que parece estar muito mais relacionada com uma modernidade inexoravelmente opressora que deve ser superada, do

que perceber a modernidade enquanto um fenômeno que pode ser transformado e incorporado nas lutas decoloniais (ALCÂNTARA, 2018; WALSH, 2005; GROSFUOEL, 2013; CUSICANQUI, 2010, ORELLANA, 2015).

A dicotomização entre o eurocêntrico e o “genuinamente” subalterno rejeita das lutas decoloniais tudo o que é “contaminado” pela perspectiva moderna. Para Cusicanqui (2010) esse seria um discurso neutralizador por limitar no ambiente da academia a discussão acerca da modernidade e decolonização. A autora então questiona o aparato analítico de Mignolo como forma de compreender “as lógicas efetivas da exclusão contemporânea em uma escala mundial” (apud ORELLANA, 2015, p. 16).

Do panorama da experiência acadêmica, há um movimento político decolonial que pressiona professoras e professores a incorporarem na bibliografia dos cursos ministrados autoras e autores negros. Assim, é reconhecida uma geopolítica da informação nas universidades que historicamente privilegiou e reproduziu o conhecimento hegemônico e eurocêntrico, rejeitando a continuidade de práticas epistemicidas.

Segundo Anibal Quijano:

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. (QUIJANO, 2000, p. 115).

Sobre a perspectiva do epistemicídio, Sueli Carneiro observa que é:

[...] um conceito extraído da reflexão de Boaventura Sousa Santos (1995), que integramos ao dispositivo de racialidade/biopoder como um dos seus operadores por conter em si tanto as características disciplinares do dispositivo de racialidade quanto as de anulação/morte do biopoder. É através desse operador que este dispositivo realiza as estratégias de inferiorização intelectual do negro ou sua anulação enquanto sujeito de conhecimento, ou seja, formas de sequestro, rebaixamento ou assassinato da razão. Ao mesmo tempo, e por outro lado, o faz enquanto consolida a supremacia intelectual da racialidade branca. (CARNEIRO, 2005, p. 10).

Posto isso, destaca-se uma nova perspectiva teórica-metodológica, que tem como objetivo reivindicar esse espaço acadêmico, no sentido de enegrecer as referências bibliográficas – procedendo de maneira análoga aos textos feministas que

reconhecidamente transformaram as regras de citações, ao incluir o primeiro nome das mulheres citadas nos artigos, para fazer frente à certa masculinização das referências bibliográficas, quando apenas os sobrenomes são citados – dando ênfase a esse sobrenome como indicação que aquelas são contribuições de autoras e autores negros.

Pode-se citar autoras que subverteram essa regra, como a nossa pesquisada Lélia Gonzalez. Em seus escritos, estas pesquisadoras superaram barreiras postas com a invisibilidade e silenciamento do pensamento da mulher negra, que consiste numa das formas mais eficazes para a permanência e reprodução da alienação cultural e postergamento da emergência e do pensamento crítico desta mulher. Tais escritos trazem representações constantes de um diálogo do feminismo negro brasileiro e o feminismo decolonial com o afro-americano.

Dentro da sociedade está inserido um preconceito desde a época da escravidão e a luta das mulheres negras se inicia através do fato de que além da condição de serem mulheres, também se encaixam na classe menos privilegiada que sofre preconceito devido a sua cor. Atentado isso, uma nova perspectiva da questão de gênero apresentou-se, a partir de uma grande influenciadora do feminismo negro, Angela Davis, filósofa estadunidense, negra, feminista, ativista radical dos anos 1970, que relacionou o gênero com o racismo e as relações de classes em sua obra "Mulher, raça e classe".

A posição política firma-se a partir do momento em que, tanto essas pessoas quanto esses temas, tornam-se lugares de pensamento, permitindo pensar em termo de um paradigma outro (Mignolo, 2003, 2006). Assim, busca-se explorar os limites dos estudos da decolonialidade a partir da invisibilização de mulheres negras em sua constituição, logo, evidenciar os limites do que vem sendo constituído como base epistêmica da representação do decolonial. Isso não foi levado em conta no feminismo de primeira onda, onde o termo “mulher” era tratado apenas para defini-la como o oposto do homem, desta forma, começa a ter mais visibilidade apenas como o ser mulher, e ainda assim, com altíssimas limitações.

Uma denominação, a mulher deixa de ser “invisível” e passa a ser notada, como não apenas a dona de casa, mas também começa a ter voz no externo, inclusive na política. Com o decorrer das lutas feministas, mais precisamente na década de 1990, um novo modo de ver o feminismo é introduzido, pois agora, não há apenas discussões sobre igualdade entre as mulheres e homens, mas sim, há uma ruptura dessa visão. Juntamente, surge a abertura de um grande leque de discussões, para que possam ser introduzidas para

essas, o fato de que não apenas existem diferenças entre mulheres e homens, mas sim diferenças de raça, classes sociais, etnias etc.

As feministas desta última geração problematizaram as teorias essencialistas ou totalizantes das categorias fixas e estáveis do gênero presentes nas gerações anteriores, nas quais “gênero” era definido a partir do sexo enquanto categoria natural, binária e hierárquica, como se existisse uma essência naturalmente masculina ou feminina inscrita na subjetividade (NARVAZ, 2006, p. 650).

Surge então um novo termo, o gênero, que é instituído nessa nova onda do feminismo, principalmente entre estudiosos e pessoas que queiram inserir esse novo pensamento dentro da academia. Desta forma, “o emprego do termo gênero é um avanço nas discussões sobre categorias “. (SILVA, p 42).

Não apenas é discutida a mulher como objeto em si, ou mulher junto a outras, mas agora entra em discussão todas as outras que possam sofrer de desigualdade na sociedade. Negras, pardas, indígenas, e suas formas de cultura e tanto em âmbito econômico quanto religioso, seria mostrado, para que também pudessem ir à busca de seus direitos e conquistas, com o decorrer do tempo e de suas lutas.

Para o resgate da trajetória do feminismo no Brasil, até a emergência do Feminismo Negro, apresenta-se aqui o sentido utilizado por Figueroa e Hurtado (2014), para quem o feminismo negro seria as apostas de reivindicação e redefinição política, lideradas por mulheres africanas e afrodescendentes para enfrentar a opressão e marginalização sexista em contextos, produtos da dominação moderna/ colonial. As autoras ampliam seu sentido ao forjar o conceito de Feminismo Afrodiaspórico, entendido como uma complexa, ampla e heterogênea perspectiva de pensamento que surge das experiências de vida cotidianas das mulheres africanas, negras e afrodescendentes do mundo inteiro. O feminismo afrodiaspórico como forma de pensamento e como prática, responderia, segundo elas, a múltiplas relações de dominação que se diferenciam em cada país por histórias e contextos geopolíticos que caracterizam a diáspora africana (FIGUEROA; HURTADO, 2014).

Porém, é possível identificar uma movimentação de mulheres por uma luta em prol ao direito cidadania desde os primórdios da Revolução Francesa, no início do séc. XVIII, onde estas só possuíam o reconhecimento como mães e esposas. Com a chegada da segunda metade do séc. XIX e nas primeiras décadas do séc. XX estas manifestações e lutas deram lugar para a campanhas mais objetivas pelo direito político de votarem e

serem votadas. Essa movimentação denominada como movimento sufragista, se espalhou pela Europa e pelo Estados Unidos, construindo assim, a primeiro espaço do feminismo organizado no mundo.

No Brasil, com o mesmo intuito, a primeira fase do feminismo teve como objetivo a luta das mulheres pelos direitos políticos, mediante a participação eleitoral, como candidatas e eleitoras. Tal agitação esteve decisivamente ligada a pessoa de Bertha Lutz, que exerceu uma incontestável liderança durante a década de 1920 e manteve sua luta às causas das mulheres até sua morte, a década 1970. Contudo, não se pode reduzir as manifestações feministas da época ao movimento sufragista de Bertha Lutz, já que houveram diversas manifestações que começaram ainda no séc. XIX e se estenderam pelas primeiras três décadas do sec. XX.

Benedita da Silva foi a primeira mulher negra a ser eleita para um cargo legislativo e, no final da década de 80 no Brasil, juntou-se às outras 25 mulheres na Constituinte. Após um envolvimento maior para com as mulheres negras nessa época, no Brasil o feminismo começa a ganhar mais força para que as mulheres ganhassem espaço no âmbito político, coisa que mulheres brancas já haviam conquistado no âmbito social.

Neste sentido, a dissertação teve como objetivo de pesquisa realizar uma investigação e análise acerca do conceito de decolonialidade a partir do feminismo negro brasileiro e como tais conceitos atravessam as experiências em ser mulher preta no Brasil e, como autoras como Lélia Gonzalez influenciam até hoje de novos estudos dentro e fora da academia.

Assim, o problema de pesquisa central pode ser expresso na seguinte pergunta:

Como os discursos e teorias em volta da decolonialidade permitem/possibilitam o diálogo/acesso com/ao feminismo negro? Como esses questionamentos reverberam na sociedade brasileira através dos escritos de mulheres negras e feministas? Supondo que se faz necessário assumir um posicionamento acerca da busca pela igualdade das mulheres negras frente ao movimento feminista, a fim de expandir as discussões e debates em torno do feminismo negro decolonial.

Boaventura (2009) cita que a epistemologia constrói um modelo hegemônico de ciência moderna, oriundo do modelo de racionalidade que se constituiu a partir da revolução científica do século XVI, e que alcançou seu apogeu no século XIX. Uma das

características mais destacada nesse contexto foi a omissão do sujeito na produção do conhecimento, que omitiu diversas vozes de trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes, e esses excluídos e excluídas estão, sobretudo, no conjunto de países e regiões submetidos ao colonialismo europeu (SANTOS, 2009).

Sabemos, contudo, que a indagação sobre a condição do sujeito na produção do conhecimento é um dos grandes auxílios do feminismo à ciência. Conhecimento situado é uma das contribuições de Donna Haraway (1995) à base epistêmica, pois, a autora destaca que falamos sempre de um lugar nas relações sociais de poder. Enquanto Patrícia Hill Collins (1990) fala da teoria do ponto de vista, pois considera não apenas o gênero, mas também a raça na constituição do sujeito que produz conhecimento, neste caso, a autora coloca o ponto de vista das mulheres negras.

O que se é destacado agora é que não somente o gênero, a raça, a classe, e também a sexualidade, são elementos determinantes na configuração desses novos sujeitos ou novas sujeitas na produção deste conhecimento. Destaca-se a palavra sujeita, visto que essa atitude tem sido mais do que uma reivindicação, é uma prática política voltada para feminilizar e enegrecer a linguagem nos textos produzidos por autoras e autores negros neste novo milênio.

Essa reivindicação também sobre o enegrecer as referências bibliográficas – procedendo de maneira análoga aos textos feministas que reconhecidamente transformaram as regras de citações, ao incluir o primeiro nome das mulheres citadas nos artigos, para fazer frente à certa masculinização das referências bibliográficas, quando apenas os sobrenomes são citados – dando ênfase a esse sobrenome como indicação que aquelas são contribuições de autoras e autores negros. Desse modo, subvertemos a regra; para nós será Lélia Gonzalez.

1.2. FEMINISMO NEGRO LATINO-AMERICANO: A CONSTRUÇÃO DE UM PROJETO DECOLONIAL

Em seu livro “Mulher, classe e raça”, Angela Davis (2013) começa o primeiro capítulo tratando sobre o legado da escravidão e as bases para uma nova condição da mulher. Ao longo dele, a autora apresenta elementos para pensar a impossibilidade de homogeneizar a mulher como alguém que passa pelas mesmas vivências. A universalização da mulher sem considerar suas especificidades e histórias é um ato

errôneo sem precedentes.

A partir das condições de vida das mulheres negras escravizadas, Angela Davis consegue atacar diretamente esse imaginário, e sua representação, da mulher universal, assim como, o movimento feminista e o modo como se utilizavam do discurso da opressão de gênero para oprimir mulheres negras, e o racismo de suas práticas e pensamentos. Por conta da ideologia da feminilidade do século XIX, em que a figura da mulher branca, era associada a docilidade, ao cuidado do lar, mãe cuidadora etc., as mulheres negras colocavam-se como anomalias (DAVIS, 2013).

Parte disso pode ser explicado pelo fato de que, ao contrário de um suposto mito que na época procurava associar a mulher negra no período escravista a papeis eminentemente voltado a casa grande, o que acontecia de fato, era que em sua maioria essas mulheres estavam no campo junto com o homem negro, “Assim como os rapazes eram mandados para os campos quando chegava a idade de irem, assim também as meninas eram mandadas para trabalhar o solo, apanhar o algodão, cortar canas, cultivar tabaco” (DAVIS, 2013, p. 11).

Diante desses fatos, torna-se impossibilitado de associar a mulher negra junto ao imaginário da suposta docilidade da mulher branca, já que, seu corpo estava exposto ao trabalho pesado e as punições tal quais os homens, algo incompatível com a fragilidade feminina branca. Em vista da configuração e imposição do sistema de gênero colonial (Lugones, 2008), mesmo ocupando o lugar social do gênero feminino as mulheres negras não recebiam o mesmo tratamento que mulheres brancas, já que, o peso da localização racial nesse momento reconfigura o gênero.

Como lembra Angela Davis (2013), as mulheres negras acabavam sofrendo de maneiras diferentes por conta de serem mulheres. Abusos sexuais e outras barbaridades aumentavam o peso das terríveis condições a que estavam submetidas. Quanto a isso, a autora afirma que:

Os comportamentos dos donos de escravos para as mulheres escravas eram: quando era rentável explorá-las como se fossem homens, sendo observadas, com efeito, sem distinção de gênero, mas quando elas podiam ser exploradas, castigadas em formas ajustadas às mulheres, elas eram fechadas dentro do seu papel exclusivo de mulheres. (DAVIS, 2013, p. 11).

O trecho acima é bastante elucidativo quanto à maneira dual como as mulheres negras que estavam submetidas ao sistema escravista podiam ser tratadas. Ele também

demonstra como desde aquele período, o sistema interseccionado de opressões já se colocava sobre a mulher negra, ajustando seu papel social em relação aos seus marcadores sociais.

Outro elemento que Angela Davis (2013) apresenta é em relação às mulheres negras e seus filhos. Conforme a autora, a partir do momento em que a abolição internacional do comércio escravo passa a agir, os senhores escravistas voltam suas atenções para a reprodução interna da mão de obra. Assim, as mulheres negras —[...] não eram mães em absoluto; eram simplesmente instrumentos que garantiam o crescimento da força de trabalho escravo (Davis, 2013, p. 12), conseqüentemente, seus filhos e filhas poderiam ser vendidos/as para qualquer lugar a partir de qualquer idade (DAVIS, 2013).

Assim, era comum que muitas mães levassem consigo seus/suas filhos/as para seus trabalhos, muitas das quais os/as carregavam consigo enquanto trabalhavam (DAVIS, 2013). Ao mesmo tempo, como fêmeas que eram vistas, a violação se tornou algo corriqueiro, socialmente normalizado, sobretudo, como arma de dominação para inibir e desacreditar essas mulheres da capacidade de resistir (Davis, 2013). A violência sexual colonial, portanto, é o cimento das hierarquias de gênero e raça que configuram as sociedades desse continente (Carneiro, 2011).

E mesmo com o advento do início da industrialização, as mulheres negras tiveram que estar lado a lado dos homens negros, seja no garimpo ou na fundição, assim, a elas eram cobradas que fossem —masculinas‖ na performance de seu trabalho, o que, mais uma vez, colocava-as como tabus diante da ideologia da natureza feminina do século XIX (Davis, 2013). A partir disso, Angela Davis (2013) assinala que perante tais condições, a consciência da sua capacidade para o trabalho duro pode ter promovido a confiança na sua capacidade de lutarem por si mesmas, assim como para suas famílias e seu povo.

Desse modo, de acordo com a autora, se nas primeiras manifestações do feminismo após o início da industrialização, a mulher branca é cortada do trabalho produtivo e remetida ao trabalho doméstico, o qual passa a ser sinônimo de sua inferioridade, já para as mulheres negras essa realidade não se aplicava, diante da necessidade de estarem em todos os lugares de trabalho possíveis. E mesmo a relação entre a mulher negra e o homem negro já não acompanhavam o modelo ideológico dominante, onde a organização da família negra contrapunha a perspectiva patriarcal

branca, colocando a mulher negra como figura conectora de arranjos na/para a comunidade negra, essencial para sua sobrevivência (DAVIS, 2013).

Na infinita angústia de ministrar as necessidades dos homens e das crianças à sua volta [...] ela desempenhava o único trabalho da comunidade escrava que não era reivindicado pelo seu opressor. Não havia remuneração pelo trabalho nos campos: não servia nenhuma proposta útil para os escravos. O trabalho doméstico era o único trabalho com sentido para a comunidade escrava como um todo. (DAVIS, 1971 apud DAVIS, 2013, p. 20).

Como visto, o trabalho doméstico constituía outros significados para essas mulheres, e mesmo para os homens, longe de ser associado a inferioridade, significava sobretudo, o único espaço onde era possível que essas pessoas pudessem experienciar-se verdadeiramente como seres humanos (DAVIS, 2013). Portanto, conforme a autora, as mulheres não estavam rebaixadas nas funções domésticas tal quais as mulheres brancas, mas antes disso, conseguiam nesse meio exercerem sua humanidade que lhes foi arrancada.

Patricia Hills Collins (2016) ao discutir a potência do pensamento feminista negro afro-americano destaca que as mulheres negras se constituíram em diferentes épocas e espaços dentro de uma tradição oral como “*outsider within*”. E desta forma, construíram e constroem epistemologias de enfrentamento a um pensamento único e universal, machista, sexista, racista, cristão, heteronormativo, branco e violento.

Assim, reconfiguram-se como intelectuais que atuam e dizem o que há muito fora silenciado e desprezado por uma tinta branca que ainda as invisibilizam. Assumindo-se como “forasteiras de dentro” criam pontos de vistas de e para mulheres negras ou ainda um ponto de vista com certos elementos que serão partilhados por mulheres negras como grupo de diferentes formas, observações e interpretações que traduzem a condição feminina afro-americana e brasileira também, porque aproximadas pela colonialidade.

É necessário construir saberes compreendendo as mulheres negras como *outsider within* (COLLINS, 1986/2016) e, sobretudo dar concretude e visibilidade às mulheres negras, suas lutas, reivindicações e enfrentamentos. Permitindo que as feridas coloniais que ainda não cicatrizaram sejam expostas, quando se reconhecem como sujeitos atravessadas pela colonialidade de poder e saber e o lugar que ocupam nesta máquina de produzir diferenças que se mantém até hoje ancorada na noção de raça.

(QUIJANO, 2009; MIGNOLO; GÓMEZ 2012). É importante pensar em novas estratégias de luta e saberes que tenham como referência a descolonização. “A descolonização se apresenta como estratégia que se impõe não somente como transformação, mas compreende, igualmente, “construção e criação”. (WOLKMER, 2017).

É também por esta razão que a tradição histórica linear dos movimentos feministas tradicionais de primeira e segunda onda, marcadamente representativos das demandas das mulheres brancas e burguesas, é insuficiente, pois universalizou a categoria ‘mulher’. Ou seja, a categoria “mulher”, que constituía uma identidade diferenciada da de “homem”, não era suficiente para explicá-las. (PEDRO, 2005, p. 82).

Este intenso debate demonstrou que não havia a “mulher” de forma universal, genérica e abstrata, mas sim “mulheres” diferenciadas por diversos marcadores como raça, condição sexual, classe, idade e que estes diversos marcadores podem conjuntamente gerar as mais diversas formas de opressão. É a partir deste reconhecimento, de que a categoria “mulheres” passa a ser compreendida para demonstrar as diferenças existentes entre as próprias mulheres, que narrar linearmente a trajetória do feminismo a partir de ondas teóricas é contestada por feministas negras e brancas. (RIBEIRO, 2017).

No mesmo sentido, Espinosa-Miñoso (2014, p. 184) reafirma a necessidade de pensar um feminismo decolonial. Para a autora:

El feminismo decolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado. (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p. 184).

O aspecto prioritário presente no debate sobre posicionalidade, e sobre o lugar do sujeito(a) na produção do conhecimento, é o lugar da enunciação, isto é, a localização de nacionalidade, étnica ou racial, de classe e de gênero do sujeito que enuncia. Nas epistemologias ocidentais, o sujeito que falava estava sempre encoberto, pois isso assegurava o suposto mito da neutralidade.

Esta estratégia epistêmica tem sido crucial para os desenhos imperiais/globais ocidentais e para a hegemonia dos brancos crioulos nas Américas. Por meio do encobrimento da localização particular do sujeito de enunciação, foi possível, para a expansão e a dominação coloniais europeias/euro-norte-

americanas e para o poder das elites euro-latino-americanas, construir uma hierarquia do conhecimento superior versus conhecimento inferior e, portanto, de seres superiores versus seres inferiores no mundo. (FIGUEIREDO, 2017a, p. 93).

Além disso, Collins (2000) faz uma distinção operacional entre os termos epistemologias, paradigmas e metodologias:

[...] em contraste com as epistemologias, os paradigmas abrangem enquadramentos interpretativos, como a interseccionalidade, que são usados para a explicação de tal fenômeno social. Metodologia se refere aos princípios gerais de como conduzir uma pesquisa e como paradigmas interpretativos devem ser utilizados. O nível da epistemologia é importante porque ele determina quais questões merecem investigação, que quadros interpretativos serão utilizados para analisar os achados e que conhecimento subsequente será expresso. (COLLINS, 2000, p. 252).

Experiência é um conceito importante para o feminismo e para o feminismo negro. “O pessoal é político”, uma das importantes contribuições do feminismo revela o elo entre a experiência pessoal, individual e coletiva. De acordo com Collins (2000), a experiência é a base fundamental da base epistêmica feminista negra.

Como destacado acima, a experiência pessoal, a experiência vivida e compartilhada é para nós, pesquisadores e pesquisadoras negras, uma evidência muito importante, já que é a base de nossa reflexão e teorização. Nesse sentido é que a metodologia proposta pelo feminismo negro destaca o diálogo mais horizontal, a empatia e, muitas vezes, a autoetnografia como método prioritário de pesquisa.

Corroborando esse argumento, o exemplo de Thais Aguiar (2018), na sua dissertação de mestrado, é bastante contundente:

E por fim, outra característica que orienta o meu trabalho é a autoetnografia. A minha relação direta com o campo pesquisado não diminui o potencial acadêmico, muito pelo contrário, me possibilita incorporar experiências próprias, visando a problematização e análise socioantropológica do contexto em que estou inserida. [...] A Dissertação que aqui apresento foi construída a partir das indagações sobre as minhas experiências que vem me constituindo enquanto negra e universitária brasileira, e em diálogo com outras negras, situadas em outros espaços e portadoras de outras experiências, subjetivas e sociais. Portanto, vou começar descrevendo um pouco sobre a minha trajetória de vida e como isso influenciou na minha relação com o tema desta pesquisa, tema este que será apresentado no decorrer do texto. (AGUIAR, 2018, p. 1).

Ainda que reconheçamos que para o feminismo negro e para a comunidade negra o conhecimento não é só produzido na academia, o ingresso de estudantes negras e negros, de estudantes de comunidades tradicionais e de camadas populares nas universidades tem alterado as agendas de investigação/pesquisa, uma vez que a maioria dos(as) estudantes elege temas próximos, muitas vezes relacionados ao próprio cotidiano.

Há, efetivamente, uma correlação entre a experiência de vida, a experiência profissional e a escolha do tema de pesquisa. Ou seja, na medida em que a universidade pretende se tornar mais inclusiva, as questões de pesquisa se tornam mais próximas do universo empírico da pesquisadora. Dito de outro modo, na maioria das vezes a escolha do tema de pesquisa está muito próxima das atividades profissionalmente realizadas por eles(as): por exemplo, é muito comum que professoras do ensino fundamental escolham como tema de pesquisa a escola, ao passo que membros de comunidades tradicionais preferem realizar estudos sobre suas comunidades.

Partindo de uma experiência própria como mulher negra e feminista, as pesquisas realizadas por essa nova geração têm sido cada vez mais uma investigação que busca oferecer respostas aos problemas encontrados em suas comunidades; conhecer, para intervir e transformar, é uma das características dessa nova geração sendo, neste caso, feministas ou não.

A realidade atual desafia qualquer perspectiva de ciência conservadora e neutra. Como pensar na existência de um conhecimento que não esteja voltado para a compreensão de dinâmicas sociais que perpetuam as desigualdades e asseguram privilégios para uma minoria? Como aceitar e, de certo modo, reproduzir conceitos e teorias que em nada nos ajudam em termos de construir uma ciência comprometida com a transformação social. Então, foi exatamente a partir desses desafios, resultantes de uma realidade que se impõe e desafia a estagnação dos conceitos e teorias que essa geração de feministas negras tem reagido, criando um constante diálogo dentro e fora da academia. Falar com tem substituído o falar sobre.

Certamente, há uma representação que insiste em nos colocar como pouco habilidosos para a realização da reflexão acadêmica, independentemente dos numerosos casos de sucesso de estudantes e pesquisadores negros e negras. Contudo, o êxito pessoal não altera as representações coletivas; no máximo, nosso êxito é considerado

uma exceção à regra. Assim como as perspectivas teóricas da colonialidade do poder, estamos criando novas perspectivas epistemológicas, teóricas e metodológicas.

Tendo em vista os aspectos até aqui apresentados, não pode-se deixar de citar as contribuições de Lélia, que foram e são fundamentais para o processo de movimentação de gerações de mulheres negras que se reinventaram e vem se reinventando dialogando diretamente com demandas de políticas públicas, afim de contribuir para efetivas mudanças no que diz respeito ao direito de mulheres.

E nesse aspecto, contribuir de maneira que tais vozes componham também os espaços das publicações acadêmicas atuais, é minimamente conceber que os papéis desempenhados por essas intelectuais reverberam no conhecimento e prática de outras mulheres negras e outros sujeitos sociais.

Borges cita a importância da participação dessas mulheres negras dentro do contexto do movimento feminista:

Se por um lado a criação do Conselho representou uma vitória histórica para a luta feminista no estado, por outro, mostrou, com a total ausência de mulheres negras no corpo das conselheiras, de qual janela esse organismo nascente via o mundo feminino. (BORGES 2009, p.66)

Por isso a importância do reconhecimento da especificidade da condição da mulher negra no movimento feminista no Brasil. Existiu e existe uma estrutura de sociedade que atinge direitos de mulheres negras, enquanto sujeitos sociais e políticos, o que deixa evidente a importância de pensar gênero e raça, quando o assunto é movimento feminista.

Tais necessidades foram teorizadas, pontuadas e denunciadas por intelectuais como Lélia Gonzalez. A autora elucida pautas, com publicações nas décadas de 80 e 90, que propunham pensar a condição da mulher e do homem negro na sociedade brasileira, que há tempos eram camufladas pelo imaginário da democracia racial. Por isso pensar em feminismos negros, é pensar antes de tudo a condição de homens e mulheres negras e suas representações na sociedade.

2. TRAJETÓRIA E VIVÊNCIA DE PESQUISADORAS NEGRAS: GONZALES PRESENTE

Este capítulo tem como objetivo apresentar a história e a obra de Lélia Gonzalez. Falar de Lélia não é apenas realizar o “resgate” de uma figura histórica inquestionavelmente importante para os estudos raciais no Brasil, é também falar dos rostos “apagados” e das histórias “esquecidas” (que nunca foram verdadeiramente esquecidos nem muito menos silenciados). Antes de iniciar tal biografia, gostaria de destacar que esse movimento, como bem ilustrou Jurema Werneck (2010), também significa um esforço coletivo de legitimação intelectual.

Enfatizar a contribuição dessa autora é um pequeno esforço no sentido de lhes dar visibilidade, entendendo como suas vivências influenciam suas obras. Como uma forma de trazer a história e o pensamento da pesquisadora em destaque, escolho nas próximas páginas encarar o desafio que é estudar Lélia, uma mulher negra com nome e sobrenome. Com base em alguns dos muitos esforços dedicados a trajetória de Lélia (RATTS e RIOS, 2010; BAIROS, 1999; BARRETO, 2005; VIANA, 2006; CARDOSO, 2014; WERNECK, 2000 e CARNEIRO, 2003), destaco alguns aspectos abaixo descritos como forma de compreender o seu pensamento.

Gostaria de evidenciar, em particular, a bibliografia escrita por Flávia Rios e Alex Ratts, intitulada “Lélia Gonzalez: Retratos do Brasil Negro” (2010), por sua riqueza de detalhes acerca da vida da autora e uma das principais referências utilizadas na escrita de um subcapítulo.

2.1. A MENINA LÉLIA DE ALMEIDA

Em 1935 em Belo Horizonte nascia Lélia Almeida Gonzalez, uma figura que se tornou de extrema importância para os debates sobre questões de gênero, classe e raça nacionalmente e internacionalmente. Levando isso em conta, é necessário entender que escrever sobre de Lélia Gonzalez não é apenas realizar um resgate de uma mulher negra que tornou-se conhecida no Brasil e no exterior. É para além disso, pois como intelectual e ativista faz parte de um esforço coletivo de legitimação intelectual protagonizado pelo movimento negro e feminista no processo de redemocratização do Brasil.

Lélia tem sido lembrada constantemente em circuitos políticos de mulheres e do feminismo. Ainda em 1994, a Revista de Estudos Feministas republicou trechos de uma

entrevista sua, dando-lhe novo título: Lélia fala de Lélia. Três anos depois, foi realizada a Jornada Lélia Gonzalez, em São Luís do Maranhão, com participação de mulheres negras feministas brasileiras, além da presença de Angela Davis, um dos maiores ícones da luta negra norte-americana em favor dos direitos civis. Em 2003, a Revista Eparrei, da Casa de Cultura da Mulher Negra de Santos, publicou matéria intitulada "Imagens de Lélia Gonzalez". No ano seguinte, aos dez anos de sua morte, a Fundação Cultural Palmares organizou, no Rio de Janeiro, a Semana Lélia Gonzalez.

Figura 1- Lélia e Gonzalez e Angela Davis juntas em 1984, no Estados Unidos.



Fonte: Google Imagens

Existem dificuldades específicas de levantar a trajetória de pessoas públicas que não pertencem a circuitos hegemônicos de poder. Em geral, seu espólio se perde ou fica disperso com amigos e/ou parentes, sendo de difícil acesso para pesquisadores. É o que costuma acontecer com intelectuais negros brasileiros. E foi o que aconteceu com Lélia Gonzalez no que diz respeito a documentos pessoais, originais de suas publicações, fotografias etc.

No dia primeiro de fevereiro de 1935, nasceu uma menina que foi registrada no cartório como Lélia de Almeida cidade de Belo Horizonte, que nessa época já contava com 120 mil habitantes, penúltima dos dezoito filhos do casal Urcinda Serafim de

Almeida e Acácio Joaquim de Almeida. Dona Urcinda, que a teve aos 36 anos de idade, era uma empregada doméstica de ascendência indígena. Seu Acácio, um ferroviário negro.

As barreiras de classe, de raça e de gênero foram duras para toda a família. Lélia, no entanto, pôde frequentar o jardim de infância. Naquele tempo, isso era quase uma exceção para crianças pobres e negras. A oportunidade de estudo surgiu por intermédio de uma família italiana para a qual dona Urcinda trabalhava como doméstica e, eventualmente, ama de leite:

Já em Belo Horizonte houve uma coisa que muito me marcou, minha mãe trabalhou como ama de leite de uma família italiana onde a mãe de uma criança tinha morri do no parto, e essa família tinha uma menina que havia nascido na mesma época que eu. Nós fizemos amizade e, quando ela foi para o colégio, os pais dessa minha amiguinha se ofereceram pra pagar a escola pra mim (O PASQUIM, 1986, p. 10 apud RATTIS; RIOS, 2010, p. 24).

Com o avanço dos estudos e conscientização das barreiras de cor e raça vários negros começaram a se organizar. Fundada em 1931, a Frente Negra Brasileira que reunia filiados (homens e mulheres) em grande parte do país, foi “inativada” pelo governo durante a fase ditatorial da Era Vargas. Em Belo Horizonte, foram criados, nas décadas seguintes, o Grêmio Literário Cruz e Souza (1943) e a Associação José do Patrocínio (1951) (DOMINGUES, 2007; SILVA, 2003).

Até esse momento, o mais expressivo movimento de mulheres era a Federação Brasileira para o Progresso Feminino (FBPF), fundada em 1922 e dirigida pela bióloga Bertha Lutz, que realizou no Rio de Janeiro, no mesmo ano, o primeiro Congresso Internacional Feminista. A FBPF atuou firmemente até ser desmobilizada - junto com a Frente Negra Brasileira e outras organizações sociais ou partidárias - pelo golpe de 1937.

Lélia migrou quando tinha 7 anos com sua mãe e irmãos para a cidade do Rio de Janeiro, sendo seu pai já falecido e a Belo Horizonte, sua cidade natal, estando em crescente desenvolvimento e sendo governada por *Juscelino Kubitschek*, onde contava com mais de duzentos mil habitantes. Esse deslocamento social e espacial parece ser um aspecto muito importante na trajetória de intelectuais negros oriundos das classes populares. Naquele período, os familiares jovens e adultos da pequena Lélia viviam longe de qualquer círculo de associativismo e ativismo sindical feminista ou negro.

Jaime de Almeida (irmão de Lélia) levou a família de Belo Horizonte para o Rio

de Janeiro. Não se sabe ao certo como percorreram os mais de quatrocentos quilômetros que separam as duas cidades, mas não é difícil imaginar as dificuldades que enfrentaram, tendo a mãe e filhos mais velhos cuidando dos mais novos, a caminho da capital do país. Teria a família passado pelas cidades de Conselheiro Lafaiete, Juiz de Fora, Barbacena e Três Rios. Também é provável que tenham viajado de trem, chegando ao Rio de Janeiro por Vassouras, Volta Redonda, Piraí e Duque de Caxias.

Jaime se tornou um jogador de renome no clube de futebol Fluminense e no país inteiro. E foi exatamente na década de 1940 que parte da oposição à presença de jogadores negros no futebol começou a ser vencida. Alguns pesquisadores alegam que essa resistência diminuiu devido ao talento e à competência dos primeiros jogadores negros a adentrarem o esporte.

Na infância, Lélia chegou a trabalhar como babá de filhos de diretores do clube em que seu irmão jogava. Ocupação, aliás, bastante comum naquela época, para meninas negras - e um indicativo de que aquelas mulheres se tornariam empregadas domésticas:

Quando criança eu fui babá de filhinho de madame, você sabe que criança negra começa a trabalhar muito cedo. Teve um diretor do Flamengo que queria que eu fosse pra casa dele ser uma empregadinha, daquelas que viram cria da casa. Eu reagi muito contra isso e então o pessoal terminou me trazendo de volta pra casa... (O PASQUIM, 1986, p. 10 apud RATTS; RIOS, 2010, p. 24).

Da infância à juventude, Lélia Gonzalez teve uma trajetória educacional continuada:

Fiz escola primária e passei por aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro, porque, na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais minha condição de negra. E, claro, passei pelo ginásio, científico, esses baratos todos (GONZALEZ, 1979, p. 202).

As barreiras raciais, de gênero e sociais aos poucos foram superadas, a princípio, por Jaime. Depois, também por Lélia. Ambos se destacaram em áreas distintas: ele no esporte e ela na educação, atividades que naquele período representavam dois dos principais mecanismos individuais de ascensão social de pessoas negras.

Lélia cursou o ginásio na escola Rivadávía Correia na cidade do Rio de Janeiro, na segunda metade da década de 1940. A partir de 1942, depois de uma reforma feita pelo Ministro da Educação e Saúde Pública, Gustavo Capanema, o ensino secundário passou a ser composto por dois ciclos (BRASIL, 1942); o primeiro, chamado de ginásio, com duração de quatro anos, dividia as disciplinas em três áreas: Línguas (português, latim,

francês e inglês). Ciências (matemática, ciências naturais, história geral, história do Brasil, geografia geral e geografia do Brasil) e Artes (trabalhos manuais, desenho, canto orfeônico e educação física); o segundo era dividido em clássico ou científico.

Foi nesse período que Lélia iniciou o estudo de outros idiomas - algo raro e até incomum para jovens negras das classes populares. Após aprender francês, ela se tornaria tradutora. Porém, história e geografia, disciplinas com grande carga horária no ginásio, atrairiam ainda mais sua atenção. Contudo, foi no tradicional Colégio Pedro II que Lélia Gonzalez, na década de 1950, fez o curso científico.

Para que pudesse dar continuidade aos seus estudos, Lélia teve como ajuda fundamental a solidariedade familiar e dos amigos, como ela própria relembra no trecho:

Me recordo perfeitamente que cada um dava uma coisinha, uma irmã dava um sapatinho, outra dava uma meinha e outra fazia o uniforme etc. [...]. Estudei com muita dificuldade. Os livros eram emprestados pelas colegas. Eu ia estudar nas casas das colegas. Enfim, até chegar na Universidade (GONZALEZ, 1979 apud VIANA, 2006. p. 48).

Sendo moradora do subúrbio da cidade do Rio de Janeiro, tendo o estudo como foco e executando este de forma aplicada, Lélia se distanciaria da trajetória de muitas jovens negras e pobres. No entanto, por vezes seu comportamento reservado era rompido por momentos em que ela se destacava. Sobre a recusa dos valores religiosos de sua mãe e de um crescimento pessoal que a levaria longe, a pesquisadora comenta:

Um dia minha mãe chegou pra mim e perguntou o que eu estava estudando: ciências, biologia, reprodução. Aí ela olhou pra mim e então saiu, depois deu uma volta e disse: "De hoje em diante eu não torno mais conta de você não" Ela me deu uma responsabilidade sobre mim mesma e isso refletiu em termos do meu crescimento intelectual. Por outro lado, do ponto de vista afetivo, entrou uma interiorização do racismo, eu não queria saber de homem perto de mim. Todos os meus colegas no colégio e na faculdade eram somente colegas, nada além disso (O PASQUIM, 1986, p. 9 apud RATTS; RIOS, 2010, p. 39 e 40).

Foi nesse período que Lélia investiu na formação acadêmica: concluiu seu bacharelado e licenciatura em História e Geografia em 1958, por volta dos 23 anos, na recém-criada Universidade Estadual da Guanabara (atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Em 1962, concluiu, na mesma instituição, o curso de Filosofia. Ao completar a segunda graduação, Lélia estava com 27 anos e ainda era solteira, o que a fazia destoar das moças da época. Isso talvez indique um momento específico de percepção das

barreiras de classe, raça e gênero: de um lado estava a jovem que se conformava aos padrões; de outro, a que recusava um roteiro traçado.

Conforme Lélia completava sua trajetória educacional, ia se enquadrando num contingente restrito de pessoas negras escolarizadas. Para compreender melhor esse quadro, veremos algumas informações estatísticas e considerações sociológicas. Tendo base nos censos de 1940 e 1950, o sociólogo Carlos Hasenbalg (2005, p. 193 apud RATTS; RIOS, 2010, p. 41) demonstra como se estreitava o "gargalo" das oportunidades educacionais para não brancos: "Em 1950, os brancos representando 63,5% da população total detinham 97% dos diplomas universitários, 94% dos secundários e 84% dos diplomas da escola primária".

Cenário esse não demonstrava somente uma situação de desigualdade racial, pois sistema educacional era muito discrepante entre negros e brancos, e isso resultava na dificuldade de acesso da população negra à escolaridade e à ascensão social. Tal "pressão" não vinha apenas dos próprios familiares e vizinhos, mas também de ônus acumulado com a discriminação racial e de gênero. A sociedade da época não estimulava as mulheres a cursar o ensino superior e fazia o mesmo com as pessoas negras, mais ainda com as mulheres negras.

Ao inserir-se em um determinado local na qual a cor da pele clareia à medida que se passava do espaço escolar para o acadêmico, Lélia experimentava também as exigências de se enquadrar no que se referia ao comportamento. É provável que como estudante, a pesquisadora percebeu apenas em parte os elementos dessa construção pessoal e corpórea. Ela certamente viveu a continuidade desse processo ao se transformar em professora, profissional que deveria ter uma postura exemplar.

Levando em conta tal processo clareamento da cor de pele, a jovem Lélia de Almeida tinha em mente que o horizonte racial brasileiro era construído em cima de um processo, que ela em consonância a outros autores, chamará esse processo de "embranquecimento" ou "branqueamento". Intelectuais negros brasileiros como Abdias Nascimento, discutiram o que seria este processo. Em sua obra "Genocídio do negro brasileiro" (1978), o pesquisador compara-o às noções de assimilação e aculturação, e lista elementos que o compõem: a ausência da memória e da história da África e de referências adequadas ao africano e ao negro no sistema educacional, incluindo a universidade "a estética da brancura"

A predileção pelo modelo branco de beleza, arte e cultura e a concomitante rejeição no que se refere ao africano e ao negro; a insistência na interpretação das relações raciais brasileiras como harmônicas e sem espaço para a expressão política e cultural negra; a reprodução de estereótipos raciais (e sexistas); e, por fim, o desejo de ser o Outro: branco, europeu, colonizador, ocidental. Na dinâmica das relações raciais brasileiras, a textura do cabelo é um indicador considerável do pertencimento etnorracial.

Dessa forma, no processo de desqualificação social de pessoas negras, existe uma pressão sobre mulheres e homens para que "controlem" os cabelos crespos e/ou volumosos. Lélia vivenciou isso e pontua tal vivência em alguns dos seus textos. A mulher negra sendo vista como um corpo público o corpo público, como a própria pesquisadora diria anos depois, o que esperar da professora negra que está inserida no ambiente escolar e, especialmente, na sala de aula, diante dos olhares de gestores, colegas e estudantes?

Com relação à essa inserção, Souza (1983) expressa que o mundo no qual estamos inseridos, nos mostra qual é o “nosso lugar”, o que é permitido, o que é proibido ou o que é obrigado a fazer, com relação a sentir ou expressasse. Só deste modo nos é dado o direito de existir, e a autora ainda discorre que a situação familiar é o primeiro lugar onde o "ego ideal" pode ser desenvolvido. Depois, há vida nas ruas, escola, trabalho, lugares de lazer. Muitas vezes, é no segundo momento, repleto de novas experiências, que o “ego ideal” pode ser confrontado e ressignificado.

Para Souza (1983) os negros do qual estamos falando apresenta "ego ideal" branco. O negro do qual falamos é uma pessoa que nasceu, sobreviveu e está imerso na ideologia que lhe foi imposta pela branquitude. O trabalho psíquico da pessoa negra é, entre outros, buscar um ideal do eu correspondente com seu corpo e com sua história enquanto membro de uma cultura inserida em outra que o marginaliza.

A identidade do negro é composta por mitos e imagens, e se estrutura como sintoma: é um sistema opaco de ignorância e reconhecimento, e sua origem fictícia causa todas as ambiguidades. A identidade constituída por contradições está sujeita à ideologia central e é determinada pela história pessoal e pela primeira história inscrita da formação social.

Figura 2- Foto de Lélia Gonzalez enquanto professora do Colégio Estadual Professor Clóvis Monteiro.



Fonte: Acervo pessoal de Ana Maria Felipe.

Apesar de ocorrer esse afastamento de Gonzales das classes populares e negras, ainda assim a professora se destacava entre seus pares e não somente por ser tradutora de livros que futuramente seriam reeditados permaneciam em catálogo por vários anos. Algo importante a se atentar a tais fatos é que tudo isso ocorreu nos primeiros tempos da ditadura militar. O golpe de 1º de abril de 1964, que na época foi proclamado como “Revolução de 31 de março”, teve, segundo Almeida e Weis apud Ratts e Rios (2007), uma primeira fase, que durou até 1968.

Nesse período, após uma perseguição inicial a lideranças políticas, houve relativa liberdade de movimento para os opositores do regime. Para o segmento resistente de classe média, foi criado "um circuito denso e ativo, que incluía a atuação na imprensa, na área cultural, especialmente em teatro e música, nas escolas e universidades" (idem, p. 328-9). Vale lembrar que foi nessa época que Lélia ministrou aulas no Centro de Estudo de Pessoal do Exército Brasileiro, no Forte de Duque de Caxias.

Houveram outras mudanças significativas na vida de Lélia nesse período, tanto na vida pública quanto na vida privada. Ela casa-se com Luiz Carlos Gonzalez, colega de faculdade de origem espanhola também formado em Filosofia pela Universidade do

Estado da Guanabara. Nesse momento, a pesquisadora parece se tornar uma síntese do "projeto oficial" do Brasil das três raças: pai negro, mãe indígena, marido branco. Contudo, não é dessa forma que ela se colocará mais à frente.

Segundo ela, foi o marido que interessava-se em questões políticas, que despertou para um mundo do qual se mantinha afastada. Ele, no entanto, teve desarranjos pessoais e acabou cometendo suicídio. O confronto com a família de Luiz Carlos e a morte deste marcaram a vida de Lélia, que decidiu manter o sobrenome do marido:

Luiz Carlos foi muito importante na minha vida [...] ele rompeu com a família, ficou do meu lado e começou a questionar a minha falta de identidade comigo mesma. Isso dói [...], por isso eu tenho orgulho de trazer o nome dele. Eu nunca troquei o meu nome, podia estar com o meu nome de solteira, Lélia de Almeida, mas é uma homenagem que eu presto a esse homem branco tão sofrido [...] essa pessoa demonstrou uma solidariedade extraordinária [...] e foi a primeira pessoa a me questionar com relação ao meu próprio branqueamento (Depoimento extraído de Projeto Perfil - Lélia Gonzalez apud RATTIS; RIOS, 2010, p. 52).

Lélia experienciou uma relativa ascensão social, que ainda não se refletia em ação política. Porém, ela conheceria, aos poucos, um processo mais radical de transformação pessoal. A inclusão do sobrenome Gonzalez, que substituiria definitivamente o Almeida, fez parte dessa transformação de Lélia e de sua figura pública. Ainda na década de 1960, Lélia teve outra perda em sua vida pessoal: em 1967 faleceu sua mãe, mulher que ela, tempos depois, relembrou com carinho em partes dos seus escritos.

Depois de duas perdas de pessoas queridas, a professora se inseriu em circuitos sociais e políticos, por meio de reuniões feitas em sua casa ou na de professores, como na de Lincoln Penna⁴. Na segunda fase da ditadura militar, quando as perseguições tornaram-se mais intensas a potenciais opositores do regime, os arquivos do Departamento de Ordem e Política Social (Dops) registram, conforme Barreto (2005, p. 24), as seguintes atividades "políticas" de Lélia.

As informações da professora e agora militante, aparecem pela primeira vez nos fichários do Dops em 1972, enquanto lecionava filosofia na Universidade Gama Filho. Nessa ocasião, foi solicitada a averiguação sobre seu possível envolvimento no

⁴ Lincoln de Abreu Penna, militante comunista, foi presidente do Diretório Central dos Estudantes da UGF e graduou-se em História naquela instituição no ano de 1968. Hoje, é professor titular do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Salgado de Oliveira (Rios; Ratts, 2010, p. 54).

"recrutamento de adeptos à doutrina marxista" na citada universidade. No entanto, nada foi comprovado após a investigação. Tal investigação sobre a vida de Lélia se deu devido a prática de reuniões na casa de Lélia para discussões filosóficas.

Essa atuação intelectual de Lélia fez que em 1972, existisse uma atenção dos órgãos de segurança sobre a vida da professora, pois estaria segundo as informações "desenvolvendo trabalho de massa na UGF, buscando recrutamento de adeptos à doutrina marxista, juntamente com o Professor Lincoln Penna" (VIANA, 2006, p.55). Para melhor compreensão desses acontecimentos e o porquê dessa atenção a estes professores, o estudante e professor era um agitador. Portanto, ao passo de Lélia de Almeida, aos 37 anos, estava começando seu processo de insurgência.

2.2. GONZALES: UM SOBRENOME UM LEGADO

Ao assumir o sobrenome Gonzalez como marca ao adentrar numa nova concepção de mundo, no qual o racismo se tornou um componente fundamental para seu autoconhecimento e sua compreensão da realidade. A professora nos mostrou os caminhos doloridos que fizeram Lélia de Almeida, a moça recatada e obediente, sair de cena para dar espaço à intelectual ativista. O combate com a família de Luiz Carlos Gonzalez posteriormente ao seu suicídio, despertou em Lélia, segundo ela mesma, um franco processo de busca e reconstrução pessoal identitária.

Neusa Souza (1983) em sua obra *Tornar-se Negro*, afirma que ser negro é um vir a ser, e não é uma condição dada a priori. Para tanto, é importante reconhecer a história contada pelos brancos e, também, a história contada pelos negros. Assim, veremos que os brancos criaram o colonialismo, o imperialismo, o antissemitismo, o nazismo, o stalinismo, a escravidão e muitas outras formas de despotismo e opressão. Assim, veremos que não representamos o mal, pelo contrário, fomos atingidos pelo mal construído pela branquitude. Sabendo disso, podemos parar de nos identificar com o mau, o feio e o falso, como a branquitude nos impôs.

Escrever sobre a identidade e identificação negra, parte-se da hipótese se é difícil para o negro alcançar uma identidade homônima, e se essa identidade permite que ele se integre e desempenhe um papel na conquista da melhoria social. Em uma sociedade de classes onde os brancos ocupam o poder, e o poder de decisão, os negros que querem

avançar atuam a partir dos signos brancos para tentar superar os obstáculos causados racismo (SOUZA, 1983)

No final dos anos 1960, ela se casou novamente, dessa vez com Vicente Marota, definido pela mesma como "mulato", que tinha uma ideologia de classe onde "não gostava de preto". Enquanto a pesquisadora estava procura de sua identidade, ele procurava fugir de si próprio. Após a separação, Lélia questiona suas relações, pois foi casada com um homem branco, de origem espanhola, que dava todo apoio à questão racial, e quando se casou com um homem de origem negra, ele não possuía solidariedade e disfarçava esse lado.

Em 1979, sendo a única pessoa negra entrevistada para os Patrulhas ideológicas, que continha depoimentos de artistas, intelectuais e militantes, Lélia rememorou e conjugou sua busca da psicanálise e da cultura negra, especialmente do candomblé. Isso aconteceu após sua "tomada de consciência" racial e de gênero e diante da crítica aos circuitos que pertencia. Nesse momento de sua trajetória, como ela própria reiterou em entrevistas e artigos, Lélia aproximou-se da psicanálise, que se tornaria mais uma de suas áreas de formação.

Apoiando-se em seus estudos sobre psicanálise e se aprofundando em pesquisas de outros psicanalista, especialmente do livro "América Ladina", de MD Magno, Lélia formulou a ideia de uma América africana ou Ameericana (GONZALEZ, 1983, 1988). Baseada na concepção de que uma das singularidades do continente residia, em grande parte, na participação africana na sua formação cultural e social - e não na reiterada evocação de uma latinidade.

Assim, sendo segunda metade dos anos 1970, a pesquisadora mergulhou nesse processo de discussão e elaboração pessoal e intelectual, sempre baseando-se nas concepções de Lacan. Um dos conceitos abordados por ela foi o de nomeação do sujeito, quando se usam determinados termos para identificar os indivíduos. Levando a identificação desses indivíduos, Lélia fala a respeito de mulheres negras oriundas das classes populares que conseguiram ascender socialmente:

Nesse sentido, vale apontar para um tipo de experiência muito comum. Refiro-me aos vendedores que batem à porta da minha casa e, quando abro, perguntam gentilmente: "A madame está?" Sempre lhes respondo que a madame saiu e, mais uma vez, constato como somos vistas pelo "cordial" brasileiro. Outro tipo de pergunta que se costuma fazer, mas aí em lugares públicos: "Você trabalha na televisão?" ou "Você é

artista?" E a gente sabe o que significa esse "trabalho e essa arte (GONZALEZ, 1983, p. 228).

Foi em 1976 o primeiro curso de Cultura Negra no Brasil, na Escola de Artes Visuais (no Parque Lage), justamente quando, graças à nova direção, aquela instituição se renovava, que ela passou a se envolver de fato com o movimento negro que se reorganizava no Rio de Janeiro. Foi nessa mesma época que Lélia também se aproximou do movimento negro paulistano, quando conheceu Milton Barbosa, um dos fundadores do Movimento Negro Unificado. Em 1974, período em que a ditadura militar começava a se distender, o quadro político e cultural fervilhava no que diz respeito à população negra. Essa movimentação repercutiu artística e culturalmente no movimento negro, que então se reorganizava.

No entanto, quando se realiza uma análise de perto, verifica-se uma espécie de ruptura dos limites impostos pelo modelo dominante, branco e euro-centrado. Neste sentido, a intervenção de formas procedentes de outros modelos culturais, africanos e indígenas, torna-se crucial para a compreensão das festas populares brasileiras. Em vários dos seus artigos Lélia comenta outras expressões culturais conhecidas e vividas no Brasil, sob a influência do movimento internacional de negritude, empreendido por escritores e políticos africanos e caribenhos, com passagem pela Europa, os quais abordaram a identidade e a emancipação negras na África e na diáspora.

Toda essa sucessão de mudança contribuiu para a construção da imagem pública de Lélia Gonzalez. Seu crescimento pessoal se deu pela formação intelectual e pela afirmação de uma consciência no tocante à raça e ao gênero. Naquele tempo, pode-se dizer que a pesquisadora passou por um processo de corporificação da consciência negra. Seu externo demarcava uma nova persona pública.

O processo de conscientização da pesquisadora então passa a ser percebido por uma mudança física: suas vestes, seus acessórios e seu cabelo. Aqui vale uma pontuação sobre a importância simbólica que essa mudança significa para Lélia (GONZALEZ, 1984). Uma das características mais acentuadas foi a mudança do cabelo, usado agora entre cacheado e crespo, volumoso, mais ao natural e, às vezes, no estilo Black Power.

Nota-se ainda que Lélia pintava-o com henna, produto de cor marrom-avermelhada obtido das folhas e cascas secas de um arbusto originário do norte da África e Índia-, trazida de suas viagens a países do continente africano (RATTS; RIOS, 2010, p

69). O cabelo compõe a corporeidade pessoal em suas múltiplas leituras do espaço público e privado. Se o corpo da mulher negra é público a mudança física no seu cabelo e vestuário significam sua autoaceitação e fortalecimento de sua identidade enquanto um processo de valorização estética de um “corpo não-aceito” dentro dos padrões raciais e de gênero.

Esse ato político chega a influenciar muitas de suas alunas, estando presente em depoimentos como o de Luiza Bairros (1999) e Sueli Carneiro (2003). Similar estratégia pessoal e política era adotada pelos membros da organização político-partidária dos Panteras Negra (Black Panthers) desde 1966, nos Estados Unidos. Em algumas entrevistas Lélia chega a delinear paralelos e diferenciações com o movimento negro dos EUA, especialmente quando faz referência ao trabalho de Angela Davis, chegando a conhecê-la pessoalmente em 1985.

Nesse sentido, apesar da divulgação, nos anos 1960, de penteados afro ou Black Power, especialmente seguindo uma moda americana, muitas mulheres negras usaram os mesmos artifícios para que o cabelo, "sinal mais tangível da sua feminilidade" ficasse ou parecesse liso, no máximo com algumas ondulações. As garotas-propaganda que apareceram na televisão nos anos 1950, por exemplo, eram brancas e usavam penteados e vestidos "comportados".

Figura 3-Fotos de Lélia Gonzalez, aos 31, aos 37 e aos 45 anos. Ilustração do seu processo, descrito pela própria autora, de “tornar-se negra”.



Fonte: Acervo pessoal de Ana Maria Felipe, [196-], [197-], [198-].

A autoafirmação e reconhecimento fazem parte de um jogo de espelhos entre pessoas negras em processo de construção de sua identidade racial. Na cidade do Rio de Janeiro, Lélia e Beatriz eram duas expoentes dessa movimentação. As duas pesquisadoras eram grandes incentivadoras, não só em relação a questão de envolvimento com o movimento negro, mas também como conseguiam mobilizar pessoas no particular.

Com a participação de Lélia Gonzalez, após Beatriz Nascimento e outras mulheres negras que tiveram intensa atividade na vivência universitária, esse sonho foi se concretizando e assim, a construção desse espaço foi tomando forma. Tendo dito isso, Regina comenta sobre sua aproximação com Nascimento quando pesquisadora em foco quando esta cursava a pós-graduação na UFRJ:

(...) passei a conhecer um pouco da mulher batalhadora, incisiva, tensa, voraz nas palavras e pensamentos e uma companheira como tanto eu vislumbrara ter entre as mulheres negras e intelectuais. Isto porque no universo acadêmico somos raras – ainda que em ascensão – como dizem os números das pesquisas relativas ao negro e à educação. (2001, apud RATTI, 2006).

Realizar essa construção de um espaço acadêmico negro e feminino tem uma ligação direta com o um tipo de “esquecimento” do(a) autor(a) negro(a) na academia brasileira. Em alguns pensamentos de Lélia e Beatriz demonstram uma certa indignação, ao contestar como a população branca elabora um projeto de distanciamento do povo preto de sua própria história e ocupam esse local de vivência:

Não podemos aceitar que a História do Negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outro como é outra nossa problemática. (NASCIMENTO, 1974).

Com o começo da distensão da ditadura militar, pessoas e coletividades buscavam referências de liberdade, por meio da cultura, música, das casas para as faculdades e, daí, para as ruas e pistas de dança, da arte à política. Nos corpos, essa busca se revelava nas roupas, nos cabelos, nos adornos. A cabeça, o corpo e a casa de Lélia Gonzalez foram envolvidos nesse processo de enegrecimento.

Como visto anteriormente, foi nessa época que Lélia se aproximou do movimento negro do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Salvador. Nascia ali uma intelectual ativista

negra insurgente que fazia o trânsito, ou, como ela proferia em seus escritos a “transa” entre o pessoal, o cultural e o político. Para a pesquisadora, pode-se dizer que a vida recomeçou por volta dos 40 anos.

Praticamente na mesma época em que começou seus estudos na psicanálise, Lélia começa adotar palavras e expressões populares, algumas de origem africana, onde passou a usar o “pretuguês” termo, segundo ela (1982, p. 94), utilizado pelos africanos lusófonos. E insistia nessa diferença no uso da língua:

Eu gostaria de colocar uma coisa: minoria a gente não é, tá? A cultura brasileira é uma cultura negra por excelência, até o português que falamos aqui é diferente do português de Portugal. Nosso português não é português é "pretuguês". (PEREIRA E HOLLANDA, 1980, p. 205-6 apud RATTS; RIOS, 2010, p.72).

Em suas entrevistas e publicações registradas entre 1991 e 1994, Lélia Gonzalez fez pouco uso da linguagem coloquial. Sua postura coincide com um tempo em que ela estava mais reflexiva enquanto seu posicionamento social, o que não significa que estivesse arrefecendo os ânimos. É necessário observar que, em artigos publicados numa fase anterior, ela quase não se expressou no seu pretuguês, como se vê em “A mulher Negra na Sociedade Brasileira” (1982), “A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade” (1988a) e “Nanny” (1988c).

No entanto, a professora, intelectual e ativista seguiu com sua retórica sempre notada por seus ouvintes e leitores, e passou a figurar como exemplo da voz feminina negra. Além de atuar diretamente na formação, consolidação e difusão do movimento negro, que reapareceu no Brasil no final dos anos 1970, em pleno regime militar, Lélia Gonzalez analisou e interpretou sua formação. Em seus textos, ela se refere a esse período de ditadura como os tempos de "silenciamento, a ferro e fogo, dos setores populares e de sua representação política" (1982, p. 11).

Uma maioria das associações cariocas, em conjunto em conjunto com alguns clubes negros, assinaram o manifesto do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR)", lido publicamente em frente ao Teatro Municipal de São Paulo em 1978. Lélia, com Abdias Nascimento e Elisa Larkin Nascimento, compareceu ao ato público. Abdias Nascimento - que na época já era um militante conhecido nacionalmente e internacionalmente por sua luta antirracista, comenta em seus escritos a importância daquela atividade política que se tornou o grande marco de ruptura do movimento negro brasileiro, sobretudo porque se iniciava ali uma mobilização

nacional subsidiada por várias organizações, reunindo ativistas vindos de várias partes do país.

Figura 4-Lélia Gonzales durante o ato do MNUCDR em 1978.



Fonte: Arquivo pessoal da família.

Para além da realização de um ato público do MNUCDR, o ilustre militante comenta também o processo de expansão do movimento nos estados brasileiros, atividade em que Lélia esteve envolvida diretamente:

O ato público nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo foi um momento inesquecível, ainda em pleno regime militar. Na Bahia, no Rio de Janeiro, em Belo Horizonte e em São Paulo, participamos de reuniões de consolidação do movimento, sempre com a presença da saudosa irmã Lélia Gonzalez. Foi ao mesmo tempo o início e um momento culminante, pois a fundação do MNU deu expressão a toda uma nova militância negra, que vinha se firmando através da década de 1970. (NASCIMENTO E NASCIMENTO, 2000, p. 219).

Em 1978 e o início da década seguinte, Lélia atuou fortemente na consolidação e ampliação do MNU, assumindo o cargo de diretora executiva na primeira eleição da Assembleia Nacional do Movimento Negro Unificado, ainda no mesmo ano. Dali em diante, trabalhou na articulação, em especial na formação política dos ativistas, por meio de palestras, cursos, reuniões e produção de textos, que eram divulgados em diferentes

espaços, sobretudo, na imprensa negra, em particular no jornal do MNU.

Seu ativismo, bem como dos demais militantes de sua época, não se resumia a atividades restritas em organizações civis. Ser militante neste período era, sobretudo, agir em espaços abertos de enfrentamento político, o que implicava a exposição das grandes lideranças, que foram observadas com atenção pela polícia secreta do período militar. Inevitavelmente, tais ações colocavam tais lideranças na condição de subversivas.

Lélia Gonzalez era uma mulher subversiva, ao menos na avaliação daqueles que a espionavam em atos públicos e nos encontros de articulação política. Seu nome aparece quase sempre no campo intitulado "subversão", no qual estão anotadas as atividades políticas consideradas contestatórias da ordem social. Para os militares daquela época, a pesquisadora e os demais ativistas negros afrontavam a lei de segurança de 29 de setembro de 1969, que, entre outras coisas, considerava crime "incitar à subversão" e criar animosidades que levassem "ao ódio ou à discriminação racial".

Em tempos de ditadura, qualquer denúncia de racismo era recebida como tentativa de criar sentimentos antinacionais. Falar de racismo significava dar vida àquilo que "não existia" na sociedade brasileira. Na visão oficial, não havia grupos raciais, desigualdades entre negros e brancos e discriminação, tampouco preconceito. Para os generais que comandavam a nação, nada disso fazia parte da nossa realidade.

O movimento negro lutava ferrenhamente contra esse discurso da democracia racial brasileira que se era colocado como real. Os ativistas passaram a questioná-lo, apontando e denunciando suas incoerências, uma vez que os negros não apenas tinham as piores condições de vida, mas também eram sistematicamente discriminados-inclusive perseguidos e mortos, durante o regime militar. Evidentemente, o governo não podia admitir esse tipo de manifestação social, nem sequer a difusão dessas ideias sobre preconceito racial; isso seria o mesmo que desmentir o discurso oficial do Estado, como explica Guimarães (2001, p. 62):

Lélia Gonzalez, outros intelectuais negros e alguns intelectuais brancos, como Florestan Fernandes e Carlos Hasenbalg, que eram radicalmente contrários a esse discurso do Estado, produziram diversos textos nos quais apresentavam a realidade social e econômica do país no que se refere à população negra.

Florestan Fernandes, que era um intelectual muito apreciado por Lélia Gonzalez e que gozava de bastante prestígio no seio de boa parte daquela geração de ativistas,

questionou e denunciou desde os anos 1950, a democracia racial como ideologia social, sem vazão para uma igualdade concreta das condições de vida dos negros brasileiros. Para o pesquisador, estes eram privados de uma real integração na vida moderna do país devido à persistência do preconceito de cor na sociedade.

A democracia racial não tem um significado geral único. Como foi usada por diferentes pesquisadores entre os anos 1910 e 1970, pode se referir a uma sociedade democrática em que raças distintas compartilham os mesmos direitos civis, culturais e políticos; pode significar também ausência de linhas de cores em uma sociedade civil, independentemente de seu regime político; pode significar relações fraternas e íntimas entre raças que convivem numa sociedade racialmente miscigenada. Cada um desses significados foi desenvolvido historicamente no seio de uma rica tradição intelectual que se entrelaça à medida que o tempo evolui (GUIMARÃES, 2020).

Guimarães (2020) fala, a conotação de fraternidade, intimidade e miscibilidade entre as raças foi acrescentada ao significado da democracia racial quase ao mesmo tempo em que se desenvolveu a ideia da América Latina como um continente de sociedades misturadas ou mestiças. Essa ideia está presente no pensamento de Gilberto Freyre (1933), que passa a utilizar o conceito especificamente como forma de desenvolvimento de sociedades mestiças, em particular o Brasil. é importante destacar que essa ideia somente passa a ser amplamente questionada formalmente nos debates acadêmicos quando intelectuais como Octavio Ianni (1972) e Florestan Fernandes (1965) começaram a trabalhá-la enquanto “mito”, e líderes negros como Abdias Nascimento (1968) se referirem a ela como logro.

Devemos levar em consideração o contexto no qual essa disputa tem iniciação, pois durante as décadas de 1960 e 1970 o regime militar brasileiro passou a trabalhar com o ideal da democracia racial para ocultar as desigualdades raciais e o racismo institucional e estrutural que substituíram o racismo doutrinário do século XIX (GUIMARÃES, 2020). A democracia racial era a ideologia oficial pregada pelo Estado. Podem ser identificadas três linhas de pesquisa que dizem respeito às relações entre raça, classe e desigualdades sociais. A versão pioneira das relações raciais teve sua formulação acadêmica, feita no início da década de 1930, por Gilberto Freyre (1933).

Ao destacar as contribuições positivas do africano e do ameríndio para a cultura brasileira, este autor subverteu as premissas racistas do pensamento social do fim do século XIX e início do século XX, pautado no chamado racismo científico ou biológico. Simultaneamente, a ênfase dada por Freyre na flexibilidade cultural do colonizador

português e no avançado grau de mistura racial da população do país o levou a formular a noção de democracia racial. A consequência implícita dessa ideia é a ausência de preconceito e discriminação raciais (HASENBALG, 1982)

Não foi por acaso que Lélia ressaltou em diversas ocasiões a importância de estudiosos como Florestan Fernandes e Carlos Hasenbalg para sustentar as ações do movimento negro. Em parceria com Carlos Hasenbalg, Lélia escreveu o livro “Lugar de Negro” (1982), no qual trabalha o contexto, os objetivos e as causas de formação do movimento negro. Já Hasenbalg discorre sobre os estudos de relações raciais nos Estados Unidos e no Brasil. No final da obra, há um estudo sobre a representação do negro na publicidade.

Além de escrever e debater com a academia, esses intelectuais negros também protestaram nas ruas contra o discurso oficial do Estado. Sabiam que aquele não era o momento de apenas escrever ou falar, mas, sobretudo, de dar visibilidade às reivindicações negras. Assim, a partir de 1978 e durante toda a década seguinte, o Brasil experimentou uma onda de protestos negros.

A criação de núcleos e coletivos femininos contemporâneos com fins políticos ocorreu no interior do movimento negro no final dos anos 1970. No entanto, as ativistas eram unânimes em ressaltar a postura e o comportamento machista de seus companheiros militantes. Nos espaços coletivos, os homens agiam de modo autoritário, controlavam as falas das mulheres, faziam ameaças verbais e dominavam as estruturas decisórias.

Ademais, o comportamento na vida privada e íntima dos militantes às vezes contrariava os discursos libertários realizados em espaços públicos. Um exemplo disto é como tais homens escolhiam se casarem com mulheres brancas. Por mais que o movimento buscasse afirmar a estética negra, valorizando as relações intrarraciais, ainda permanecia o ideal estético do “branco belo”. Embora as mulheres negras fossem companheiras e colaboradoras de luta, a mulher branca tinha forte presença no imaginário masculino negro.

Havia, portanto, muito conflito por conta da discrepância entre o discurso e a prática exercida no dia a dia. Isso só reafirma a opressão imposta às mulheres negras tanto nos espaços da casa quanto na divisão do trabalho. Além de cuidar da família e dos afazeres domésticos, muitas vezes elas trabalhavam fora desempenhando funções manuais mal remuneradas. Poucas foram as militantes do movimento negro, inclusive as que tinham ensino superior e/ou eram profissionais liberais, que chegaram a alcançar uma posição econômica condizente com seu status educacional. No caso das mulheres

casadas, a jornada de trabalho era bem maior, uma vez que também era preciso cuidar dos filhos.

Apesar de criar com sua irmã e sua mãe o sobrinho Rubens, Lélia não tinha filhos biológicos nem era casada quando assumiu posições importantes no movimento negro. No entanto, era a mais velha do grupo e já tinha um currículo profissional de prestígio. Mesmo sem ter atuado nas primeiras reuniões das mulheres negras cariocas do movimento negro, que aconteceram na Cândido Mendes por volta dos anos de 1973 e 1974 (VIANA, 2006), a pesquisadora foi recebida pelas ativistas com grande respeito e admiração. Logo que tomou conhecimento da organização e das reuniões femininas, tratou de registrar a luta dessas mulheres em seus escritos e palestras, escrevendo sobre o processo de configuração dos coletivos.

Um suporte importante para o fortalecimento desse espaço veio da então vereadora carioca Benedita da Silva, que mobilizou os recursos necessários para a realização de eventos e encontros de mulheres negras, com especial destaque para os Seminários de Mulheres de Favela e Periferia, que marcaram também o aparecimento do Coletivo de Mulheres de Favela e Periferia (GONZALEZ, 1985; VIANA, 2006).

É curioso notar que para uma intelectual como Gonzalez não bastava trabalhar teoricamente certos conceitos e pesquisas, era preciso também intervenção social, na qual se pudessem operá-los numa experiência de transformação do "mundo da vida"⁵, para utilizar a expressão do filósofo Habermas. Nesse universo, Lélia foi cada vez mais se consolidando como uma pensadora da práxis política e das possibilidades de rompimento com as estruturas de desigualdade e opressão de ordem econômica social e cultural.

Mesmo sem ter sido pioneira no discurso a respeito das condições específicas de exploração e subordinação a que eram submetidas as mulheres negras, Gonzalez foi uma das ativistas que mais debateram o assunto, dedicando boa parte da sua vida intelectual a construir um pensamento crítico que explicasse as causas socioculturais e econômicas que criavam um contexto de desigualdade de raça, sexo e classe.

Lélia e muitas outras militantes do movimento feminista negro entendiam a complexidade dessas intersecções de opressão, onde as atitudes de muitos homens negros também são fruto de machismo e racismo internalizados, ao quererem se afastar da

⁵ O termo também está ligado à interpretação sociológica do filósofo Jurgen Habermas, como sendo a esfera privada onde os sujeitos chegam a um entendimento sobre as outras esferas do sistema social através do processo comunicativo.

estética e das pautas de mulheres negras. A construção de gênero do homem negro está também pautada pela sua intersecção com raça (e classe), o que faz com que sua experiência enquanto “homem negro” se diferencie daquela do “homem branco”, e em muitos aspectos, e esteja subjugada à posição que a “mulher branca” ocupa na sociedade, não exercendo sua dominância ao se tratar de uma perspectiva econômica, por exemplo. “Assim, a reafirmação e o exercício de sua masculinidade, na perspectiva da sociedade ocidental branca, em última instância, ocorrerão pela opressão da mulher negra” (CARDOSO, 2014, p. 969).

A construção do gênero masculino pela ótica da raça torna o negro desempregado (aquele que não consegue prover para si próprio e para a sua família) um “vagabundo”, “desqualificado” e “improdutivo”, e ao invés de ele ser percebido enquanto “atleta sexual”, torna-se o estuprador em potencial (BAIRROS, 1999). Já no movimento feminista que existia no Brasil da época (o branco) as intersecções de raça e classe diferenciavam a forma como as mulheres negras eram tratadas dentro do movimento. Lélia e demais integrantes do movimento feminista negro tinham uma crítica ainda mais forte nesse aspecto.

Havia um estereótipo com relação a essas mulheres, eram ditas como agressivas e “criadoras de caso”, já que era impossível “dialogar” com elas. Lélia rebatia esses comentários enfatizando que enquanto o movimento como um todo não levasse a sério as pautas das mulheres negras ela continuaria sendo uma “criadora de caso” (GONZALEZ, 1991). É inegável que o movimento feminista esteve à frente de muitas conquistas que foram importantes para todas as mulheres, e seu papel foi propulsor da discussão da homossexualidade a partir do debate sobre sexualidade em geral.

Todavia as pautas principais que esse movimento articulava demonstravam que o seu conceito de mulher universal englobava apenas a mulher branca acadêmica de classe média. Defendiam o direito de não serem repreendidas sexualmente (enquanto as mulheres negras eram hipersexualizadas), de poderem ter direito à educação (sendo que ainda assim, poucas mulheres negras puderam usufruir dessa conquista) e um ponto em específico que expressava muito bem como os recortes de raça e classe impediam o movimento de avançar como um todo: o direito ao trabalho. Mulheres negras sempre tiveram a obrigação, ao invés do direito, de trabalhar, e dentre os muitos cargos que ocupavam estava o da empregada doméstica, o que as coloca numa situação de sujeição, de dependência das famílias de classe média branca.

A importância de Lélia Gonzalez na produção de um discurso crítico sobre a posição subalterna da mulher negra na sociedade brasileira é consenso no interior do movimento feminista e negro em todo o país. Em São Paulo, ativistas e intelectuais que posteriormente formaram coletivos e organizações de mulheres negras foram influenciadas por ela, como é o caso de Sueli Carneiro.

Luiza Bairros, outra ativista que foi influenciada por Lélia, fala que a conheceu assim que ingressou no Movimento Negro Unificado da Bahia, o qual Gonzalez ajudou a construir por meio de cursos de formação e de articulação política. Anos depois da morte de Lélia, Bairros escreveu sobre o importante papel da intelectual na inscrição de novas representações no ativismo político no final dos anos 1970:

Quando a maioria das militantes do MNU ainda não tinha uma elaboração mais aprofundada sobre a mulher negra, era Lélia que servia como nossa porta-voz contra o sexismo que ameaçava subordinar a participação de mulheres no interior do MNU e o racismo que impedia nossa inserção plena no movimento de mulheres (BAIRROS, 1999, p. 348).

A questão apontada por Bairros revela, de forma mais ampla, o significado do discurso de Lélia Gonzalez e a força de sua crítica, que extrapolava o Movimento Negro Unificado e as esferas de atuação do feminismo brasileiro daquele período. A participação de Lélia em movimentos sociais e culturais certamente foi decisiva para a formação de sua identidade pessoal e de seu pensamento. Do feminismo ela absorveu a produção teórica acerca das desigualdades entre homens e mulheres.

Não se sabe ao certo quando Lélia se envolveu no movimento feminista, nem quais foram as mulheres que a introduziram diretamente nele. Porém tudo indica que quando ingressou no movimento feminista nacional, ela já era conhecida por suas palestras sobre a mulher negra e por seus predicados intelectuais e pragmáticos.

Lélia escreveu em 1982 um artigo no livro “O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual”, no qual várias intelectuais proeminentes tratam da condição feminina na sociedade contemporânea. Seu texto visava exatamente analisar a situação da mulher negra na sociedade brasileira, considerando a cultura patriarcal e as formas de dominação racial exercidas não apenas pelos homens, mas também pelas mulheres brancas.

Isso faz com que se pense que o envolvimento de Lélia com o feminismo ocorreu tanto pela práxis política das mulheres negras no interior das organizações do movimento negro, quanto pela sua participação no Instituto de Pesquisa das Culturas Negras-IPCN e no MNU e principal mente, por sua experiência em organizar o coletivo Nzinga.

No entanto, antes ingressar no movimento social, Lélia já trazia uma bagagem de formação baseada em leitura das intelectuais francesas, com destaque para Simone de Beauvoir. Das feministas brasileiras, lia Rose Marie Muraro e Heleieth Saffioti. Seu contato com o movimento feminista mais intelectualizado se aprofundou no início da década de 1980, ocasião em que integrou o conselho do jornal *Mulherio*⁶, produção financiada pela Fundação Ford e sediada na Fundação Carlos Chagas, na capital paulista.

Os artigos publicados de Lélia no jornal *Mulherio* se diferenciavam por abordar também a questão racial. Além de existir um forte e inegável sexismo na sociedade brasileira, havia preconceitos e desigualdades entre "raças". A mulher negra sofria, assim dizer, duplamente: por ser mulher e por ser negra.

Para Lélia, os efeitos das desigualdades raciais são muito mais contundentes que os da desigualdade sexual" (1981, p. 8). De modo que o feminismo precisava compreender que a raça também constituía um forte elemento de exclusão. Na realidade, Lélia chamava atenção para o fato de que as próprias mulheres brancas, que tanto lutavam contra a opressão, eram também opressoras, pois mantinham, de certo modo, as desigualdades de raça na sociedade brasileira.

O movimento negro contemporâneo tem raízes na esquerda brasileira surgida durante o regime militar (GONZALEZ, 1982a apud HANCHARD, 2001). foi da Convergência Socialista⁷ que surgiu no início da luta contra o racismo, que mais tarde faria parte da fundação do Movimento Negro Unificado. Muitos líderes do MNU pertenceram a partidos políticos. Com Lélia não foi diferente: após uma passagem rápida pela Convergência Socialista (O PASQUIM, 1986), participou da formação do Partido dos Trabalhadores (PT), onde se inseriu na coordenação executiva.

No caso de Lélia, os deslocamentos entre espaços sociais distintos, tanto em suas viagens pelo território nacional quanto pelo que denominamos atualmente Atlântico

⁶ *Mulherio* foi um periódico de mulheres intelectuais que circulou durante quase toda a década de 1980.

⁷ A Convergência Socialista foi uma das correntes políticas que formaram o Partido dos Trabalhadores (PT). No início da década de 1990 parte desse grupo se desligou do PT e fundou o Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados (PSTU) (Ratts; Rios, 2010, p. 113).

Negro (o espaço triangular entre Américas, Caribe, Europa e África), constituem a geografia dessa mulher negra diaspórica, inquieta. Uma mulher fora de lugar. Ou, mais precisamente, fora do lugar social destinado à mulher negra nas sociedades americanas (ou amefricanas) de passado escravista: o da escravizada, subalternizada, trabalhadora inferiorizada. Lélia não apenas rompeu com esse lugar, mas lutou para que as mulheres negras fizessem sem ele.

Lélia Gonzalez não apenas observou e refletiu sobre o novo conceito. Ao inventar o termo amefricana, ela constrói essa diáspora africana e se torna parte dela. No entanto, a pesquisadora leva em consideração toda a trajetória dentro da militância, levando em conta aspectos positivos e negativos.

A entrega necessária ao trabalho e à atuação política, envolvia sacrifício pessoal, narcisismo, cobrança exagerada de si mesma e do outro. Tal alerta de Lélia, sendo reflexo do que pensava para si mesma naquele momento, baseava-se no comportamento que ela observava nos companheiros de militância, que não tinham condições de vida asseguradas (casa, trabalho etc.).

Dedicavam-se pouco à vida pessoal e ainda tinham problemas de ordem física ou mental, como era o caso de Beatriz Nascimento que, segundo Lélia (1984, p. 43), "pagou muito caro por sua militância, por sua inserção em termos de movimento negro". Houve até casos de suicídio, como os cometidos por Eduardo Oliveira e Oliveira (1980) e Hamilton Cardoso (1999), amigos de Lélia e Beatriz. A amefricana queria alçar outros voos e consolidar seus pousos, equilibrando melhor a vida pessoal com a atuação pública. Todavia, não se tem conhecimento de nenhum outro deslocamento de Lélia até sua morte, ocorrida em 1994.

Os anos que se passaram entre 1974 e 1991 foram de intensa atividade docente, ativista e intelectual na trajetória de. Nos últimos tempos, porém, ela passou por um processo de reflexão pessoal que acrescido aos problemas de saúde, a fez diminuir o ritmo das atividades. Em sua última entrevista publicada, vemos uma Lélia que tinha o desejo reconstruir seu projeto pessoal após se dedicar intensamente a um projeto político. Para usar uma expressão dela, o preço pago parece ter sido alto demais.

Para uma figura pública de grande visibilidade e exuberância como Lélia, ver-se e ser vista fragilizada provocou reações diversas. Talvez nas entrelinhas, houvesse uma condenação sumária à uma mulher negra, livre, feminista. É conhecido o preconceito

contra as feministas, tratadas tanto como “libertinas” quanto “mal-amadas”, condenadas a um tipo específico de solidão, afetiva e social ao mesmo tempo.

Em um empenho de retomada de seus planos, Lélia Gonzalez iniciou um doutorado em Antropologia na Universidade de São Paulo, sendo este um “doutorado direto”, já que ainda não havia concluído o mestrado em Comunicação na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Isso demonstra sua vontade de continuar aprofundando seus estudos na interpretação da cultura brasileira ou, talvez, afro-brasileira.

Em 13 de junho de 1994, dois militantes negros cariocas foram assassinados ao sair de uma festa, sendo eles Hermógenes de Almeida e Reinaldo Guedes Miranda, assessores da então vereadora Jurema Batista. Hermógenes, que também era poeta e junto com Lélia, fez parte da assessoria da vereadora Benedita da Silva, tinha participado da comemoração de sua posse na PUC. Lélia foi ao velório dos rapazes e discursou na Câmara Municipal do Rio de Janeiro. Essa foi sua última aparição em público.

A pesquisadora como uma apreciadora de futebol e no sábado de 9 de julho negou-se a ver o jogo do Brasil contra a Holanda na copa que se realizava nos Estados Unidos, pois queria evitar emoções fortes. Preferiu recolher-se ao quarto e descansar. A partida das quartas de final aconteceu entre 16h30 e 18h30 no horário brasileiro, e o time verde e amarelo ganhou de 3X2 (Ratts; Rios, 2010, p. 154). No dia seguinte, Eliane (sobrinha da autora) percebeu que Lélia dormia mais que o normal e, ao entrar no quarto da tia, constatou que estava morta.

A morte de Lélia Gonzalez foi registrada e sentida por seus pares do movimento negro, do movimento feminista e de uma parte da esquerda intelectual brasileira. Pouco mais de seis meses depois, em janeiro de 1995, Beatriz Nascimento foi assassinada pelo marido de uma amiga que ela estava defendendo. Lélia e Beatriz deixavam um vazio e ao mesmo tempo se tornavam duas das principais referências de ativismo negro feminino. Era um ano fundamental para a ação pública do movimento negro brasileiro, em face dos 300 anos de comemoração da morte de Zumbi dos Palmares.

Autora, professora, pesquisadora, intelectual, militante. Lélia pertenceu ao meio popular e ao mundo acadêmico, aproximando-os sem nunca se fechar no espaço universitário. Transitou entre circuitos negros e brancos sem perder de vista seu horizonte racial, se reconhecendo e se autoafirmando.

Como dissemos, não vimos predestinação em sua trajetória. Ela não veio pronta, foi se construindo diariamente, fez-se, tornou-se. Lélia de Almeida saiu do "lugar de negro", tornou-se mulher negra, tornou-se Lélia Gonzalez, viajou por lugares negros, pensou, escreveu, falou e disse. E nós, aproximando-nos dela, vimos muito, imaginamos mais ainda, dissemos o que foi possível dizer. Esperamos que o pensamento e o discurso dela continuem explicando o mundo que se quer interpretar e transformar. (RATTS; RIOS, 2010, p. 156).

2.3 OS ESCRITOS DE GONZALEZ

Lélia Gonzales foi a intelectual pioneira nos questionamentos sobre o caráter racista e classista do feminismo hegemônico no Brasil, cujas ações negligenciavam as demandas e especificidades de mulheres afrodescendentes. A intelectual que foi influenciado por Frantz Fanon, defendia a descolonização do movimento feminista e, conseqüentemente, a criação de uma nova teoria a partir do “Feminismo Afrolatinoamericano”, que teriam como protagonistas mulheres negras e indígenas. O movimento negro e de mulheres afirmavam que apesar de existir apenas algumas exceções para entender a condição da mulher negra, poderia dizer que a dependência cultural era de grande influência para movimento de mulheres nesse país.

Lélia traz nas suas análises intersecções de raça, classe e sexo (gênero). Procura fazer submergir as desigualdades de gênero que colocam as mulheres e homens negros em dimensões sociais diferentes das mulheres e homens brancos. Apesar de não trazer a dimensão de gênero com essa nomenclatura, é na sua correlação analítica dos eixos de opressão raça, sexo e classe, e como eles se articulam, que o trabalho de Lélia se torna pioneiro do que viria a ser chamado, uma década depois, de abordagem interseccional (RATTS e RIOS, 2010).

O dualismo, característico da modernidade, torna impossível pensar na interseccionalidade classe/raça/gênero/sexualidade, como é a perspectiva de mulheres negras e periféricas. A intersecção entre “mulher” e “negro” revela a ausência das mulheres negras em vez da sua presença. Isso porque a lógica moderna constrói as categorias em termos homogêneos, atomizados, separáveis e constituídos dicotomicamente. Essa construção procede a partir da presença generalizada de dicotomias hierárquicas na lógica da modernidade e das instituições modernas. Cada

categoria homogênea, separável e atomizada se caracteriza em referência ao membro superior da dicotomia.

Assim, o termo “mulher” refere-se a mulheres brancas; “negro” refere-se a homens negros, etc. A interseccionalidade é importante inclusive quando elaborada conjuntamente com a colonialidade de gênero, porque explicita a falha das instituições em incluir discriminação ou opressão contra mulheres de cor, sendo essa lacuna a razão da sua criação enquanto ferramenta de análise. Mas cabe aqui entender a presença dessas mulheres negras enquanto seres simultaneamente oprimidos e resistentes.

O sistema pautado na diferença de gênero é hierárquico e racialmente diferenciado, e é a diferenciação racial que lhes nega a humanidade (e, portanto, o gênero) às colonizadas. Logo, gênero deve ser lido enquanto uma imposição colonial (LUGONES, 2014a). Apesar de Lélia nunca utilizar o conceito “interseccionalidade” para se referir ao seu pensamento e questionamentos, constrói a partir das intersecções raça, classe, sexualidade (e gênero) articulada em suas relações de poder. Embora, através da perspectiva trazida por Andréa Gill e Thula Pires (2019), argumento que não somente a interseccionalidade está presente nos seus trabalhos, como também uma perspectiva imbricada das opressões (“*imbricated approaches*”), o que nos mostra novamente a decolonialidade enquanto projeto presente em suas escritas.

No entanto, a visão interseccional, apesar de revelar novas articulações da modernidade/colonialidade, é pensada a partir de identidades hegemônicas “fraturadas” típicas da modernidade e, por conseguinte, “incompletas”. Falar de gênero em uma perspectiva binária, em termos de homem/mulher, de raça em termos de branco/negro, de classe em termos de ricos/pobres, de capacitismo em termos de normais/deficientes, de sexualidade em termos de heterossexual/homossexual e assim por diante, pode servir como uma estratégia para pensar através de um melhor posicionamento intelectual e político, entretanto, de acordo com Audre Lorde, “as ferramentas do senhor nunca vão desmontar a casa-grande do senhor” (LORDE, 1983, apud GILL e PIRES, 2019, p. 284.).

Decolonizar se torna então o processo de pensar o mundo através de pluriversos, e através de existências que não se “encaixam” em lógicas binárias ou interseccionais, cujas categorias criadas na modernidade “não dão conta” de pensar a totalidade dessas identidades. São formas não modernas de ser e estar no mundo. Trazer perspectivas decoloniais de leitura e transformação do mundo significa estar atento à natureza estruturante e estrutural de raça, classe, sexualidade, gênero, entre outras categorizações

da humanidade, para além dos processos de subjetivação e consequentes inclusões/exclusões. É ver o mundo de novo (GILL e PIRES, 2019).

Partindo da subversão do binarismo e da superação da interseccionalidade enquanto formadora única das identidades subalternas, trago o entendimento da perspectiva imbricada. A pesquisadora feminista afro-dominicana Ochy Curiel (2016) define o conceito e o método contrastando com Crenshaw (1993). Para a pesquisadora compreender a imbricação das opressões não é colocar categorias que compõem uma soma de experiências, ou uma intersecção de categorias analíticas. Trata-se de compreender como essas categorias atravessaram historicamente nossa região, do colonialismo à colonialidade contemporânea, e como se expressaram em certos sujeitos que não tiveram privilégios de raça, classe, gênero e sexualidade, como é o caso dos negros, indígenas e camponesas da região (CURIEL, 2016, apud GILL e PIRES, 2019, p. 292, tradução nossa).

A política de identidade que foi necessária enquanto reivindicação política também tem suas demarcações e seus limites. Categorias como mulheres, negras, indígenas, lésbicas, gays, trans, nos servem apenas para articulação política; não podem ser fins em si mesmos (CURIEL, 2014, apud GILL e PIRES, 2019). Ao trabalhar com a categoria de “pluriverso”, a interação que temos com o subalterno é pautada por essas “fraturas” identitárias que falham em entender verdadeiramente quem está fora da lógica absoluta da modernidade, dado o limite da linguagem enquanto formadora da consciência. Tais categorias como classe, gênero, etnia, raça, colonizado ou indígena servem enquanto marcadores de opressão e denúncia, mas não trazem em si toda a complexidade dessas dinâmicas. Precisamos de uma política de transformação que vá além do posicionamento da política de identidade para dar conta dos efeitos das violências perpetuadas por situações e políticas locais (CURIEL, 2014, apud GILL e PIRES, 2019).

Nesse momento cabe ressaltar acerca da leitura entre interseccionalidade e perspectiva decolonial (pautada na colonialidade de gênero). A princípio pode parecer que exista uma incompatibilidade entre as leituras interseccionais e imbricadas. Esse posicionamento é trazido inclusive por Lugones (2014b). Segundo a autora, Kimberlé Crenshaw (1991), feminista negra estadunidense responsável por cunhar o termo interseccionalidade, entende raça e gênero como categorias de opressão nos termos lógicos assumidos na corrente hegemônica dominante: como logicamente separados um do outro. Como já vimos, a separação de categorias é criticada por Lugones, que as vê

enquanto resquícios de uma leitura ocidental e hegemônica de mundo (LUGONES, 2014b, apud VELEZ, 2019).

Quando se coloca a “questão da interseccionalidade” para a teorização e práxis feministas, pensadoras como Kimberlé Crenshaw e Patricia Hill Collins desvendam os pressupostos essencializantes e universalizantes que estão no cerne de categorias como “mulher” e “raça”. Levando em conta o trabalho de Crenshaw (1991) como representativo de teorias de interseccionalidade de maneira mais geral, Lugones (2014b) argumenta que a implicação linguística de falar de categorias de opressão enquanto “interseções” ou “entrelaçamentos” é a suposição de que categorias como raça e gênero são separáveis, mesmo que apenas para efeitos de uma análise conceptual. Isso é violento, pensa Lugones (2008), porque ao permanecer dentro da lógica da “corrente hegemônica dominante”, as categorias de opressão são deixadas intactas ao invés de interrompidas. (LUGONES, 2014b apud VELEZ, 2019).

No entanto, argumento que, contrariamente à forma como Lugones (2014b) percebe a interseccionalidade, esta ferramenta metodológica de leitura de mundo foi pensada para reconciliar entendimentos aparentemente não complementares da opressão dentro dos sistemas dinâmicos de poder que os produzem. É precisamente esse movimento que eu quero sugerir que é subestimado (porém não incorreto) na crítica linguística de Lugones da interseccionalidade.

Muitas pesquisadoras do movimento feminista negro, mulheres chicanas e de cor, vêm atuando como forasteiras de dentro (*outsider within*⁸), reinventando definições, delimitando lugares sociais para melhor se posicionarem, como forma de realizarem a autodefinição. Gloria Anzaldúa, por exemplo, toma como base suas próprias experiências como cidadã norte-americana descendente de mexicanos, criada em uma região fronteiriça entre o México e os EUA, sendo lésbica e feminista, para investigar a opressão de gênero patriarcal das duas sociedades. Pelas suas experiências, ela enxerga e analisa o mundo, tendo uma narrativa subversiva, na medida em que confronta a produção de conhecimento do paradigma dominante através do texto autobiográfico e subversiva na linguagem, pois recorre ao inglês, ao espanhol e suas variações regionais e a expressões do *nahuatl*⁹, para registrar suas ideias.

⁸ No livro *Pensamento Feminista Negro* (1990), da Patricia Hill Collins, é discutido sobre o lugar social da mulher negra em diversas áreas da sociedade. Durante o livro, a autora nos ensina a aprender com *outsider within* (forasteira de dentro), lugar social ocupado por mulheres negras quando elas são aceitas a partir de algumas condições.

⁹ *Nahuatl* é considerado por muitos mexicanos como a língua do antigo México. O *Nahuatl* ainda era a

Assim como Anzaldúa, Gonzales também confronta o paradigma dominante e, em alguns textos, recorre a uma linguagem considerada fora do modelo estabelecido para a produção textual acadêmica, ou seja, sem obediência às exigências e às regras da gramática normativa, mas que, no entanto, reflete o legado linguístico de culturas escravizadas. Assim, a pesquisadora, por vezes, mistura, enreda o português com elementos linguísticos africanos, em uma tentativa política de evidenciar o preconceito racial existente na própria definição da língua materna brasileira.

Além de contestar e se opor a alguns discursos da filósofa francesa, Lélia Gonzalez confrontou também a linguagem acadêmica e a gramática normativa por entender que a maioria de seus irmãos e irmãs de cor possuíam pouco ou nenhum acesso à educação formal. Interessava a ela produzir textos de fácil compreensão de modo a educar e conscientizar o maior número de pessoas possíveis. Por diversas vezes, em seus textos, encontramos o que a teórica nomeou de “pretuguês”, que nada mais é do que a marca da africanização do português falado no Brasil.

Sua luta na tentativa de construir novas epistemologias que contrapunham as bases teóricas de origem branco europeia, valoriza o legado histórico-cultural dos povos da América Latina e do Caribe, possibilitando assim, a construção da categoria “Amefricanidade”. Tal conceito nasceu do trânsito de Lélia pelos países da América Latina e Caribe, o que permitiu que a intelectual diáspórica percebesse que muitos traços culturais presentes nos países latino-americanos e caribenhos também se faziam presentes no Brasil. A intelectual pontuou sobre a linguagem vista em tais países que conheceu:

Sobre esse encontro, Lélia Gonzalez pontuou: O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (...). Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalçado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura popular, folclore nacional”, etc, que minimizam a contribuição negra (GONZALEZ, 2018, p. 322).

Por seguindo essa perspectiva de pensar a partir de outros mundos que não o euro-americano que é proposto ler e refletir a categoria de amefricanidade de Lélia Gonzalez, que nos coloca a construir uma consciência e uma dinâmica cultural a partir das experiências de resistência e organização livre dos povos das Américas. Apesar de a

língua falada em boa parte do Vale do México no final do período colonial (1521-1821).

pesquisadora realizar a reflexão a partir principalmente da questão do racismo e sexismo em relação aos povos negros escravizados nas Américas, acredito ser possível fazer as aproximações teóricas/práticas da categoria que ela propõe para analisar as desigualdades vivenciadas pelas populações indígenas, pois o racismo na América Latina constitui-se como uma estratégia utilizada pelos países europeus para consolidar a exploração/opressão nas regiões colonizadas dos povos não-brancos.

Através desta perspectiva construída pela pesquisadora, as mulheres africanas são sujeitos ativos das suas próprias histórias, deixando como legado a experiência de enfrentamento da matriz de poder colonizador. Portanto, a categoria africanidade, mais que um indicador a experiência comum com a escravidão, a dominação e a exploração, tem na resistência sua centralidade (CARDOSO, 2014). Essa convergência baseada na recusa de tal opressão, ou na resistência à opressão, ao invés da ferida vivida pelo subalterno caracteriza justamente o “pensamento outro”, só pode ser vivida em sua totalidade fora da estrutura de poder que existe dentro da narrativa da modernidade universal e absoluta.

Essa categoria surge no contexto tanto da diáspora negra quanto do extermínio da população indígena das Américas e recupera as histórias de luta e resistência dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. Tem por objetivo pensar “desde dentro” as culturas indígenas e africanas ao invés de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu (CARDOSO, 2014, p. 37). Sendo assim, a categoria desenvolvida por Lélia Gonzalez, mais do que um instrumento de análise constitui uma formulação teórico-política feminista negra decolonial de agenciamento.

Isso contribui para a construção de outro projeto civilizatório, referenciado em diferentes epistemes em oposição ao projeto global desumanizador vigente. Muitas abordagens decoloniais buscam repensar esse campo de (im)possibilidades desde a constituição moderna/colonial de nosso mundo, situando-nos em relação à formação histórica do continente de Abya Yala, e nossa posição geopolítica dentro do projeto colonial de modernidade e seus modos de produção de conhecimento. Nesse sentido, mais do que uma categoria geográfica ou linguística, a contribuição da categoria político-cultural de africanidade é pensar uma “unidade específica”, com todas as suas aparentes contradições (GONZALEZ, 1988b).

Desse modo, Lélia propôs um conceito para recuperar os processos de resistência ao aparato colonial e as epistemes elaboradas pelos grupos originários das “periferias do

saber” (SANTOS, 2009), que seria possível através do estabelecimento de diálogos interdisciplinares a respeito do racismo, colonialismo, imperialismo e seus impactos no Hemisfério Sul. O pensamento de Gonzalez foi construído a partir do contato com homens e mulheres de outras localidades, como dizem os autores Alex Ratts e Flávia Rios na obra “Lélia Gonzalez”, contatos que possibilitaram deslocamentos e abriram horizontes teóricos e políticos.

Gonzalez foi uma intelectual diaspórica, com um pensamento erigido por meio de trocas afetivas e culturais, ao longo do chamado Atlântico Negro, com intelectuais, amigos e ativistas da América do Norte, Caribe e África Atlântica” Desse diálogo com várias(os) autoras(es), realizava a “política de tradução de teorias” para desenvolver um pensamento globalizado e transnacional, voltado não só para explicar como se formou nas Américas uma matriz de dominação sustentada pelo racismo, mas, principalmente, para intervir e transformar essa realidade a partir de sua compreensão. A política de tradução de teorias, como explica Sonia Alvarez (2009, p. 743):

... explora como discursos e práticas feministas viajam por uma variedade de lugares e direções e acabam se tornando paradigmas interpretativos para a leitura/ escrita de questões de classe, gênero, sexualidade, migração, saúde, cidadania, política e circulação de identidades e textos.

A tradução de teorias é uma metáfora para descrever como o deslocamento das ideias está profundamente imerso em questões mais amplas de globalização. A política é construída através do tráfico de teorias e práticas feministas, atravessando fronteiras geopolíticas e disciplinares. É o ir e vir de “...insights dos feminismos de latinas, de mulheres de cor e do feminismo pós-colonial do norte das Américas para as nossas análises de teorias, práticas, culturas e políticas do Sul, e vice-versa”. Pode-se entendê-la, também, como uma simbologia de transgressão das imposições e regras da colonialidade do poder¹⁰, com suas fronteiras fortemente erigidas, mantendo afastados dos países do norte imigrantes indesejados, os não brancos do Sul. A política de tradução trafica sonhos, rejeitando, intencionalmente, a existência das fronteiras, com o objetivo político e teórico de elaborar epistemologias e alianças políticas feministas, antirracistas e pós coloniais/pós ocidentais.

¹⁰ Definindo colonialidade como uma matriz mundial de dominação (patrón mundial de dominación) dentro do modelo capitalista, fundada pela classificação racial e étnica da humanidade, Aníbal Quijano diz que a matriz de poder colonial é um princípio organizador e afeta as múltiplas dimensões da vida social, desde a sexualidade, a autoridade, as relações de gênero, instituições, o trabalho, as organizações políticas, estendendo-se à subjetividade e às estruturas de conhecimento (QUIJANO, 1992).

Sendo Frantz Fanon uma das referências principais e influência as ideias, Lélia Gonzalez procurou similaridades nos diversos contextos da diáspora negra de forma a desenvolver explicações em comum para abordar o racismo, bem como recuperar as estratégias de resistência e luta das mulheres negras e indígenas, visando seu registro como protagonistas e sujeitos históricos. Um dos principais traços do pensamento de Fanon, que identifiquei na obra de Lélia, diz respeito à abordagem dos danos psicológicos causados pela relação de dominação/exploração entre colonizador e colonizado.

Segundo Frantz Fanon, o colonialismo produziu a chamada inferioridade do colonizado que, uma vez derrotado e dominado, acaba por aceitar e internalizar essa ideia. O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, pois, através da difusão ideológica da suposta superioridade do colonizador, sua ação é vista como benefício, e não como violência, o que resultou na alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado, o primeiro retratado como herdeiro legítimo de valores civilizatórios universalistas e o segundo, como selvagem e primitivo, despossuído de legado merecedor de ser transmitido.

As ideias de Fanon sobre racismo, assimilação e alienação foram importantes para as reflexões de Lélia Gonzalez acerca da chamada democracia racial brasileira, um dos principais alvos das ações e críticas do movimento negro, nos anos 1980, através da denúncia do quanto era falaciosa tal democracia, resumindo-se, na verdade, “em um dos mais eficazes mitos de dominação”. Segundo Lélia Gonzalez, o racismo pode apresentar taticamente duas formas para manter a exploração/opressão: o racismo aberto e o racismo disfarçado. A primeira forma é encontrada, principalmente, nos países de origem anglo-saxônica, e a segunda predomina nas sociedades de origem latina.

No racismo disfarçado, prevalecem as teorias da miscigenação, da assimilação e da democracia racial, e essa forma de se manifestar, afirma, ao pensar o Brasil, impede a “consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis, pois a crença historicamente construída sobre a miscigenação criou o mito da inexistência do racismo em nosso país. No racismo latino-americano, continua Lélia Gonzalez, a alienação é alimentada através da ideologia do branqueamento cuja eficácia está nos efeitos que produz: o desejo de embranquecer é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura.

Lélia Gonzalez nos anos de 1980 traz à tona o termo Amefricanidade, que se insere na perspectiva pós-colonial, surge no contexto traçado tanto pela diáspora negra quanto pelo extermínio da população indígena das Américas e recupera as histórias de resistência

e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. A partir das resistências, como mecanismos estratégicos de visibilidade da história desses grupos, tem por objetivo pensar desde dentro as culturas indígenas e africanas e, assim, afastar-se cada vez mais de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu. Na verdade, a proposta de Lélia Gonzalez é epistemológica, pois, do ponto de vista da amefricanidade, propõe a abordagem interligada do racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos.

Identificar, no pensamento de Lélia, aproximação com a “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano, e a “colonialidade de gênero”, de María Lugones, revelando a atualidade de suas ideias. Estruturada em abordagem mais holística, Lélia Gonzalez pensa as mulheres negras da diáspora e aponta para algumas questões que se pode tomar como formadoras de um feminismo negro, aqui retomadas, visando contribuir para o debate, inclusive, do feminismo latino-americano. Início pelo destaque concedido ao contexto histórico-cultural das Américas.

Segundo Gonzalez, a presença da latinidade no Novo Mundo foi inexistente: a preponderância se deu com elementos ameríndios e africanos e, por isto, defendia uma América Ladina. Para a autora, todos os brasileiros são ladinoamefricanos, e não somente os negros; a negação da presença afro-ameríndia seria decorrente do racismo. Como instrumento metodológico para interpretar o processo de formação das sociedades americanas, Gonzalez se utiliza de uma categoria explicativa oriunda da Psicanálise – denegação –, assinalando: “enquanto denegação dessa ladinoamefricanidade, o racismo se volta justamente contra aqueles que, do ponto de vista étnico, são os testemunhos vivos da mesma, tentando tirá-los de cena, apagá-los do mapa” (GONZALEZ, 1988a, p. 73).

Ao expor como a classificação racial foi a estrutura de sustentação do colonialismo clássico e das sociedades que vieram a formar a chamada América Latina, retoma a história e o modelo rigidamente hierarquizado das sociedades ibéricas, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado, para descrever como as sociedades americanas se pensaram a partir das ideologias de classificação social racial e sexual, dizendo:

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. [...] o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negroafricana. A África é o continente ‘obscuro’, sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua ‘natureza sub-humana’, a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada ‘natural’ (GONZALEZ, 1988a, p. 77).

Criticando a ciência moderna como padrão exclusivo para a produção do conhecimento, vê a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população, uma vez que o modelo valorizado e universal é branco. Disto decorre que a explicação epistemológica eurocêntrica conferiu ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do conhecimento válido, estruturando-o como dominante, e inviabilizando, assim, outras experiências do conhecimento. Segundo a autora, o racismo se constituiu “como a ‘ciência’ da superioridade euro cristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação” (GONZALEZ, 1988a, p. 71). Como proposta contra hegemônica ao modelo exclusivo racista colonialista, apresenta a Amefricanidade:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA [...]. Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo (GONZALEZ, 1988a, p. 76-77).

A amefricanidade se refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial. Por isso, afirma Lélia Gonzalez, floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcaram a nossa presença no continente. A grande dificuldade está em falar sobre características comuns compartilhadas por formações políticas tão diferentes e, ao mesmo tempo, reivindicar a particularidade, a especificidade histórica, sem parecer estar enredada na contradição ou em explicações essencialistas. Para Avtar Brah, isso é possível, desde que o viés essencialista do universalismo seja excluído, isto é, desde que

ele seja entendido como produto histórico, como característica comum derivada de uma experiência histórica variável e como tal sujeita a mudança histórica. Assim se reconhece as características comuns, através da acumulação de experiências similares (mas não idênticas) em diferentes contextos.

3. AS CONTRIBUIÇÕES DE LÉLIA GONZALEZ NA PRODUÇÃO DE PESQUISAS DE INTELLECTUAIS NEGRAS BRASILEIRAS.

Figura 5 - Lélia em uma foto que segundo a amiga Ana Maria Felipe, era um de seus retratos favoritos.



Fonte: Acervo pessoal de Ana Maria Felipe, [199-?].

A partir de um primeiro levantamento bibliográfico sobre a produção intelectual de mulheres negras brasileiras nos anos de 1980, houve a constatação da existência de amplo material produzido e a presença de pesquisadoras negras discutindo variados assuntos sobre a história, movimentos sociais e questões sobre discriminações e desigualdades vivenciadas por estas e outras mulheres negras na sociedade brasileira a partir de estudos históricos, sociológicos, políticos, antropológicos, literários, entre outros. Entre estas intelectuais negras, tem destaque nas pesquisadas realizadas as produções críticas de Lélia González, sobre o lugar da mulher negra na formação da sociedade brasileira e a maneira como questionam consagradas leituras de interpretação do Brasil. A escolha desta intelectual foi feita com base na sua importância política e histórica tanto no movimento negro como para o feminismo negro brasileiro.

A escolha de estudar a produção intelectual de Lélia Gonzalez consiste em suas contribuições e pioneirismo nos estudos das relações raciais e de gênero no Brasil. Os trabalhos de pesquisas atuais existentes sobre algumas dessas intelectuais negras tendem a pensar em suas trajetórias mais vinculadas aos movimentos negro e feminista do que como autoras do pensamento social brasileiro que produziram um giro teórico importante nas interpretações do Brasil. A produção de conhecimento e história feita por mulheres negras e de como a produção destas autoras possibilitou e ainda possibilita em pesquisas atuais tecer críticas fundamentais sobre as visões consagradas de interpretação do Brasil.

Essa crítica situada e posicionada possibilita construir outros caminhos teóricos e metodológicos, trazendo para o primeiro plano a condição das mulheres negras e pobres ao longo da história, no ambiente familiar e no âmbito do trabalho contemporâneo. Isso significa abordar de outra forma o nosso passado colonial, antes interpretado fundamentalmente por homens brancos de classes médias e altas. Para estas autoras, a produção de conhecimento na academia brasileira se configura a partir de uma perspectiva hegemônica e branco-centrada, colocando os grupos socialmente marginalizados apenas como objetos de estudo e de subalternidade. Tais intelectuais negras apontam para a compreensão da história do país mais como fruto da diáspora de mulheres e homens africanos subjugados em um contexto de escravidão e colonização no território sul-americano do que das idealizações centradas nos imaginários da "cordialidade", "mestiçagem" e da "democracia racial" efetivadas pela agência do colonizador português, presentes nas interpretações clássicas de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr.

Mulheres negras podem deparar-se com um ajuste muito menor entre suas experiências pessoais e culturais e os elementos de paradigmas sociológicos em relação ao que os demais sociólogos enfrentam. Por um lado, mulheres negras que passam pelo longo processo de socialização da sociologia, que se inserem no padrão cultural da vida em grupo da sociologia, com certeza desejam adquirir as habilidades de pensamento do *insider* e agir de acordo com uma visão de mundo sociológica. Por outro lado, as realidades vivenciadas por mulheres negras, tanto antes do contato e depois da iniciação, podem dotá-las de "perspectivas e *insights* especiais, disponíveis para aquela categoria de *outsiders* que têm sido sistematicamente frustrados pelo sistema social" (Merton, 1972, pág. 29). Em resumo, suas lealdades como *outsiders* podem concorrer contra sua escolha do *status* pleno de *insiders*, e podem estar mais aptas a permanecerem *outsiders*

within

Na perspectiva das autoras trabalhadas nessa pesquisa, grande parte da intelectualidade acadêmica brasileira tinha a preocupação em construir uma ideia de identidade nacional e justificar a desigualdade racial no Brasil. Dessa forma, o debate das relações raciais no Brasil desde o final do século XIX e durante grande parte do século XX se constituiu a partir da criação de mitos e estereótipos em torno da inferioridade do homem e da mulher negra, inviabilidade de um país mestiço, tese do branqueamento, a fábula das três raças e o mito da democracia racial. Durante o século XX, a questão racial e de gênero no Brasil foi marcada pela dimensão da sexualidade pensada desde a ótica masculina, o que configurou a “mulata” como símbolo sexual desse país mestiço.

Na obra “Casa Grande & Senzala” (1933), Gilberto Freyre fala sobre a questão popular de herança colonial e bastante comum no imaginário masculino brasileiro: “branca para casar, negra para trabalhar e mulata para f*****”. A pesquisadora Ana Cláudia Lemos Pacheco (2008) demonstra em sua tese de doutorado como essa frase presente no imaginário social, representa uma herança da lógica escravista e como este foi constituído neste período, apontou a estrutura do sistema escravista e patriarcal que se constituiu no Brasil, não sob bases harmônicas como supôs Freyre, mas que a sexualidade-afetividade entre senhores de engenho e mulheres escravizadas estabeleceu um papel dentro das relações raciais e de gênero. A realidade cai sobre a não existência de uma relação de afeto entre brancos e negros na colônia, e sim, uma miscigenação “forçada” construída através da violência sexual, física e psicológica de mulheres negras.

A tese fundamental de Freyre é que, devido à ausência de mulheres brancas na empresa colonial fundamentalmente masculina, o povo brasileiro é formado a partir dos intercursos sexuais do colonizador português com mulheres de cor, primeiro as índias e depois as negras escravizadas, produzindo a positiva mestiçagem brasileira. O agente do processo é o colonizador branco e a mulher negra é principalmente recipiente dos desejos sexuais masculinos e da produção populacional de filhos ilegítimos e mestiços, ainda que o autor destaque o papel de mediação cultural das amas de leite na educação dos filhos do senhor. De fato, as mulheres, especialmente as negras, não são vistas como agentes desse processo colonial e nacional e são invisibilizadas em muitos relatos.

Apesar do extenso processo de socialização, pode ser mais difícil para mulheres afro-latino-americanas vivenciarem a conversão e começarem a pensar e a agir de acordo com a visão sociológica de mundo. De fato, desde que as gerações passadas

do *insiderism* de homens brancos têm moldado um ponto de vista sociológico que reflete as preocupações desse grupo, pode ser autodestrutivo para as mulheres negras o ato de abraçarem esse ponto de vista. Por exemplo, mulheres negras teriam de aceitar certas suposições fundamentais e auto depreciadoras: os homens brancos são mais dignos de estudo porque são mais plenamente humanos do que as outras pessoas, sendo esse pensamento de oposição dicotômico é natural e normal.

Consequentemente, mulheres negras são teriam de agir de acordo com o seu lugar em uma visão de mundo de homens brancos. Isso implica aceitar a própria subordinação ou arrepende-se do acidente de não ter nascido branca e do sexo masculino. Em suma, pode ser muito difícil para as mulheres negras aceitarem uma visão de mundo baseada na inferioridade das mulheres negras. Ângela Gilliam (1973, pág. 527) cita que “o papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance.” A “mãe preta” é um outro papel designado às mulheres negras, discutido por essas pensadoras. Sobre a figura boa da “ama negra” Lélia Gonzalez (1983, pág. 235) comenta: “nessa hora a gente é vista como figura boa e vira gente. Mas aí ele (Gilberto Freyre) começa a discutir sobre a diferença entre escravo (coisa) e negro (gente) prá chegar, de novo, a uma conclusão pessimista sobre ambos”.

Sobre as discussões em torno das relações de gênero, as intelectuais do feminismo negro brasileiro da década de 1980 – Lélia Gonzalez propôs uma crítica as discussões sobre o sexismo, buscando demonstrar como a imagem da mulher negra é construída dentro de outro lugar na estrutura social, diferente da mulher branca, devido a experiência histórica do racismo e os resquícios coloniais. As autoras introduzem assim uma crítica sobre as questões de gênero dentro de uma nova perspectiva epistemológica:

Sendo o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. 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. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. (GONZALEZ, 1993, pág. 234).

O debate introduzido por essas intelectuais tem como perspectiva crítica a experiência histórica do período colonial que permanece no imaginário social e se dissemina em todas as estruturas sociais de poder. Esta experiência de longa duração configura novas formas de opressão e exclusão social a partir das relações de gênero e de

raça no Brasil. Lélia Gonzalez, em seus trabalhos criticou fortemente a interpretação hegemônica sobre a sociedade brasileira que permeava as produções sociológicas, especificamente, Caio Prado Jr. e sua obra “A Formação do Brasil Contemporâneo” (1942), considerado um clássico do pensamento social brasileiro, apontando que:

Por essas e outras também, que dá vontade de rir quando a gente continua lendo o livro do “seu” Caio Prado Júnior (1976). Aquele trecho, que a gente reproduziu aqui, termina com uma nota de rodapé, onde ele reforça todas as babaquices que diz da gente, citando um autor francês em francês (só que a gente traduz). (GONZALEZ, 1983, pág. 231).

A nota de rodapé que Lélia Gonzalez se refere está relacionada com uma afirmação sobre o “amor na senzala” que não se realizou na colônia. A problemática sobre sexismo e racismo nessas autoras permitem tanto essa crítica contundente às interpretações clássicas sobre o Brasil, como também pensar a relação destes dois fenômenos com os mecanismos de produção desigual do conhecimento. No tocante ao racismo, Sueli Carneiro (2005), utiliza conceitos foucaultianos como biopoder e epistemicídio para propor um entendimento das práticas discursivas racistas no Brasil. A autora demonstra a existência de um contrato social que sela um acordo de exclusão social e subalternização dos negros, no qual o epistemicídio cumpre uma função estratégica de tecnologia do biopoder: Alia-se nesse processo de banimento social a exclusão das oportunidades educacionais, o principal ativo para a mobilidade social no país.

Este contrato social existente nesse processo de banimento social a exclusão das oportunidades educacionais, faz com que as mulheres negras vejam esse “pensar como de costume” sociológico como parcialmente organizado, claro e contraditório, fazendo com que estas questionem tais receitas existentes. No entanto, para elas, esse processo de questionamento pode ser mais agudo, pois o material com o qual se deparam - observações e interpretações sobre a sociedade humana influenciadas pelo homem branco *insider* - coloca a subjetividade do homem branco no centro da análise e arremessa a condição feminina de afro-latino-americana a uma posição à margem.

Permanecer na academia fazendo uma investigação científica também pode ser menos complicado para pesquisadores tradicionais do que para mulheres afro-latino-americanas. Diferentemente das mulheres negras, aprendizes do paradigma existente, nos quais a informação de *insider* e as experiências da sociologia são mais familiares, podem ser menos propensos a enxergar as suposições consideradas normais pelas ciências sociais

e podem ser mais inclinados a aplicarem sua criatividade à "ciência normal". Em outras palavras, a transição do *status* de estudante para o de praticante engajado em encontrar fatos significantes que os paradigmas sociológicos definem como importantes, encaixar os fatos às teorias existentes e aprofundar o próprio desenvolvimento paradigmático pode advir de forma mais suave para homens brancos de classe média do que para mulheres negras trabalhadoras.

Um grupo de mulheres tende a ser bem mais afetado pela falta de encaixe entre suas experiências e os paradigmas da própria sociologia. Além disso, as mulheres negras que apresentam uma forte base na cultura afro-latino-americana (por exemplo, as mulheres que reconhecem os valores da autodefinição e autoavaliação e que expressam um entendimento concreto de irmandade e maternidade) podem estar mais aptas a tomarem uma postura crítica frente a todo o empreendimento sociológico. Em resumo, onde sociólogos tradicionais veem a sociologia como "normal" e definem o seu papel como sendo o de aprofundar o conhecimento sobre um mundo normal com suposições avaliadas como certas, as *outsiders within* podem naturalmente enxergar as anomalias.

Nessa dinâmica, o aparelho acadêmico tem se constituído, de forma quase absoluta, para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual. É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e o sexismo provocam no cotidiano de pesquisadoras:

por existir a negação as mulheres negras da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio. (CARNEIRO, 2005, pág.97).

A produção de conhecimento hegemônica no Brasil está vinculada a um sistema de poder fundado no contrato racial no qual brancos ocupam majoritariamente todas as instâncias de poder da sociedade. Essa concepção entre racismo e epistemicídio permite estabelecer um diálogo frutífero com a teoria da colonialidade do poder de Aníbal Quijano. As relações sociais nas Américas foram produzidas a partir da concepção de raça como um discurso de poder colonial apresentado como diferenças e hierarquias naturais biologizadas. Nesse processo colonial foram produzidas socialmente novas identidades: índios, negros, brancos e mestiços:

E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p.117).

Com a expansão do colonialismo europeu a concepção de raça foi utilizada na América como uma maneira de legitimar as relações de dominação. É a partir desta concepção que historicamente os povos colonizados e suas culturas foram delegados a uma posição de inferioridade. O modo básico de classificação social universal da população mundial tornou a racialização dos povos como critério fundamental para sua distribuição, papéis na estrutura de poder da nova sociedade moderna e colonial. Porém, a raça não é a única categoria central dessa colonialidade do poder, o gênero é também um termo estruturante em um processo colonial comandado por homens e fundado no patriarcalismo. O debate advindo do movimento feminista negro ajuda a pensar melhor esta articulação entre raça e gênero como categorias configuradas na experiência colonial e produtoras de desigualdades epistêmicas.

As inúmeras anomalias comumente detectadas por mulheres negras acadêmicas é fruto direto de seu *status* de *outsider within* e podem ser centrais na modelagem que o pensamento feminista negro tem tomado até agora e dois tipos de anomalias são comumente apontados por pesquisadoras negras. Primeiramente, sociólogas negras reportam a omissão de fatos ou de observações sobre mulheres afro-americanas nos paradigmas sociológicos que encontram. Como observa Scott, "ao ler a literatura, pode-se facilmente desenvolver a impressão de que as mulheres negras nunca desempenharam nenhum papel na sociedade" (SCOTT, 1982, pág. 85). Em situações nas quais os homens brancos podem achar perfeitamente normal generalizar achados de estudos sobre homens brancos para outros grupos, mulheres negras são mais propensas a verem essa prática como problemática, como anomalia.

Similarmente, quando feministas brancas produzem generalizações sobre a "mulher", feministas negras rotineiramente perguntam "a que mulher você se refere?" Da mesma forma que Rollins (1985) se sentiu invisível na cozinha de seus empregadores, acadêmicas afro-americanas são constantemente atingidas por sua própria invisibilidade, tanto como sujeitos humanos plenos incluídos em fatos e observações sociológicos, quanto como praticantes da disciplina em si. Não deveria ser surpresa que muito do

pensamento feminista negro tem como objetivo contornar essa invisibilidade, ao apresentar análises de mulheres negras enquanto sujeitos humanos plenos. A pesquisa crescente que descreve o comportamento histórico e contemporâneo das mulheres negras como mães, trabalhadoras nas comunidades, professoras e trabalhadoras em geral, e as ideias das mulheres negras sobre si mesmas e suas oportunidades refletem um esforço para responder à omissão dos fatos sobre mulheres afro-latino-americanas.

A construção acadêmica negra posicionada, ativista e engajada, principalmente de nós jovens intelectuais negras e negros, priorizam a produção de trabalhos acadêmicos cujo centro são suas experiências. Sabemos, contudo, que essa produção não é vivenciada sem tensão no meio acadêmico. Portanto, existe um debate que desqualifica a produção acadêmica posicionada, referindo-se a ela como senso comum ou adjetivando-a como militância, já que possui um interesse, por isso mesmo supostamente menos científica, porque desafia o mito da neutralidade axiológica¹¹.

Usando como referência ao senso comum, Boaventura (1989), nos ajuda ao propor uma reconciliação entre ciência e senso comum. O autor mostra que o discurso científico moderno se estabeleceu a partir de uma ruptura com o senso comum, citando:

O senso comum é um “conhecimento” evidente que pensa o que existe tal como existe e cuja função é reconciliar a consciência comum consigo própria. É, pois, um pensamento necessariamente conservador e fixista. A ciência, para se constituir, tem de romper com estas evidências e com o “código de leitura” do real que elas constituem [...] (BOAVENTURA, 1989, p. 34).

Ainda de acordo com Boaventura:

O senso comum, enquanto conceito filosófico, surge no século XVIII e representa o combate ideológico da burguesia emergente contra o irracionalismo do *ancien régime* [...] Trata-se de um senso que se pretende natural, razoável, prudente, um senso que é burguês e que, por uma dupla implicação se converte em senso médio, em senso universal [...] (BOAVENTURA, 1989, p. 39).

Numa sociedade de classe, “[...] tal vocação não pode deixar de assumir um viés conservador e preconceituoso, que reconcilia a consciência com a injustiça, naturaliza as

¹¹ A neutralidade axiológica é um conceito do sociólogo Max Weber que afirma que existe quase sempre, o abandono dos valores pessoais é factível no âmbito científico. Em geral, seus argumentos giram em torno da ideia que cientista da cultura, utilizando-se, por sai vez, da interpretação é um atribuidor de significados.

desigualdades e mistifica o desejo de transformação” (BOAVENTURA, 1989, p. 39). Observem o que ocorre em nossa sociedade com relação à crença de oportunidades entre negros e brancos, para não falar do mito cambaleante, mas ainda resistente, da democracia racial. Contudo, não é exatamente de reprodutores desse senso comum de que somos acusados, pois estes são reproduzidos sob o rótulo de ciência. Nossas produções acadêmicas são desqualificadas como pressuposto de que recuperamos/inserimos/admitimos o senso comum dos movimentos sociais.

E sendo um contraponto dessa ciência “tradicional” endossada diariamente dentro da academia, que Lélia e outras pesquisadoras que reafirmam seu legado, lutam e constroem novas metodologias. É dentro dessa realidade múltipla que Gonzalez argumenta o pensar sobre ameafricanas, a amefrica ladina, e a necessidade de conceber uma nova forma de ciência com outros pontos de partida, referências, imagens e lógicas. A pesquisadora, com seus conceitos, promove um questionamento de quem são os sujeitos que dialogam com a ideia de feminismo clássico, quais são os sujeitos que se entrelaçam com a ideia de Brasil e quais são negados de se tornarem sujeitos a partir de um ideal construindo com olhares que ignoram as especificidades e a história cultural do país.

Pesquisadores como Dias, Souza e Henning (2021) chamam atenção para as possibilidades que o pensamento de Lélia Gonzalez nos traz a partir de questionamentos e a existência de novas perspectivas. É a partir dessa construção de novas concepções que os autores afirmam que a autora produz um novo modo pensar ao falar:

A negra epistemologia de Lélia Gonzalez, por sua vez, aponta para a limitação imposta pelas restrições das fronteiras disciplinares e transita no pensamento dia-crônico ao refletir sobre os processos sociais que caracterizaram as experiências de pessoas negras durante a escravidão, e assim, identificar as transformações e permanências nas relações sociais assimétricas no presente. Ao mesmo tempo, para repensar e construir outras narrativas sobre a história das experiências das pessoas negras no Brasil - para além meramente do sofrimento - abre-se espaço também para serem postas em relevo manifestações de criatividade e libertação, o que está também muito presente na abordagem de outras intelectuais negras raízes brasileiras. (DIAS, SOUZA E HENNING, 2021, p.95).

Portanto, podemos entender como Gonzalez não só identifica novos sujeitos, mas os traz em sua obra como seres ativos, complexos, e com potencialidades. Desse modo, Lélia entende a ameafricanas e a Amefrica Ladina como possibilidades de produções que oferecem uma mudança de entendimento essencial. A pesquisadora afirma que pensar

nesses novos termos é de suma importância pois “seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram em uma determinada parte do mundo” (2019, p.362-363).

Pensar na América Latina é exatamente entender os aspectos históricos que produzem a classe, a raça e o gênero, e suas peculiaridades, e a partir daí criar uma realidade na qual o processo histórico é reconhecido, e que leva a novas possibilidades não só de entendimento, mas também de transformação. Lélia Gonzalez compreende que há um empenho válido em se pensar a partir de uma América Latina, afirmando que o “[...] valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram em uma determinada parte do mundo” (GONZALEZ, 2020, p.362-363).

Pensar a partir desse conceito nos proporciona novas formas de entender a realidade, e ainda, de entender a partir de novos olhares e novas perspectivas. A pesquisadora chama atenção para a decorrência de se pensar em termos de uma americanidade: As implicações políticas e culturais da categoria de Americanidade (“*Americanity*”), são, de fato, democráticas. exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e insular).

Para além de seu caráter geográfico, a categoria de Americanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural e social. Pensar a partir do conceito de americanidades então nos permitiria a produzir novos entendimentos, que neles estariam inseridos mais que um processo geográfico da América, mas também um processo histórico-cultural, e sendo assim, produzir um conhecimento com mais referências para além da europeia. Sendo assim, poderíamos também reconhecer outros corpos para além do branco, e então, reconhecer mais mulheres, reconhecer mais pesquisadoras brasileiras. Consequentemente, tornando os movimentos mais democráticos, causando uma mudança significativa na sociedade.

Fica claro, então, a urgência de se pensar o Brasil a partir de novos cânones, de novos pontos de partida. E a partir daí, conceber também em novos feminismos que possam reverberar as questões das mulheres negras e ameríndias. Questionando as inferioridades criadas pelo processo racista colonial (GONZALEZ, 2020, p.140)

podemos atentar em novas formas e maneiras de ser mulher, e questionar o processo do que é delimitado público e privado, e do que é político. Assim, destacamos o que Lélia Gonzalez argumenta sobre a necessidade de se produzir um novo feminismo, um feminismo afro-latino-americano, que entende as especificidades do que é o Brasil, a sua colonização, as suas desigualdades e hierarquias.

Pensar o Brasil de Lélia Gonzalez nos faz ter um entendimento mais amplo da sociedade brasileira, dos processos que se mantêm, e nos ajuda a uma reflexão significativa do que é uma sociedade democrática. Construir um entendimento da sociedade brasileira pelo olhar pautado em uma base epistêmica em obras transformadoras se torna essencial, sendo a obra de Lélia Gonzalez um dos pilares para nos levar não só a um entendimento mais complexo, plural e completo das desigualdades. Isso também ajuda na montagem para criar possibilidades de superar as estruturas que engendram entendimentos que nos impedem de ter uma sociedade mais democrática.

A obra de Lélia se mostra então subversiva e instigante, e ao mesmo tempo que dilapida as estruturas da sociedade pautadas no racismo, e nas desigualdades de gênero e classe, nos traz um pensamento que semeia novas possibilidades a partir da defesa do debate político dessas questões. Muitas vezes é colocado como as análises realista e idealistas são distintas, no pensamento brasileiro Lélia isso é unificado, fazendo uma análise certa da realidade sem abdicar da criação de uma utopia possível, pois entender o Brasil é imprescindível para transformá-lo em um país menos desigual.

Se refletirmos sobre a produção intelectual de mulheres negras como Lélia Gonzalez, observamos que a escrevivência, a escrita de si e ao mesmo tempo a escrita de tantas outras é um recurso utilizado por muitas escritoras, pensadoras, sociólogas e intelectuais. O escrever sobre uma experiência compartilhada, se colocar como parte de sua produção de escrita é algo muito comum nas produções de mulheres africanas e afrodiáspóricas em seu sentido mais amplo. A escrevivência, termo utilizado primeiramente por Conceição Evaristo, é retratada por este estudo como uma forma de ferramenta metodológica e uma ética de pesquisa que aposta na escrita como uma forma de resistência, abordando a vida de mulheres negras não como um objeto passivo de estudo, mas como potência, artística, inventiva.

Narrar a trajetória de Lélia Gonzalez por meio da escrevivência possibilita evidenciar as autoras como protagonistas de suas histórias. Para Conceição Evaristo (2005), escrever é um modo de ferir o silêncio imposto, ao escrever-se “toma-se” o lugar

da escrita como direito, assim como se toma o lugar da vida. Surge assim, portanto, a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho, ao qual nomeamos por “Mulheres negras re(existindo): as contribuições do feminismo negro decolonial para os escritos de pesquisadoras brasileira” (2022), surge de um sentimento e de um desejo investigativo que intenciona compreender os sentidos e as significações adquiridas pelos conceitos trabalhados Lélia Gonzalez, desde seu uso inaugural ao ano de 2022 — recorte temporal da pesquisa. Após esse processo de investigação, partindo de uma perspectiva de estudos de gênero e de um olhar interseccional e decolonial, foi-se lentamente desenhando uma narrativa em busca de se verificar de que forma as importantes referências de tal autora, acionada por pesquisadoras contemporâneas, eram núcleos de sentido a pensamentos, ações e sentimentos não apenas para elas.

Para tanto, buscou-se, simultaneamente, compreender se tais aspectos, características e dimensões que as intelectuais aqui trabalhadas teriam sido, ou não, evocados por familiares e militantes de seu círculo de conhecimento em vida, examinados por estudos acadêmicos, produção videográfica e acervo digital. Todo esse conjunto diverso de materiais foi colocado em diálogo, proporcionando a tessitura interseccionada de lugares de memória neles presentes.

Nesse sentido, cada um dos capítulos buscou cumprir com objetivos específicos que contribuíssem para o entendimento da temática desta dissertação. O primeiro capítulo destinou-se a uma revisão bibliográfica aprofundada das principais ideias e conceitos trazidos nos inscritos na abordagem teórica decolonial e pelo Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade e em como ela é mobilizada dentro do feminismo negro. Assim, analiso o enfoque dado por autores que tratam de questões relevantes para o estudo, destacando a colonialidade do poder e do saber e como se dá a relação da modernidade/colonialidade/imperialidade enquanto estruturas de poder.

Este capítulo também traz o aprofundamento de debates recentes que estão sendo apontados dentro dos estudos decoloniais. Dentre eles destaco a decolonialidade enquanto projeto(s), sua relação com o pluriverso, com a questão do déficit decolonial (problema da alteridade) e como se articulam as resistências e a modernidade, através da superação da ideia de indissociabilidade da modernidade e colonialidade, e da subversão para a transmodernidade. Esse processo nos ajuda a trazer o pensamento decolonial em práxis, entendendo as consequências de uma leitura de mundo que parta de um lócus de

enunciação subalterno e como esse processo se torna síntese de transformação.

O segundo capítulo apresentou, em lógica semelhante ao primeiro, também se dedicou a revisão bibliográfica aprofundada das principais categorias mobilizadas por Lélia Gonzalez. Além dessa revisão, também trouxe uma sucinta biografia da vida da autora enquanto militante e enquanto intelectual. A escolha em trabalhar a vivência de Lélia juntamente com o seu pensamento serve para ilustrar a necessidade de rememorar a história de luta da autora também enquanto habitante desse locus de enunciação subalterno.

O intuito foi entender Lélia Gonzalez através das suas muitas “camadas” e em sua complexidade. Por fim, o quarto Capítulo traz a leitura em conjunto do pensamento decolonial e do pensamento de Lélia Gonzalez. O intuito foi entender Lélia enquanto uma pensadora decolonial e trazer como o seu pensamento abarca novas percepções sobre âmbito acadêmico na contemporaneidade.

Para isso, primeiro procuro perceber como os controle formadores da colonialidade do poder são vistos enquanto qualificadores para a leitura do pensamento de Lélia. Percebo que em maior ou menor grau, esses aspectos da colonialidade do poder estão presentes em suas obras. Em outro momento, busco entender como o pensamento de Lélia complexifica o entendimento da decolonialidade, através da sua articulação com a colonialidade de gênero, feminismo(s) decolonial(is), pensamento interseccional e com a perspectiva imbricada das opressões. Por fim, trato da importância dos escritos da autora para a pesquisa e reflexão do âmbito social brasileiro.

Durante a construção dos capítulos, buscou-se responder à indagação central que permeia esta dissertação, ou seja, entender como projetos de libertação decolonial presentes no pensamento de Lélia Gonzalez foram e são importantes para a pesquisa de mulheres brasileiras. Essa indagação está presente em toda a escrita, mas em especial, enquanto síntese final do terceiro capítulo, através da articulação do pensamento de Lélia enquanto tensionador da modernidade, em especial pela categoria político-cultural de amefricanidade. Procuro articular como pensar a América Latina enquanto lugar epistêmico e ontológico decoloniais e por fim, como o pensamento decolonial de Lélia nos ajuda a questionar e repensar como pesquisadoras negras são vistas dentro da academia.

A dissertação se insere como parte de um amplo leque de pesquisas que vem sendo

trabalhadas nos estudos decoloniais. A forma como a abordagem decolonial se insere no Brasil e entre pesquisadoras brasileiras de gênero e raça vem sendo cada vez mais articuladas com o campo da sociologia. Nesse sentido, a dissertação faz o movimento de agregar o pensamento de intérpretes do Brasil, em particular de Lélia Gonzalez, dentro dos debates decoloniais.

Dessa forma, não só se propõe a pensar a inserção do Brasil no pensamento pós-colonial de inflexão decolonial, como também se propõe a teorizar o feminismo negro partindo da perspectiva de Brasil e das abordagens críticas que visam à desconstrução das bases ocidentalizantes que formaram tal movimento. Esses movimentos presentes na dissertação se dão muito mais através de questionamentos ao invés de respostas. No entanto, partindo da percepção da construção conjunto do conhecimento, espero que este seja mais um passo na direção da descolonização enquanto projeto(s).

Pensar em contribuições acadêmicas com base em uma educação feminista e antirracista, tal como foi proposta por Lélia Gonzalez, implica num trabalho de pesquisa exaustivo, uma vez que exige compreender a história do ponto de vista do subalternizado. As pesquisas que vem de encontro com a pessoa e o pensamento de Lélia, indicaram pertencimentos e afetos. Apresentaram e resgataram o encontro com a autora e o modo como suas falas e textualidades lhes possibilitaram lugares de pertencimento, de reconhecimento, de autoconhecimento e transformação de estruturas de poder.

A teoria de autores/as como Lélia emergem nas narrativas de novas pesquisas como espelho que torna possíveis (re)existências subjetivas, mentais e emocionais. Uma teoria que contempla os corpos, mentes e corações de estudantes negras, diante da pretensão homogeneizadora de currículos embranquecidos e eurocentrados. Mobilizando a perspectiva e intelectualidade negra, percorreu-se caminhos para traçar a resistência e (re)existência de Lélia Gonzalez em um cenário de resgate epistemológico, político e afetivo da autora na atualidade. Essa pesquisa pretendeu ser uma contribuição aos esforços de manutenção e referência de intelectuais negras. É uma contribuição que espero confluir com outras para ampliar o conhecimento e possibilitar o fluir e a continuidade do pensamento, vida e obra de Lélia Gonzalez.

Levando em consideração os apontamentos trazidos até o momento, algumas últimas considerações devem ser feitas. Primeiramente, gostaria de enfatizar a importância do pensamento de Lélia, entre tantas razões, devido ao seu pioneirismo. Devemos nos questionar, como uma mulher que trabalhou com perspectivas

interseccionais e decoloniais, antes que esses debates fossem trazidos com essas conceituações, acabou sendo tão pouco citada na academia. O resgate do pensamento de Lélia Gonzalez está sendo feito graças a pesquisadoras como Flávia Rios, Sueli Carneiro, Luiza Bairros, e outras, no entanto esse movimento é bastante recente.

A originalidade do seu pensamento e a sua visão crítica se fazem extremamente relevantes para se pensar a articulação das opressões. O seu pensamento continua atual e necessário. Outro ponto que gostaria de reiterar diz respeito à decolonialidade presente no pensamento de Lélia Gonzalez. Lélia é uma leitura essencial para pensadoras que se propõem a trabalhar projetos decoloniais, especialmente quando se tratando do lugar geopolítico do Brasil e da América Latina. Dessa forma, percebo que Lélia traz uma novidade em seu pensamento, pouco explorada pelos membros do Grupo M/C/D.

A intervenção que o pensamento da autora traz para os debates decoloniais está justamente a de não pensar os projetos decoloniais de forma relativamente “abstrata”. Incorporando em parte a crítica feita pelo Mestre Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo) (2019), entendo que entre as pensadoras decoloniais existe certo elitismo e abstração exacerbado, típicos da academia, através de formas elitizadas de se posicionar no mundo. No entanto, ao invés de anular o pensamento decolonial, mesmo esse sendo formado em sua maioria por uma elite intelectual, devemos formulá-lo em consonância com a escrita de Lélia Gonzalez e outras pensadoras de Brasil.

Isso pois Lélia, em sua dimensão nacional e transnacional, radicaliza e complexifica a proposta decolonial, através de três movimentos: explicitando a colonialidade, complexificando a decolonialidade, e tensionando a modernidade. A práxis decolonial inscrita no pensamento de Lélia se torna a materialidade das “abstrações” trazidas por autoras decoloniais. De forma similar também explicito outro “ponto cego” dentro do pensamento decolonial, como trazido por Luciana Ballestrin (2017a), acerca da (falta da) discussão sobre a imperialidade. O pensamento de Lélia foi pautado por dois momentos diferentes. Em um primeiro momento, ela se propõe a pensar a articulação de raça/classe/sexualidade/gênero/poder e como elas operam na criação da identidade brasileira, como se dão os seus significantes culturais, como se estabelece o mito da democracia racial e como essas articulações se formam dentro do Estado brasileiro. Para todas essas leituras, Lélia faz uma interpretação de Brasil partindo de percepções de resistência e ressignificação que nos ajudam a pensar além da articulação de opressões, trazendo propostas alternativas. Portanto, sugiro posicionar Lélia Gonzalez enquanto uma

intérprete de Brasil, como assim o fez Raquel Barreto (2010) e Flávia Rios (2019).

No Brasil, na tradição consolidada em áreas como Sociologia, Antropologia, História e Literatura, os intérpretes são pensadores que se debruçaram acerca de questões como: O que é o Brasil? Como se define a identidade nacional? O que nos singulariza como nação? O perfil tradicional desses pensadores, com raras exceções, pouco se diferencia: todos são homens brancos – ressaltando que a branquitude desses pensadores não significa deslegitimar os seus méritos intelectuais, mas destacar o fato de como o racismo naturalizou também o fato de que os brancos, particularmente os homens brancos, são os únicos produtores de um conhecimento válido universal. Como exemplo temos Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior, Darcy Ribeiro e outros.

Tendo em vista a relevância de suas contribuições, é interessante destacar a constante ausência de autores como Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, Guerreiro Ramos, Kabengele Munanga, entre outros, quando se pensa em intérpretes do Brasil. Lélia Gonzalez se propõe a responder todas essas perguntas, através da leitura que faz da formação da cultura (racista e sexista) brasileira, e ao ressignificar a categoria de mulher negra periférica enquanto importante formadora da nossa identidade. Neste sentido proponho que Lélia Gonzalez esteja presente na tradição de intérprete de Brasil junto com esses nomes, tensionando-os.

É importante ressaltar pesquisadoras que foram influenciadas e que carregaram ou carregam o legado de Lélia, como Beatriz Nascimento, Luiza Bairos, Sueli Carneiro, Edna Roland, Jurema Werneck, Nilza Iraci e Matilde Ribeiro, entre outras. Essas e outras tantas mulheres negras estiveram presentes e foram participantes fundamentais na formação dos movimentos Negro e Feminista, contribuindo para o aprofundamento dos debates internos sobre a importância de se pensar gênero articulado ao pertencimento racial, apontando que racismo e sexismo devem trabalhados juntos.

Proponho-me a pensar conjuntamente quais caminhos seguir. Existem dois pontos que creio ser relevantes para a decolonialidade a partir da contribuição de Lélia Gonzalez. O primeiro diz respeito à continuação e à expansão do seu conceito de amefricanidade a partir de estudos antropológicos, políticos, identitários, de carácter comparativo sobre os aspectos políticos, culturais e religiosos do Brasil com demais países da América e Caribe. O segundo diz respeito à articulação amefricana e ameríndia nas lutas decoloniais. Apesar de Lélia focar na posição subalterna da mulher amefricana, ainda existem diversas

subjetividades quando pensamos através de um olhar não apenas interseccional, mas imbricado. Trabalhar de forma conjunta as perspectivas amefricanas e ameríndias, assim como entender Abya Yala e América Ladina enquanto formas de resistir, pode expandir ainda mais o debate e a práxis decolonial.

A utilização de tal metodologia que constituiu cada observação comparada e interconectada às demais das etapas da pesquisa, foi fundamental para possibilitar a apreensão da regularidade e força expressiva de memórias (feminismo negro, militância, intelectualidade negra, decolonialidade), assim como para indicar ausências ou intermitências de memórias. Esse conjunto, complexo, permitiu visualizar os três principais lugares de memória (Lugar de memória ancestralidade; Lugar de memória afrocentralidade; Lugar de memória feminismo negro decolonial) citados no decorrer desse texto, que atuam, juntamente com outros lugares de memória menos referenciados pelos dados coletados, para o combate ao seu esquecimento.

Do mesmo modo, tais preceitos atuam para dar suporte ao entendimento de saberes e práticas atuais em relação ao enfrentamento ao sexismo e racismo na nossa sociedade, bem como para dar suporte a projetos futuros, como pesquisas acadêmicas. Trata-se de lugares de memória que torna Lélia Gonzalez presente, atual e ainda participante de sonhos a serem realizados por gerações mais velhas e, também, mais jovens de militantes e pesquisadoras negras.

REFERÊNCIAS

- BAIROS, Luiza. **Lembrando Lelia Gonzalez**. Em WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa e WHITE, Evelyn C. O livro da saúde das mulheres negras – nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro, Criola/Pallas, 2000.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 11, p. 89-117, 2013.
- _____. **Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 28(3), 2020.
- _____. **Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial**. Dados, v.60, n.2, p. 505-540, 2017a.
- _____. **Feminismos subalternos**. Estudos Feministas, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, 2017b.
- BUTLER, Kim D.; DOMINGUES, Petrônio. **Diásporas imaginadas: Atlântico Negro e histórias afro-brasileiras**. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- COSTA, Bernadino. **Decolonialidade, Atlântico Negro e Intelectuais Negros Brasileiros: Em busca de um diálogo horizontal**. Sociedade e Estado, v.33, n.1, p. 119-137.
- _____, Joaze, & Grosfoguel, Ramón. (2016). **Decolonialidade e perspectiva negra**. Sociedade e Estado, 31(1), 15-24.
- BORGES, Roseana da Silva. **Sueli Carneiro**. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- BRASIL. **Lei no 9.394**, de 20 de dezembro de 1996. Lei de Cotas Raciais e Sociais.
- _____. **Lei nº 12.711, DE 29 DE agosto de 2012**. Estabelece a obrigatoriedade do ensino de "história e cultura afro-brasileira" dentro das disciplinas que já fazem parte das grades curriculares dos ensinos fundamental e médio.
- CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Tereza. **Mulher negra**. São Paulo, Conselho Estadual da Condição Feminina/Nobel, 1985.
- _____. **A batalha de Durban**. Revista Estudos Feministas. CFH/CCE/UFSC, vol. 10, nº 1, 2002a.
- _____. **A mulher negra na década – a busca da autonomia. Apresentação**. Cadernos Geledés nº 5, São Paulo, outono 1995.
- _____. **Matriarcado da miséria**. Jornal Correio Braziliense, Coluna Opinião, 2000.
- _____. **Nós?**. Jornal Correio Braziliense, Coluna Opinião, 2002.
- _____. **Mulheres negras: lembrando nossas pioneiras**. Jornal Correio Braziliense, Coluna Opinião, 2002.
- _____. **Sueli Carneiro II (depoimento, 2012)**. Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getúlio Vargas (FGV), (1h 27min).

_____. **“Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”**. In: Racismos Contemporâneos. RJ: Takano Editora, 2003, pp 49-58.

_____. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

_____. **Gênero Raça e Ascensão Social**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 544, jan. 1995. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16472/15042>>. Acesso em: 17/12/2021. doi:<https://doi.org/10.1590/%x>.

_____. **“Mulheres negras: lembrando nossas pioneiras”**. Jornal Correio Braziliense, Coluna Opinião, 8/3/2002, p. 15

CANDAU, Vera. **Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil**. Educação em Revista. Belo Horizonte, v. 26, n.01, abr. 2010. p.15-40.

CÂNDIDO, CAIO. **De onde vem meu preconceito - Os quadrinhos como instrumento de introdução à lei número 10.539/03**. Escola de Comunicações e Artes – Universidade de São Paulo, 2013.

COLLINS, Patricia Hill. **O pensamento feminista negro na matriz de dominação**. Boston: Unwin Hyman, 1990. p. 121-238. Disponível em: <<http://www.runet.edu/~lridener/courses/BLKFEM.HTML>>. Acesso em: 23 ago de 2020.

_____. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Revista Sociedade e Estado. Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>>. Acesso em: 20 de ago 2020.

_____. **Crítica pós-colonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista**. Nómadas, n°26, abril, Colômbia, 2007.

CURIEL, Ochy. **Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial**. BALDUINO DE MELO et al, p. 32-51, 2014.

_____. **Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe**. In: Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires, 2009. Disponível em: <http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf>. Acesso em: 15 de jul 2020.

CUSICANQUI, Silvia. Rivera. (2010), **Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Ediciones Tinta Limo n, Buenos Aires: 2010.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **Mulheres, Cultura e Política**. São Paulo, Boitempo, 2017.

_____. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo, Editora Boitempo, 2018

_____. **A democracia da abolição**. Rio de Janeiro: Difel, 2019.

DIAS, Luciana de Oliveira; SOUZA, Cristiane Santos; HENNING, Carlos Eduardo. **Orí e ca-baça são femininas: mulheres-raízes e suas insurgências na intelectualidade brasileira.** *Humanidades e Inovação*, Palmas, v. 7, n. 25, p. 88-105, 10; 2020.

EVARISTO, Conceição. Ana Davenga. **Cadernos Negros**, São Paulo, v. 18, 1995.

FERNANDES, V., & Souza, M. C. (2016). **Identidade Negra entre exclusão e liberdade.** *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, (63), 103-120.

FIGUEIREDO, Ângela. **Perspectivas e contribuições das organizações de mulheres negras e feministas negras contra o racismo e o sexismo na sociedade brasileira.** *Revista Direito e Práxis*, 2018. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 51, 2017b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510017.pdf>. Acesso em: 02.12.2021.

FIGUEROA, Aurora Vergara; HURTADO, Katherine Arboleda. **Feminismo afrodiaspórico: uma agenda emergente del feminismo negro em Colombia.** *Universitas Humanística*, Bogotá, n. 78, p. 109-34, 2014.

FOTOGRAFIA DE LÉLIA. Acervo pessoal de Ana Maria Felipe, fotografia. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2020-10-25/lelia-gonzalez-onipresente.html>. Acesso em: 29 abril 2022.

FOTOGRAFIAS DE LÉLIA aos 31, 37 e aos 45 anos. Acervo pessoal de Ana Maria Felipe, [196-], [197-], [198-]. 3 fotografias. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2020-10-25/lelia-gonzalez-onipresente.html>. Acesso em: 29 abril 2022.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas.** Lisboa: Edições 70, s/d (1966).

_____. **Microfísica do poder.** - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GARCIA, Renísia Cristina. **Por uma visão histórico-dialética da cultura brasileira: algumas reflexões sobre raça, movimento negro e políticas educacionais.** In: NASCIMENTO, C. G. (org.). *Versos e Reversos da Educação: das políticas às pedagogias alternativas.* Goiânia: PUC-Goiás, 2010. p.89-110.

_____. **Identidade Fragmentada. Um estudo sobre negro na história da Educação Brasileira.** Brasília: Inep, 2008

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** Editora 24, São Paulo, 1993.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala.** Global Editora. São Paulo. 2006, p.357-551.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade.** e. In: *Tempo Brasileiro.* Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

_____. **Homenagem a Lélia. Lélia fala de Lélia.** *Estudos Feministas*, p. 383- 386, 1994.

_____. **A categoria político-cultural de amefricanidade.** Tempo Brasileiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988a.

_____. **A democracia racial: uma militância,** 1982. In. Arte e ensaios, n. 38, 2018.

_____. **A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. Raça e Classe.** (5): 2, nov./dez. 1988c.

_____. **A Juventude Negra no Palco da História,** 1979. In. UCPA, União dos Coletivos PanAfricanistas; GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. **A Mulher Negra na Sociedade brasileira,** 1981. In. UCPA, União dos Coletivos PanAfricanistas; GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. **Cultura, etnicidade e trabalho,** 1971. In. UCPA, União dos Coletivos PanAfricanistas; GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. **Democracia Racial? Nada disso!,** 1981. In. UCPA, União dos Coletivos PanAfricanistas; GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. **Entrevista com O Pasquim,** 1986. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. **Grito e guerreiro.** In. NASCIMENTO, Abdias. Axés do sangue e da esperança (orikis). Rio de Janeiro: Achiamé, 1983b, v. 9, 2018.

_____. **JORNAL, M. N. U.** n. 19. São Paulo: MNU, maio a, p. 8-9, 1991.

_____. **Mulher Negra,** 1985. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018

_____. **Mulher negra, essa quilombola,** 1981. In. UCPA, União dos Coletivos PanAfricanistas; GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. **Mulher negra da sociedade de classes,** 1981. In. UCPA, União dos Coletivos PanAfricanistas; GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. **O terror nosso de cada dia,** 1987. In. UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas; GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

_____. **Por um feminismo Afro-latino-Americano.** In. Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino, 1988b.

_____. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira.** Rio de Janeiro: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p 223-244.

GOUGES, Olympe de. *Déclaration des droits de La femme et de la citoyenne*, 1791.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. **O Mito Anverso: o insulto racial**. Classes, raças e democracia. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, p. 169-195, 2002.

_____. **Revisitando a democracia racial**, 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/opiniaio/2020/06/14/revisitando-a-democraciaraical.htm>. Acesso em 21 de abril de 2022.

HOOKE, Bell. **Mulheres negras: moldando a teoria feminista**, Rev. Bras. Ciênc. Polít. no.16 Brasília Jan./Apr. 2015.

KILOMBA, Grada. **Memórias de Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano**, Editora Cobogó, 2019.

LORDE, Audre. *There is no hierarchy of oppressions*. Bulletin: Homophobia and education, v. 14, n. 3/4, p. 9, 1983. LUGONES, María. Colonialidad y género. Tabula rasa, n. 09, p. 73-101, 2008.

MERTON, Robert K. *Insiders and outsiders: a chapter in the sociology of knowledge*. American Journal of Sociology, n. 78, p. 9-47, 1972.

_____. **Não sou eu uma mulher?** Mulheres negras e o feminismo. Tradução Livre. Plataforma Gueto, janeiro de 2014.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Traducción de Juanmari Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Akal, 2003.

_____. *Methodological notes toward a decolonial feminism*. Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy, p. 68-86, 2011.

_____. **Os esplendores e as misérias da —ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica**. In: **Conhecimento prudente para uma vida decente**. Org. SANTOS, Boaventura de Souza. 2º Ed. São Paulo, Cortez, 2006.

_____. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF – **Dossiê: Literatura, língua e identidade**, nº 34, 2008a, p. 287-324.

_____. *Radical multiculturalism and women of color feminisms*. Journal for Cultural and Religious Theory, v. 13, n. 1, p. 68-80, 2014a.

_____. **Rumo a um Feminismo Descolonial**. Estudos Feministas, vol.22, n.3, 2014, p.935-952.

MAGNO, M. D. **América Ladina: introdução a uma abertura**. Rio, Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1981.

_____. **Histórias locais-projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Ed. UFMG, 2003.

_____. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el*

horizonte colonial de la modernidade. La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

_____. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial no.* 930, vol.85. Gedisa, 2007b.

NASCIMENTO, Beatriz. **A mulher negra e o amor.** Jornal Maioria Falante, fev.-mar. 1990.

NARVAZ, Martha Giudice, KOLLER, Sílvia Helena, **Metodologias feministas e estudos de gênero:** articulando pesquisa, clínica e política. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 11, n. 3, p. 647-654, set. /dez, 2006.

OLIVEIRA, Míria Gomes de; SILVA, Paulo Vinícius Baptista da. **Educação Étnico-Racial e Formação Inicial de Professores: a recepção da Lei 10.639/03.** *Educ. Real*, Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 183-196, mar. 2017.

PEDRO, Joana. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **HISTÓRIA**, São Paulo, v.24, N.1, P.77-98, 2005.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo.** 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1963.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade de poder e classificação social.** In: SANTOS, Boaventura Souza; MENEZES, Maria Paula (orgs) **Epistemologias do sul.** Coimbra: Gráfica Coimbra, 2009. p.73-118
Bogotá, 1992.

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: LANDER, E. **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, p. 227-278, 2005.

_____. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Instituto, 2006. 177

_____; RIOS, Flávia. **A perspectiva interseccional da Lélia Gonzalez.** *Pensadores negros-pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX.* Rio de Janeiro: MC& G Editorial. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2018.

_____. Gonzalez, **Lélia: Retratos do Brasil Negro.** São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala.** Pólen Produção Editorial LTDA, 2017.

RIOS, Flavia. **América Ladina: The Conceptual Legacy of Lélia Gonzalez (1935–1994).** *FORUM50*: 3, p. 75, 2019.

SELIS, Lara. **Infiltração clandestina: a questão da diferença no pensamento latino-americano.** *Carta Internacional*, v. 13, n. 2, 2018

SILVA, Ariana Mara da. **Gênero versus mulheres versus mulher: as ondas do feminismo no cone sul e a construção historiográfica da história das mulheres,** *Anais do Colóquio Nacional de Estudos de Gênero e História – LHAG/UNICENTRO,* p.39.45.

SCHUTZ, Alfredo. **O estranho: um ensaio em psicologia social**. *Jornal Americano de Sociologia*, s. 49, pág. 499-507, 1944.

SCOTT, Patrícia Bell. **Desmascarando a safira: rumo a um social não racista e não sexista**. *Ciência*. In: HULL, Glória T.; SCOTT, Patricia Bell; SMITH, Bárbara (Eds.). *Mas alguns dossejamos corajosos*, p. 85-92. Nova York: Feminist Press, 1982.

STREVA, Juliana Moreira. **Corpo, Raça, Poder: Extermínio Negro no Brasil: uma leitura crítica, decolonial e foucaultiana**. Editora Multifoco, Rio de Janeiro, 2018.

TOLENTINO, Juliana Gonçalves. **Apontamentos sobre a formação do povo brasileiro sob a óptica de Lélia Gonzalez**. *Diversidade e Educação*, v. 6, n. 1, p. 48-58, 2018.

TOMAZETTI, Tainan Pauli, BRIGNOL, Liliane Dutra, **O feminismo contemporâneo a (re)configuração de um terreno comunicativo para as políticas de gênero na era digital**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2015.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990)**, 2006, 247 T. Dissertação (mestrado em História Comparada) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (RJ).

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo**. In: *Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*, 2010.