

POR UMA HISTÓRIA INTELECTUAL DE MULHERES NEGRAS: O FEMINISMO AFRO-LATINO-AMERICANO NA OBRA DE LÉLIA GONZALEZ (1980-1990)

Thaís de Sousa¹

Orientadora: Gabriela Berthou de Almeida²

Resumo:

Esta pesquisa situa-se no campo da história intelectual e se insere entre os estudos que analisam a produção intelectual de mulheres negras. O objetivo central é fazer uma análise da definição conceitual do feminismo afro-latino-americano, partindo da trajetória e obra de Lélia Gonzalez. Procuramos investigar como a intelectual e ativista articulou as reflexões com base nas discussões de gênero, raça e classe em produções textuais que datam de 1980-1990. O recorte temporal se justifica por uma maior proximidade da autora com o movimento negro e feminista nas décadas de 1980-90 e a partir dos escritos de sua autoria que selecionamos para análise. As fontes históricas utilizadas são os próprios textos da Lélia Gonzalez. Do ponto de vista teórico, dialoga-se com as seguintes autoras: bell hooks, Sueli Carneiro, Patrícia Hill Collins, Cida Bento, em especial no debate do feminismo negro. Deste modo, considera-se que as produções de mulheres negras e as suas perspectivas e vivências específicas contribuíram e contribuem de forma central na produção intelectual, nas lutas dos movimentos sociais e para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Palavras-chave: Feminismo negro; feminismo afro-latino-americano; interseccionalidade; Lélia Gonzalez; intelectuais negras.

¹ Graduanda do curso de Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual do Piauí. E-mail: tdegdas@aluno.uespi.br.

² Doutora em História pela UNICAMP e docente efetiva do curso de História da UESPI/Florianópolis. E-mail: gabrielaberthou@fhn.uespi.br.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente trabalho insere-se no campo da história intelectual e se compromete em trazer para o centro do debate a produção intelectual de mulheres negras. O objetivo central é construir uma análise crítica e contextualizada da definição conceitual do feminismo afro-latino-americano na obra de Lélia Gonzalez (1935-1994). A proposta é compreender a articulação entre os marcadores de gênero, raça e classe nos escritos da autora, produzidos entre as décadas de 1980 e 1990. O recorte temporal justifica-se por ser um período marcado por uma intensificação da produção intelectual de Gonzalez em relação à negritude e ao feminismo, em um contexto histórico da redemocratização brasileira, fortalecimento de movimentos sociais e maturidade intelectual de Gonzalez.

Lélia Gonzalez é uma das figuras proeminentes do movimento negro e feminista da América Latina. No plano discursivo, ela inovou ao cunhar o "pretuguês" para designar a forma particular do português falado no Brasil. Esse mesclava o português falado em Portugal com palavras, expressões e ritmos provenientes do uso popular, especialmente de matriz africana e das culturas negras. Tal escolha linguística se constituía como uma forma de resistência cultural, valorizando a fala brasileira em sua diversidade. Isso contribuía ainda para ampliar as possibilidades de comunicação com públicos variados, dentro e de fora da academia, tendo em vista que estas duas dimensões estiveram intimamente ligadas na vida e obra de Lélia. Mais do que uma constatação linguística, se tratava de uma ferramenta política e cultural (CARNEIRO, 2024; RATTIS; RIOS, 2010).

Por meio de suas análises interseccionais, ela não apenas desafiou as narrativas hegemônicas, mas também evidenciou a posição da mulher negra e latino-americana no meio político e social. Sua obra propõe uma interpretação crítica das estruturas de opressão, utilizando a conexão entre marcadores que moldaram as suas próprias experiências, mas que são compartilhadas por outras mulheres negras. Gonzalez propõe uma leitura multifacetada das vivências de mulheres negras, considerando a maneira como essas dimensões — gênero, raça e classe — se entrelaçam. Além de descortinar as diferentes formas de opressão que recaem sobre as mulheres negras latino-americanas, sua obra concede centralidade para a importância da resistência coletiva e de ações políticas para a construção de uma sociedade mais justa e equânime.

O conceito de interseccionalidade é fundamental em nossa pesquisa, tendo em vista que oferece um pilar interpretativo para compreender as experiências de mulheres negras na América Latina. Essa abordagem desloca o olhar hegemônico e propõe uma visão mais

complexa das relações de poder. Apontando sobre como é imprescindível reconhecer a complexidade intrínseca às experiências humanas, onde múltiplas dimensões de identidade — como gênero, raça, classe, sexualidade, entre outras — se entrelaçam de maneiras que criam formas únicas de exclusão e/ou acesso a privilégios. Em outras palavras, a interseccionalidade nos desafia a abandonar a perspectiva de que qualquer ideia, especialmente essas, podem ser compreendidas de forma simples e reducionista.

A própria produção intelectual da Lélia Gonzalez constituiu enquanto a principal fonte histórica utilizada nesta pesquisa. Entre os diversos escritos de sua autoria, foram selecionados os que permitem reconstruir o que a autora compreende como feminismo afro-latino-americano e como este conceito pode ser mobilizado para analisar as experiências históricas e sociais de mulheres negras na América Latina. Embora tenhamos feito um levantamento mais amplo, os escritos selecionados para este artigo foram: “Por um feminismo afro-latino-americano” (1988) e “A mulher negra no Brasil” (1995). A escolha das duas fontes se justifica por expressarem com profundidade o conceito do feminismo afro-latino-americano, em sintonia com sua vivência e elaboração teórica, bem como por refletirem o auge da maturidade intelectual de Lélia. Os textos foram acessados a partir da coletânea “Por um feminismo afro-latino-americano”, de 2020, organizado por Flávia Rios e Márcia Lima.

No que confere ao contexto histórico de produção dos escritos selecionados de Lélia, vale destacar que as décadas de 1980 e 1990 foram marcadas por intensas transformações políticas e sociais na América Latina. No Brasil, o processo de redemocratização e a atuação dos movimentos sociais fortaleceu o debate sobre identidade, representatividade, desigualdades e justiça social, redefinindo a própria noção de intelectual. Esse processo de reconfiguração da intelectualidade teve a participação ativa de Gonzalez, não apenas integrada ao seu compromisso com questões sociais e políticas, mas também combinada a sua trajetória enquanto mulher negra e latino-americana nas lutas feministas, antirracistas e de classe.

O referencial teórico apoia-se em outras intelectuais negras, tais como: bell hooks, Sueli Carneiro, Patrícia Hill Collins, Cida Bento, entre outras, enriquecendo e ampliando o debate da interseccionalidade, descolonização do feminismo e visibilidade de mulheres negras. Ao considerar a pluralidade de perspectivas, destacamos a diversidade de vozes e experiências refletida nas produções acadêmicas. Essa abordagem é articulada ao objeto de pesquisa e ao desenvolvimento teórico, fundamentando-se nas contribuições de Gonzalez. Outras discussões teóricas importantes advêm do campo de estudo da história intelectual que

busca compreender a produção intelectual e os intelectuais como sujeitos inerentes aos contextos e relações históricas, políticas e sociais. Portanto, enquanto personagens imersos em suas realidades.

A pesquisa também está intrinsecamente ligada às reflexões pessoais e a subjetividade de quem a conduz. Enquanto mulher negra, minha vivência, experiências e perspectivas moldam inevitavelmente as questões investigadas. A subjetividade é um ponto de partida crucial para a construção do conhecimento, são fontes de questionamentos profundos e compreensão ampliada sobre as dinâmicas sociais. Impulsionada por minhas dúvidas e problemáticas sobre o que significa ser uma mulher negra no mundo contemporâneo, encontro nas questões vinculadas aos movimentos feminista, negro e de classe um espaço de reflexão constante. Reconheço minha pluralidade como ferramenta e reforço meu compromisso com as lutas, ideais e valores que defendo e fazem parte de quem sou.

A relevância desta pesquisa transcende uma análise histórica da obra de Gonzalez, afinal, seu pensamento continua sendo um referencial essencial para os estudos sobre luta feminismo, antirracista e de classe. A marginalização e silenciamento do conhecimento produzido por intelectuais negras ainda persiste no meio acadêmico e fora dele, o que torna necessário revisitar e difundir suas contribuições. Além de que, em contextos de discursos reacionários e tentativas desenfreadas de deslegitimação dessas pautas, compreender o legado de Gonzalez torna-se um ato de resistência intelectual e política.

Este artigo está estruturado, além destas considerações iniciais, em quatro partes. Na primeira discutimos sobre intelectualidade, sua pretensão universalista, intelectuais negras, interseccionalidade e propomos uma reflexão crítica sobre a produção de conhecimento dessas mulheres no campo da história intelectual. Na segunda, foi apresentada a trajetória pessoal e intelectual da autora, articulando sua vivência com sua produção teórica. Na terceira, realizamos uma análise crítica dos textos de Gonzalez para compreender como ela define o feminismo afro-latino americano, a partir das intersecções entre gênero, raça e classe. Por fim, nas considerações finais retomamos as principais conclusões da pesquisa, entre elas a de que a obra de Lélia deve ser tomada como central para compreender o Brasil.

HISTÓRIA INTELECTUAL E MULHERES NEGRAS INTELECTUAIS

Polimorfo e polissêmico, essas são as definições de Jean François Sirinelli ao termo intelectual. Polissêmico pelas múltiplas interpretações, diferentes conotações e significados

variados ao longo do tempo e contextos, tornando um conceito fluido e multifacetado. E polímorfo por ser atribuído a diversos indivíduos, com distintas formações, experiências, identidade, inseridos em variados cenários políticos e sociais. O autor enfatiza que tal complexidade não deve ser ignorada, já que a compreensão sobre a intelectualidade e os/as intelectuais na sociedade depende de uma análise atenta às suas especificidades históricas, sociais, políticas e culturais. A história intelectual deve ser compreendida dentro de um contexto amplo que leva em conta as complexas interações entre intelectuais e as realidades políticas e sociais próprias de seu tempo (SIRINELLI, 2003).

Desse modo, a história intelectual vai além da simples catalogação de ideias e percepções, buscando entender as dinâmicas sociais, influências mútuas entre intelectuais, movimentos sociais e impactos das condições históricas na formação das mentalidades coletivas. Os/as intelectuais e suas produções são moldados pela sociedade e meios que estão inseridos. Por outro lado, como afirma Claudia Wasserman, os/as intelectuais, apesar de ocupar um lugar social e ideológico dentro de suas respectivas sociedades, não são meramente influenciados pelas circunstâncias que os/as cercam (WASSERMAN, 2015). Mas possuem a capacidade intrínseca de agir, refletir e intervir na realidade em que se inserem. Tem, assim, o potencial de mudar as realidades, desempenhando um papel ativo, desafiando as estruturas e propondo alternativas que podem levar a uma transformação social.

Historicamente, a ideia de intelectualidade construiu-se predominantemente em torno da figura masculina, branca e europeia, devido a diversos fatores interligados que perpetuaram e perpetuam essa narrativa. De acordo com Maria da Glória de Oliveira, a produção intelectual foi historicamente dominada por homens brancos europeus, cujas obras foram consagradas como cânones dominantes. A ênfase nesse repertório esvaziou o reconhecimento das contribuições daqueles/as que não se encaixam nesse padrão de intelectual, incluindo as mulheres negras. A autora destaca que o meio acadêmico tendenciou a reforçar essa exclusão com uma ocupação e um foco desproporcional destas figuras. Essas escolhas colaboram para a manutenção do silenciamento como o de mulheres negras, relegando-as às margens da história intelectual, que insiste em ignorar, desvalorizar e objetificar as perspectivas que não se encaixam nos modelos tradicionais. (OLIVEIRA, 2018).

A construção da ideia de intelectualidade está fortemente ligada a questões históricas, políticas e socioculturais que privilegiam as experiências e produções de grupos específicos. O fator decisivo e evidente da exclusão intelectual, cultivada e amparada historicamente, é a falta de marcadores de gênero, raça e classe nas análises. Sendo essa uma abordagem historiográfica — como bem mencionado por Maria da Glória — que negligencia

os impactos desses marcadores na formação e reconhecimento da intelectualidade ao longo da história e, portanto, gera consequências. Consequências como a construção de uma narrativa histórica limitada, que afeta a produção e a recepção de conhecimento, constrói uma visão unilateral da história intelectual. Em suma, que exclui as contribuições significativas de pessoas de outras identidades de gêneros, raciais e sociais, levando a uma concepção estreita de quem é considerado intelectual.

Além de que se insiste na ideia de que critérios para a produção de conhecimentos são neutros e objetivos, ignorando os contextos e realidades que não se enquadram nos padrões pré-estabelecidos. Como resultado, as experiências e formas de interpretar a realidade de indivíduos, como mulheres negras, são frequentemente marginalizadas. São, assim, reforçadas as hierarquias de poder dentro e fora da academia, sendo reproduzidas em um ciclo vicioso, onde se propaga a exclusão das formas de pensar e ver o mundo de determinados grupos sociais, dando continuidade à desvalorização dos seus discursos. Quando a historiografia desconsidera as estruturas desiguais que formam a sociedade, ela serve para legitimar a ideia de um sujeito pretensamente universal que seria supostamente mais habilitado a ser considerado intelectual (OLIVEIRA, 2018).

Desse modo, apesar de sua grande relevância, Sirinelli não desvia deste rumo. Sua visão sobre a história intelectual e os intelectuais ainda segue com elementos que amparam e favorecem hierarquias estruturais dominantes, sem questionar ou problematizar essas dinâmicas. Logo, intencionalmente ou não, ele reproduz uma abordagem que privilegia determinadas perspectivas e vozes. Um dos indícios mais evidentes desse fenômeno é a ausência dos marcadores de gênero, raça e classe, o que implica na ideia de um sujeito e uma posição universal. Esta ausência não é uma neutralidade, mas sim a reafirmação deste ideal subjacente. Assim, ainda que não seja uma omissão consciente, é uma escolha fruto de seu tempo e de seus pensamentos.

A intersecção, de modo geral, diz respeito ao ponto em que dois ou mais elementos se encontram e se cruzam. De modo que o termo interseccionalidade é uma ramificação do termo intersecção. De acordo com Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge, a interseccionalidade é um conceito analítico que se refere a diferentes dimensões de identidades que se interseccionam (COLLINS; BILGE, 2020). Por conseguinte, as diversas identidades não deveriam ser hierarquizadas e/ou tratadas individualmente sem relação entre si. Em vez disso, devemos reconhecer que todas coexistem simultaneamente, de maneira que reforça a compreensão de que pessoas são compostas por múltiplos aspectos que se conectam, refletindo uma perspectiva holística e integrada.

Essa interpretação proporciona um espaço de empoderamento e legitimação de experiências e narrativas que refletem nuances e subjetividades humanas. Sendo uma crítica e contestando a simplificação, a noção de isolamento e desvinculação de fatores e que as reduz a uma direção unidimensional. Em função disso, é um convite para uma visão mais atenta e empática sobre as pluralidades que se manifestam. Apesar da intersecção ser proposta como base para a história intelectual — inclusive no que diz respeito à intelectualidade e o contexto histórico —, ainda assim a própria interseccionalidade desafia a sua noção tradicional, especialmente ao que se refere à soberba da universalização da intelectualidade.

As mulheres negras se encontram em uma posição singular, social e politicamente. Elas são compreendidas através das lentes da marginalização, subalternização, silenciamento e, conseqüentemente, a exclusão. Essa que se reflete nas esferas acadêmicas e nas representações sociais mais amplas. Giovana Xavier (2022) enfatiza a importância da validação das vozes de mulheres negras, reconfigurando o conhecimento ao desafiar as normas históricas e sociais vigentes. Essa abordagem permite enxergar essas mulheres como agentes ativas que não apenas constroem, mas também desconstróem e reconstróem saberes.

A produção de conhecimento, segundo Xavier, não deve ser limitada aos espaços acadêmicos tradicionais, mas deve ser reconhecida como uma prática contínua de reflexão crítica e engajamento com o mundo. A autora enfatiza a escrita e a pesquisa como ferramentas de autonomia e emancipação. A resistência, expressa em variadas formas – seja pela cultura, arte, ativismo e/ou pela comunidade – serve como um meio poderoso de afirmação de sua subjetividade, desafiando narrativas dominantes e respondendo à opressão. Sendo assim, Xavier ressalta a importância de reavaliar a forma como compreendemos o saber e de legitimar e amplificar as vozes de mulheres negras em sua totalidade de diversidade e riqueza.

Segundo bell hooks (2019, p.17), “[...] feminismo é um movimento para acabar com sexismo, exploração sexista e opressão.” Esse conceito representa um compromisso ético, político e teórico com a transformação social, fundamentado em uma perspectiva antirracista, antissexista, anti-LGBTfóbica e anticapitalista (hooks, 2019, p.11). Ou seja, hooks argumenta que o propósito do feminismo deve se concentrar na luta contra várias formas de opressão. Essa abordagem é vital para compreender que as mulheres não apenas desafiam as estruturas sexistas, mas também revelam a complexidade e variabilidade das suas experiências. Assim, a emancipação deve incluir o enfrentamento de múltiplas opressões, criando um movimento feminista mais plural e transformador.

É inegável a contribuição das mulheres negras para a construção da teoria feminista. Ao enfatizar suas histórias e vozes, não apenas acrescentam profundidade ao feminismo, mas

também desafiam narrativas dominantes que muitas vezes excluem suas experiências. Como hooks ressalta, a intersecção das discriminações, como racial e sexista, revela realidades frequentemente não capturadas pelas teorias feministas tradicionais, em sua maioria escritas por mulheres brancas. As críticas das mulheres negras enriquecem as análises das opressões que enfrentam e apontam a necessidade de uma abordagem inclusiva que reconheça e valide suas lutas e conquistas.

Além disso, estar na margem proporciona uma perspectiva única que nos permite entender tanto o contexto de opressão quanto às estruturas de privilégio (hooks, 2018). Essa visão crítica é fundamental para transformar o feminismo em um movimento que não só busca a igualdade de gênero, mas também uma verdadeira justiça social. Portanto, a mobilização e a inclusão das vozes diversas não apenas enriquecem a teoria feminista, mas também oferecem novas estratégias de resistência e enfrentamento das opressões que persistem em nossa sociedade. Historicamente, mulheres brancas, particularmente as de classe privilegiada, frequentemente lideraram o movimento feminista, muitas vezes ignorando as vozes e experiências das mulheres não brancas e da classe trabalhadora. Como salienta bell hooks é fundamental um feminismo que não apenas reconheça a diversidade de experiências entre as mulheres, mas que também se comprometa a enfrentar as interseccionalidades que definem suas realidades. Ela ressalta que a sororidade e a solidariedade entre mulheres são essenciais para superar as divisões e construir um movimento verdadeiramente representativo e eficaz.

O feminismo deve ser acessível a todos, convidando as pessoas a se aproximarem do movimento para entender seu potencial libertador. O feminismo oferece um meio de transformação pessoal e social que beneficia não apenas as mulheres, mas a sociedade como um todo (hooks, 2018). Através de uma educação crítica, hooks busca desmistificar o feminismo, apresentando-o como uma experiência de empoderamento que deve ser amplamente compartilhada. Assim, o movimento se torna um espaço onde todas as vozes, independentemente de raça ou classe, podem ser ouvidas e valorizadas. A educação deve ser uma ferramenta para fomentar a reflexão e a transformação social. O conhecimento deve ser colaborativo, permitindo que as mulheres, especialmente as negras, dialoguem sobre suas experiências e revisitem pensamentos pré-existentes dentro do feminismo. Essa troca significativa cria um espaço de aprendizagem que enriquece tanto o pensamento feminista quanto a vida de cada mulher envolvida, contestando monopólios de saber.

O conceito do pacto da branquitude, de acordo com Cida Bento, refere-se a uma cumplicidade silenciosa entre pessoas brancas que visa manter seus privilégios raciais em

diversas esferas da sociedade (BENTO, 2022). Essa cumplicidade se perpetua por meio de narrativas e práticas que, embora, mesmo que proclamem a diversidade e inclusão, na verdade invisibilizam as contribuições e vivências de pessoas não-brancas. Bento discorre sobre como essa aliança não dita se manifesta na sociedade, refletindo o legado do eurocentrismo e da colonização. Este pacto molda as sociedades e influencia o campo de produção de conhecimento, onde a perspectiva branca é frequentemente vista como a norma, silenciando as vozes e experiências de grupos não brancos. Portanto, a reflexão crítica sobre essas dinâmicas é essencial por questionar e transformar as relações de poder estabelecidas.

Como propõe Sueli Carneiro (2020), a noção de enegrecer o feminismo implica o reconhecimento da opressão multifacetada que as mulheres negras enfrentam. Esse processo envolve uma crítica à visão eurocêntrica, que, de maneira tradicional, universaliza as experiências de mulheres brancas. Além disso, a luta antirracista deve ser integrada ao feminismo, não como um tema à parte, mas incorporada ao movimento. A articulação e colaboração entre mulheres negras se torna fundamental para enfrentar desafios comuns e promover uma resistência coletiva. Dessa forma, o enegrecimento do feminismo resulta na construção de uma identidade política que combina as lutas do movimento negro com as do movimento feminista, criando um modelo mais inclusivo e representativo para todas as mulheres. Lélia Gonzalez foi uma das intelectuais e ativistas que de forma pioneira no Brasil abordou tais dimensões. Nos tópicos a seguir, direcionaremos, portanto, para sua trajetória e escritos.

LÉLIA GONZALEZ: ENTRE VIVÊNCIAS E SABERES

Lélia de Almeida Gonzalez (1935- 1994) foi uma proeminente intelectual e militante negra brasileira, cuja trajetória se entrelaça com os debates de gênero, raça e classe no Brasil contemporâneo. Nascida em Belo Horizonte, em 1935, e falecida no Rio de Janeiro, em 1994, Lélia tornou-se uma referência imprescindível no ativismo negro e feminino, especialmente durante o processo de redemocratização do país. Sua formação acadêmica foi abrangente (História, Geografia, Filosofia e Antropologia) e culminou em uma atuação como docente e pesquisadora, onde fomentou um pensamento crítico que desafiou estruturas hegemônicas da sociedade.

Além de contribuir para visibilidade de questões de gênero, raça e classe, a intelectual e ativista também promoveu uma reinterpretação do feminismo e do movimento negro, enfatizando a interseccionalidade, sobretudo em relação às mulheres negras.

Reconhecida por uma vasta e consistente produção intelectual, Lélia tornou-se um símbolo de resistência, cujas ideias continuam a refletir e inspirar a luta por uma sociedade mais justa e inclusiva. A partir das obras biográficas “Lélia González: Retratos do Brasil negro” (2010) por Alex Ratts e Flávia Rios, e “Lélia Gonzalez: Um retrato” (2024), por Sueli Carneiro, temos a oportunidade de explorar mais da trajetória dessa pensadora, que fez de suas palavras uma revolução.

Lélia Gonzalez foi uma intelectual que atravessou o século XX, um período de intensas e significativas transformações. Na década de 1930, entre a crise de 1929, as cicatrizes da Grande Guerra e as sombras da Segunda Guerra Mundial. Enquanto no Brasil, o golpe de 1930 que levou ao poder Getúlio Vargas, destrinchando uma série de tensões e reações que culminaram mais tarde no início da ditadura Vargas, em 1937. Em meio a esse cenário fervoroso, em 1 de fevereiro de 1935 nasceu Lélia Gonzalez. Proveniente de uma família negra numerosa e de baixa renda, filha de Urcinda Serafim/Seraphina dos Anjos e Acácio Joaquim de Almeida, uma empregada doméstica de ascendência indígena — que se identificava como negra — e um ferroviário negro, sendo ela a penúltima entre os 18 irmãos e irmãs (CARNEIRO, 2024; RATTTS; RIOS, 2010).

Em sua experiência, Lélia testemunhou desde cedo as dificuldades impostas pelos marcadores de gênero, raça e classe. Lélia, seus irmãos e irmãs cresceram sob a influência de valores tradicionais. Como as crianças do sexo feminino que eram educadas para ocupar funções domésticas e preparando-se para o casamento. Esse modelo, que limita(va) as aspirações das meninas, refletia as normas sociais da época. Dessa forma, o acesso à educação era limitado e o curso primário era muitas vezes o auge das perspectivas educacionais para as mulheres, devido à necessidade de trabalhar (CARNEIRO, 2024). Mas Lélia seguiu por um caminho alternativo. Vivenciando algo diferente para a sua realidade social e familiar, um caso à parte em meio as oportunidades limitadas para crianças pobres e negras, naquele período, o estudo, oportunizado pelos empregadores da mãe — a família italiana para qual dona Urcinda trabalhava como doméstica, e mais tarde como ama de leite —, teve acesso aos primeiros estudos, o jardim de infância, em Belo Horizonte (RATTTS; RIOS, 2010)

Posteriormente, no início da década de 1940, Lélia e a família, migraram, em 1942, para o Rio de Janeiro, período de falecimento do pai. Facilitado pelo irmão mais velho, Jaime de Almeida, irmão ao qual Lélia cultivava grande admiração e considerava “pai simbólico” (GONZALEZ, 2023), que se tornou um jogador de futebol de sucesso, primeiro do Atlético Mineiro, e depois do Clube Regatas do Flamengo. Isso se deu justamente na década de 1940, um momento decisivo para o futebol brasileiro, dando início a um processo gradual da

superação dos impedimentos da presença de jogadores negros no futebol. Graças ao irmão, Lélia e sua família obtiveram a possibilidade de uma mobilidade social e espacial, que contribuiu significativamente para seu crescimento. Pessoas de origens socioeconômicas mais baixas e trabalhadores, frequentemente se mudavam para cidades maiores por perceberem e acreditarem que nessas áreas havia um oferecimento de melhores perspectivas de vida e crescimento (RATTS; RIOS, 2010).

Da infância até a juventude, ela percorreu um caminho educacional bem estruturado. Desde a escola primária, ela experienciou o que descreveu como “lavagem cerebral” do discurso pedagógico brasileiro, que a levou a rejeitar sua identidade negra à medida em que avançava em seus estudos (GONZALEZ, 1979 apud RATTS; RIOS, 2010, p. 31). Reflexo da ideologia do branqueamento, infiltrada na sociedade. Conforme evidencia Lélia Gonzalez, em entrevista de 1988:

[...] de um modo geral, quando a gente via estudo, ou via qualquer coisa — ultrapassa esta — esse cinturão, né... de força, né... que prende a comunidade negra, né... nos, nos, nos — nas camadas mais oprimidas e exploradas da sociedade, ocorre um fenômeno muito sério que caracteriza muito bem o racismo que perpassa a chamada América Latina [...] o que você percebe é a chamada ideologia do branqueamento, né... que é um, que é um — uma das formas mais sofisticadas do racismo latino. (GONZALEZ, 2023)³

Esta citação revela a compreensão crítica de Lélia sobre a “ideologia do branqueamento”, uma ideia que ela refletiu extensivamente como uma forma sutil, porém potente, de racismo predominante na América Latina. Segundo Lélia, mesmo quando os indivíduos negros conseguem superar barreiras significativas no acesso à educação — ou seja qual for — e ir além dos setores mais marginalizados da sociedade, eles frequentemente enfrentam um “cinturão de força” que reforça hierarquias raciais (GONZALEZ, 2023). Essa força, a ideologia do branqueamento, é o que ela chamou em outro momento de “lavagem cerebral”. Este processo leva os indivíduos a internalizar os valores e normas da cultura branca dominante e a distância de sua identidade Negra.

A trajetória educacional de Lélia reflete uma superação constante de barreiras de gênero, raciais e sociais. Após a mudança da família para o Rio de Janeiro, eles passaram uma breve estadia no bairro Leblon, onde Lélia iniciou o curso primário, o que chamamos de ensino fundamental atualmente, na Escola Municipal Cícero, situado na Praça Santos Dumont (VIANA, 2006 apud RATTS; RIOS, 2010, p. 31). Posteriormente, a uma nova mudança, a

³ Transcrição realizada por Thais de Sousa, com base na entrevista concedida por Lélia Gonzalez em 1988, “Perfil do Pensamento Brasileiro: Lélia Gonzalez”, publicado em 2023 pelo Núcleo de Memória Audiovisual da UERJ. Disponível em: <https://www.cte.uerj.br/nucleodememoria/serie-audiovisual/perfil-lelia-gonzalez/>. Acesso em: 5 abr. 2025.

família estabeleceu-se no bairro Ricardo de Albuquerque, subúrbio do Rio de Janeiro. O trem tornou-se então um meio de transporte crucial para Lélia, permitindo-lhe viajar entre sua casa e as áreas centrais da cidade, onde também se localizava a Escola Municipal Rivadávia Corrêa, onde concluiu o seu curso ginasial em 1951 (CARNEIRO,2024).

Nesse contexto, Lelia mais uma vez percorreu uma trajetória distinta daquela comumente vivenciada por meninas negras de classes populares, demonstrando notável aptidão nos estudos e particularmente no aprendizado de outras línguas, como francês, inglês e espanhol. Nesse período, o sistema educacional brasileiro, influenciado pelas reformas do Estado Novo, de 1942, estava dividido em dois ciclos do ensino secundário: o Ginásio (quatro anos de duração, divisão de disciplinas em três áreas: Línguas, Ciências e Artes) e o segundo ciclo (ramificado em Clássico e Científico) (RATTS; RIOS, 2010 32-33). Apesar das dificuldades financeiras que se apresentaram e que exigiam trabalhar como babá paralelamente aos estudos, a dedicação e a inteligência excepcional de Lélia na Escola Rivadávia Correia foram reconhecidas por seus professores, como evidenciado em depoimentos nas páginas do seu diário pessoal (CARNEIRO,2024).

Indo além da escola primária, o que era um feito raro para uma menina negra e pobre na época, o próximo cenário foi sua entrada no Colégio Pedro II, uma instituição tradicional e altamente conceituada, mais voltado para o meio acadêmico, no qual Lélia cursou e concluiu o curso científico, em 1954 (CARNEIRO, 2023). Para Lélia, uma menina negra de origem humilde, conseguir ingressar e se formar em uma escola tão renomada foi, sem dúvida, uma conquista significativa, marcando mais um passo em sua trajetória que corria a todo vapor. Durante o seu percurso, as disciplinas de história e geografia despertaram-lhe particularmente o interesse. Seu envolvimento com essas disciplinas fez parte de seu desenvolvimento intelectual mais amplo e influenciou sua obra posterior sobre gênero, raça e classe no Brasil (RATTS; RIOS, 2010)

A trajetória de Lélia no ensino superior foi uma conquista significativa, um testemunho de determinação pessoal e superação, profundamente entrelaçada às complexidades de gênero, raciais e sociais do Brasil da segunda metade do século XX. Sua jornada acadêmica não foi apenas um caminho para o desenvolvimento individual, mas um pilar fundamental na construção de seu legado como intelectual, educadora e figura central no ativismo negro e feminista brasileiro. Após concluir sua educação básica com destaque, Lélia ingressou em 1954 na então Universidade do Estado da Guanabara (UEG), atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Graduou-se em história e geografia, em 1958, com diploma em bacharelado em 1958 e licenciatura, em 1959. Mas por que parar por aí? —

possivelmente Lélia deve ter pensado isso — Adiante, na mesma instituição formou-se em filosofia em 1962, com diploma em bacharelado em 1962 e licenciatura em 1963 (CARNEIRO, 2024). Posteriormente, na década de 1970, cursou mestrado em Comunicação na Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ. Por fim, na década de 1990, fez doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo/USP, seguindo o que se chama de “doutorado direto”, por conta da não conclusão do mestrado (CARNEIRO, 2024; RATTS; RIOS, 2010).

No quesito trabalho, contando com as barreiras de gênero, racial e socioeconômico, Lélia havia acessado esse mundo muito antes do que uma vida plenamente digna, saudável e estável iria lhe propor. Na infância passou algum tempo trabalhando como babá. Essa exposição precoce ao trabalho doméstico, considerando babá como uma ramificação desse emprego, renunciou as opções limitadas disponíveis para mulheres negras, comumente confinadas a papéis de cuidado e servidão (CARNEIRO, 2024).

Na década de 1960, Lélia dava suas primeiras passadas na carreira docente. Ela atuou como professora no Colégio Piedade (1962), Colégio Andrews (1963), Colégio Santo Inácio (1968), Colégio de Aplicação da Universidade Estadual da Guanabara (1963), Instituto de Educação e Centro de Estudo de Pessoal do Exército Brasileiro, no Forte de Duque de Caxias (1967-1968). Após a graduação em Filosofia em 1963, à docência tomou outro rumo, tendo em vista que ela passou a lecionar em universidades públicas e privadas. Lélia ministrou disciplinas do campo de História, Filosofia, Psicologia, Sociologia, Ciências e Letras. Além disso, transitou entre instituições de ensino religiosos e militares — ambientes tradicionalmente conservadores. Este aspecto abre margem para pensarmos sobre a sua capacidade de adaptação aos moldes sociais e comportamentais exigidos, ao mesmo tempo em que ela se destacava no que se refere ao intelecto e argumentação. O que significa que Lélia não estava rendida ao conformismo (RATTS; RIOS, 2010). Entender as regras do jogo e saber como jogar não é sinônimo de rendição.

A relação de Lélia de Almeida com Luiz Carlos Gonzalez, um homem branco de origem espanhola, seu colega na faculdade e também formado em filosofia pela UEG, emergiu como um marco definidor em sua trajetória. Foi um episódio que não apenas refletiu as complexas e dolorosas tensões raciais do Brasil, mas que também foi crucial na moldagem de sua consciência e compromisso político. Esta união, inserida em um contexto de intensa efervescência social e racial, expôs às feridas profundas do racismo estrutural e institucional brasileiro — onde estaria a tão famosa e celebrada democracia racial? —. Ao oficializar o relacionamento em 1964, Lélia e Luiz Carlos se depararam com a hostilidade visceral da

família dele. O matrimônio era vista com desprezo, rotulado pejorativamente como "concubinagem" devido à racialidade de Lélia, uma visão que espelhava a crença social arraigada, que relegava a mulher negra a um lugar de inferioridade. Essa resistência familiar não era um caso isolado, mas um sintoma de dificuldade da sociedade brasileira em aceitar relações inter-raciais em pé de igualdade (CARNEIRO, 2024; RATTS; RIOS, 2010).

Contudo, em um gesto de profunda solidariedade e compreensão que desafiava as normas de sua própria origem, Luiz Carlos rompeu relações com seus parentes, apoiando Lélia. Juntos enfrentaram os ataques e o estigma imposto por uma sociedade marcada pelo racismo. Essa experiência não apenas fortaleceu o vínculo do casal, mas, crucialmente, aguçou de forma decisiva a consciência racial e os questionamentos e reflexões sobre o embranquecimento de Lélia e seu despertar para o mundo político, ao qual tinha se afastado cada vez mais. No entanto, um ano após o matrimônio, em 1965, a trajetória do casal, foi atravessada por uma tragédia: a morte prematura de Luiz Carlos por suicídio (CARNEIRO, 2024). A escolha de Lélia por manter o sobrenome Gonzalez, mesmo após a viuvez, transcende o mero simbolismo matrimonial. Tornou-se uma afirmação de identidade e um tributo ao apoio que recebeu de Luiz Carlos, bem como a sua busca por entender e afirmar sua própria negritude (CARNEIRO, 2024; RATTS; RIOS, 2010).

Após o acontecido traumático relacionado ao seu companheiro, Lélia reservou-se temporariamente das atividades acadêmicas, refugiando-se em Barbacena (MG) para um período de reflexão e elaboração emocional (CARNEIRO, 2024). Ao retornar ao Rio de Janeiro, retomou a docência e suas atividades intelectuais, dedicou-se à tradução de obras filosóficas importantes e cursou disciplinas na Universidade Estadual de Guanabara (UEG) de Filosofia, Ciências e Letras. Em meio à tensa e tenebrosa ditadura militar brasileira (1964-1985), contexto que potencializou sua luta, Lélia não apenas continuou sua produção acadêmica, mas também buscou formas de resistência. Criou espaços de debate filosófico e político em sua residência. (CARNEIRO, 2024; RATTS; RIOS, 2010). Em um momento de intensificação das perseguições de opositores da ditadura, Lélia Gonzalez foi fichada nos arquivos do Departamento de Ordem e Política Social (Dops), em 1972. As reuniões em sua casa foram interpretadas como possíveis ameaças políticas, sendo vistas pela repressão como um recrutamento de adeptos da doutrina marxista. Mediante investigações feitas, não houve qualquer comprovação. Entretanto, revela-se a potência subversiva de seus posicionamentos intelectuais, sua postura crítica já era o suficiente para acionar os mecanismos de vigilância estatal (RATTS; RIOS, 2010).

Nesse processo de autoafirmação e busca pela liberdade, o candomblé tornou-se um referencial cultural e político fundamental. Para Lélia, a religião afro-brasileira não era apenas uma prática espiritual, mas uma forma de reconexão com suas raízes africanas, enriquecendo sua experiência e identidade. Além de sua robusta vida intelectual e cultural, Lélia desempenhou um papel de apoio fundamental no âmbito familiar, tornando-se uma presença materna para o sobrinho Rubens ("Manéu"). Em 1967, teve que lidar com a perda de sua mãe, que foi uma das significativas figuras de sua formação (CARNEIRO, 2024; RATTIS; RIOS, 2010). No final da década de 1960, havia se casado novamente, com o engenheiro e de origem negra, Vicente Marota. Por incompatibilidades, principalmente ideológicas, após por cinco anos juntos, se separaram (RATTIS; RIOS, 2010).

Já o início dos anos 1970 foi o momento de consolidação de sua trajetória como intelectual e ativista. Sua participação ativa e como liderança em movimentos sociais e culturais, a discussão e defesa da cultura afro-brasileira, a articulação entre ativismo, academia, expressões artísticas no diálogo entre cultura e política se consolidaram. Foi neste momento que se concretizou a sua influência, marcando profundamente os movimentos feministas e negros no Brasil e moldando as percepções na sociedade. Sua vida ilustra uma rica intersecção entre identidade, resiliência pessoal, engajamento intelectual, conexão cultural e ativismo político (CARNEIRO, 2024; RATTIS; RIOS, 2010).

A trajetória de Lélia Gonzalez representa um processo profundo de identidade e complexo de afirmação e construção de raça e política, profundamente marcado pelo contexto de exclusão e discriminação contra a negritude no Brasil. Esse processo doloroso, reflexo da valorização da branquitude como padrão estético e social, manifestou-se em tentativas de se adequar, como o uso de perucas, alisamento capilar e a busca por aparentar ser uma "lady", evidenciando a divisão interna vivida por muitas mulheres negras, especialmente em ambientes acadêmicos (CARNEIRO, 2024; RATTIS; RIOS, 2010). No entanto, essa experiência tornou-se libertadora quando Lélia passou a compartilhar sua vivência, provocando outras mulheres negras a se unirem para enfrentar os efeitos nefastos do racismo e do sexismo (CARNEIRO, 2024).

Sua reconciliação com a ancestralidade veio através de múltiplos caminhos: o encontro com o candomblé, que lhe ofereceu respostas espirituais e uma reconexão com suas raízes africanas, e a psicanálise lacaniana, que contribuiu para sua elaboração existencial, demonstrando sua curiosidade intelectual e força interior (CARNEIRO, 2024; RATTIS; RIOS, 2010). Essa profunda transformação pessoal reflete-se visivelmente em sua imagem pública. A incorporação de uma consciência racial manifesta-se corporalmente, notadamente em seu

cabelo, que passou a ser usado natural, cacheado ou crespo, forma de se vestir, elementos culturais africanos. Este símbolo visual tornou-se central na afirmação de sua nova identidade e persona pública, alinhado aos movimentos de valorização da cultura negra e inserido em um contexto histórico-cultural (final dos anos 1960 e 1970) rompendo com padrões estéticos impostos (RATTS; RIOS, 2010).

Em meio ao sufocante ambiente de repressão e censura da ditadura militar brasileira, Lélia Gonzalez emergiu como uma figura curiosa, fortalecendo tanto o movimento negro quanto o feminismo no país, especialmente a partir do final dos anos 1970. Lélia não foi apenas uma participante ativa na fundação e consolidação do Movimento Negro Unificado, em 1978 (MNU), mas também uma pensadora essencial sobre suas condições históricas. Sua dedicação ao MNU foi intensa, participando na diretoria executiva, em 1978, e focando na formação política de militantes através de palestras, cursos e textos, ampliando a sensibilização da sociedade para a questão racial.

Contudo, sua visão aguçada percebeu limitações tanto no movimento negro quanto no feminismo que ganhava força no Brasil, um negligenciando a especificidade de gênero e o outro a especificidade racial. Ao atuar em espaços como o conselho do jornal *Mulherio*, no início dos anos 1980, contribuiu com discussões sobre a mulher negra enfrentar uma encruzilhada de opressões: gênero, raça e classe. Participou da articulação do movimento de mulheres em prol do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) e integrou o Órgão de 1985 a 1989. Participou de diversos e importantes eventos, conferências e seminários nacionais e internacionais, com relação a temáticas sobre mulheres, mulheres negras, feminismo, negritudes e, implicitamente, interseccionalidade (CARNEIRO, 2024; RATTS; RIOS, 2010).

No efervescente cenário da redemocratização brasileira nos anos 1980, com o fim do bipartidarismo e o surgimento de novas alianças, Lélia Gonzalez decidiu levar sua consolidada militância antirracista e feminista para uma arena complexa da política partidária. Filiou-se ao Partido dos Trabalhadores (PT), em 1981. Chegou a integrar o Diretório Nacional e Executivo. Sua candidatura a deputada federal pelo PT, em 1982, que ficou como primeira suplente, foi emblemática. Sua campanha foi vibrante e plural, articulando as demandas dos movimentos negro, feminista e LGBTQ+. Com habilidade de diálogo e forte engajamento, ela buscou uma ampla rede de alianças e realizou eventos em espaços diversos. Contudo, a experiência no PT logo revelou desafios. Lélia enfrentou a resistência interna em incorporar efetivamente questões de raça e gênero, entre outras pautas marginalizadas, percebendo a persistência do mito da "democracia racial" mesmo entre companheiros. Sentindo o

estreitamento dos espaços para políticas externas às minorias e a falta de comprometimento real com a agenda antirracista, Lélia formalizou sua saída do PT em novembro de 1985, em carta ao então presidente do partido, Lula (CARNEIRO, 2024; RATTS; RIOS, 2010).

O desligamento de Lélia Gonzalez do PT, impulsionado pela percepção de um compromisso insuficiente com as minorias, especialmente a pauta racial, não representou um abandono da esfera político-partidária como instrumento de transformação social. Pelo contrário, no mesmo ano, em 1985, sua trajetória política prosseguiu com a filiação ao Partido Democrático Trabalhista - PDT. Essa decisão foi informada pela percepção de uma maior receptividade do PDT às agendas racial e feminista, abarcando as demais minorias, notadamente a partir da proximidade de figuras como Abdias Nascimento. Ela, então, candidatou-se a deputada estadual, em 1986, mantendo a coerência de sua práxis política ao centrar seu discurso e plataforma nas demandas dos negros, das mulheres e de outras "maiorias silenciadas" (RATTS; RIOS, 2010).

Sua plataforma eleitoral de 1986 revelava-se ambiciosa e inovadora para o período, articulando 17 pontos prioritários. Consistia na organização da comunidade negra, visando à conquista da cidadania plena. Ademais, a plataforma advogava enfaticamente pela soberania das mulheres sobre seus corpos, posicionava-se firmemente contra todas as formas de violência e, de modo pioneiro, incluía a defesa explícita dos direitos relativos às diversas orientações sexuais. Completavam essa visão abrangente propostas como a reforma agrária, a regularização fundiária em favelas, a pauta ecológica e uma audaciosa postura antiapartheid. Além do engajamento da campanha, buscou alianças entre as militâncias feminista, negra e partidária, e a parceria com Rose Marie Muraro. O êxito eleitoral não se concretizou. A ausência de apoio efetivo previamente prometido por lideranças partidárias, como Darcy Ribeiro, representou um obstáculo adicional. Contudo, a derrota eleitoral não significou seu afastamento da arena política, antes, proporcionou uma reorientação de sua estratégia de atuação (RATTS; RIOS, 2010).

Lélia permaneceu exercendo influência significativa. Produziu textos fundamentais para subsidiar especialmente as pautas feminista e negra durante o processo constituinte, colaborando diretamente com parlamentares como Abdias Nascimento, Benedita da Silva e Carlos Alberto Caó. Manteve sua participação ativa no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) até 1989, pautando a interseccionalidade racial nas discussões sobre os direitos das mulheres. Embora evidenciasse um certo desencanto com a dinâmica partidária e não tenha buscado novas candidaturas, seu engajamento político perdurou através de palestras, debates e de sua contínua produção intelectual. Nesse sentido, Lélia encontrou

formas alternativas de representação e luta pelos direitos da população negra e das mulheres no Brasil, assegurando a permanência de sua voz e legado (RATTS; RIOS, 2010).

Os anos finais da trajetória de Lélia Gonzalez, entre o final da década de 1980 e seu falecimento em 1994, configuram um período de transição. Após décadas de intensa atividade docente, intelectual e militante, Lélia ingressou numa fase marcada por profunda reflexão pessoal e pelo enfrentamento de desafios de saúde, que a levaram a reduzir seu ritmo de engajamento público, embora não seu comprometimento intelectual e político. Esse período coincide com a transição para democracia no Brasil. Essa fase foi significativamente impactada por problemas de saúde, após uma viagem à África em 1992, foi diagnosticada com diabetes (Tipo B) melito, posteriormente insuficiência cardíaca, condição que exigiu tratamento e cuidados específicos e um momento de evidente fragilidade física (CARNEIRO, 2024; RATTS; RIOS, 2010).

Lélia passou a necessitar de maior apoio de familiares e amigos em seu cotidiano e atividades acadêmicas. Essa vulnerabilidade foi agravada por preconceitos sociais: enfrentou afastamentos e suspeitas infundadas de que estaria com AIDS, um reflexo doloroso do estigma que podia recair sobre uma mulher negra, intelectual, feminista e de postura livre para sua época (RATTS; RIOS, 2010). Apesar dos obstáculos, seu desejo de contribuir intelectualmente permaneceu vivo. Alcançou um reconhecimento formal e cargo que desejava ao ser eleita chefe do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio em 1994. O falecimento de Lélia Almeida Gonzalez em 10 de julho de 1994 representou uma perda profunda, não apenas para familiares e amigos, mas também para os movimentos negro e feminista, bem como para a intelectualidade crítica brasileira (CARNEIRO, 2024; RATTS; RIOS, 2010).

Sua trajetória consolidou um legado incontornável de ativismo e pensamento crítico-reflexivo. Pensar em Lélia Gonzalez é reconhecer que certas presenças não se encerram. Ela foi e continua sendo uma força em movimento, um pensamento fervorosamente constante. Não apenas uma intelectual de renome, mas foi e segue sendo um marco epistemológico e político para o pensamento crítico brasileiro e latino-americano. Lélia Gonzalez pensou o Brasil com radicalidade e afeto. Sua obra é um espelho e um convite, para rever o Brasil, para repensar a história e para imaginar possibilidades de vida e resistência.

ARTICULANDO CONCEITOS E TECENDO RESISTÊNCIAS: O FEMINISMO AFRO-LATINO-AMERICANO

Lélia Gonzalez utilizou sua trajetória para desconstruir o mito da democracia racial no Brasil, que se sustentava em exemplos de negros "bem-sucedidos", além de atribuir a responsabilidade das exclusões às próprias pessoas negras e/ou a uma suposta "inferioridade natural" (CARNEIRO, 2024). Sua produção intelectual atribuía a responsabilidade ao racismo sistêmico, o que a fez ganhar visibilidade em determinados meios acadêmicos e entre as/os ativistas. Sua análise mergulhou nos efeitos psicossociais do racismo e do patriarcado. Combatendo o silenciamento imposto pela ditadura e as lacunas dentro dos próprios movimentos sociais, utilizou sua vivência, análise crítica e capacidade de organização para forjar uma agenda política inclusiva, que enfrentava simultaneamente o racismo, sexismo e a exclusão social, deixando um legado fenomenal (CARNEIRO, 2024; RATTs; RIOS, 2010).

A intelectual e ativista denunciou práticas sexistas dentro do Movimento Negro Unificado. Do mesmo modo, criticou o feminismo hegemônico por sua incapacidade de abranger as múltiplas opressões, especialmente as de raça que moldavam a vida das mulheres negras e latino-americanas. Foi pioneira ao articular a necessidade de um feminismo interseccional. A materialização dessa visão foi a fundação de coletivos, tais como: Aqualtune (1979); Luiza Mahin (1978); Grupo de mulheres negras do Rio de Janeiro (1982) (CARNEIRO, 2024; RATTs; RIOS, 2010).

A constatação de que o sexismo persistia levou à formação do Nzinga Coletivo de Mulheres, em 1983, Rio de Janeiro, do qual Lélia foi uma das fundadoras e a primeira coordenadora. Tratava-se de um espaço específico para mulheres negras, especialmente de baixa renda, autônomo e separado do MNU, que buscava unir diversas camadas sociais e experiências, sob símbolos de resistência afro-brasileira e feminista. Lélia destacou-se por aliar reflexão teórica à práxis política, aprofundando o debate sobre as raízes da desigualdade e influenciando outros ativistas. Uma de suas principais contribuições foi afirmar a experiência singular da mulher negra como um eixo político central, articulando a luta por autonomia e reconhecimento em múltiplas opressões coexistentes (CARNEIRO, 2024; RATTs; RIOS, 2010).

Com o intuito de compreender como Lélia Gonzalez definiu o feminismo afro-latino-americano, iniciamos a análise de dois textos selecionados: “Por um feminismo afro-latino-americano” (1988); “A mulher negra no Brasil” (1995). A análise será iniciada pelo texto publicado originalmente em 1988, no qual ela delineia as bases do que viria a ser concebido como feminismo afro-latino-americano. A autora elaborou um pensamento enraizado nas especificidades históricas da América Latina, capaz de confrontar tanto o patriarcado quanto o legado colonial e racista que estrutura as opressões interseccionais. A

proposta central consiste em evidenciar as profundas contradições e exclusões existentes no feminismo tradicional, sobretudo no que tange à invisibilidade e marginalização de mulheres negras e indígenas dentro do movimento.

Gonzalez evoca, por meio do reconhecimento explícito do contexto histórico, o centenário da Lei Áurea, em 1988, um momento que deveria marcar uma celebração do fim da escravidão. No entanto, as comemorações sugerem também o aspecto performativo e amplamente oficializado. Essa narrativa oficial constrói uma imagem simbólica de superação, que por vezes oculta a profundidade das desigualdades raciais persistentes. Ao enfatizar que o Brasil é “[...]o país com a maior população negra das Américas”, também destaca a complexidade histórica e social do país que convive com o mito da “democracia racial” (GONZALEZ, 1988, p.139). Assim, denuncia o abismo entre o discurso oficial e as desigualdades reais vividas pela população negra no Brasil.

Ao situar esse momento como uma oportunidade para reflexão crítica para a comunidade e o movimento negro, a autora delimita que a abolição não foi um ponto final, mas uma etapa de um longo processo de luta por reconhecimento e direitos efetivos. Sublinhando a importância de uma memória crítica, o legado do racismo e as lutas contínuas, ressalta:

Nosso compromisso, portanto, é no sentido de que, ao refletir sobre a situação do segmento negro como parte constitutiva da sociedade brasileira (ocupando todos os espaços possíveis para que isso ocorra), ela possa olhar para si e reconhecer, em suas contradições internas, as profundas desigualdades raciais que a caracterizam. (GONZALEZ, 1988, P. 139)

A intelectual e ativista considera, portanto, que há uma responsabilidade coletiva de abordar a realidade da população negra no Brasil de forma honesta e crítica. Ao dizer “olhar para si”, faz um convite para que a própria sociedade brasileira, em sua totalidade, reflita sobre sua identidade e estrutura social. Em um compromisso de autoavaliação que não ignore ou negue as desigualdades raciais, mas que as articule como um problema real a ser enfrentado. González, ao refletir criticamente sobre o feminismo latino-americano, evidencia suas contradições estruturais, especialmente no que se refere à dimensão racial. Afim de denunciar a exclusão histórica de mulheres negras e indígenas dentro do próprio movimento feminista, demarcou que suas existências são um “testemunho vivo dessa exclusão” (GONZALEZ, 1988, p. 139).

Tal testemunho se expressa em experiências concretas de opressão, que constituem um lugar social dessas mulheres e um ponto de partida indispensável para a compreensão das

desigualdades estruturais na América Latina. Contudo, a autora reconhece a presença das chamadas “mulheres exceções” — companheiras brancas que se colocam em uma posição de empatia e respeito às diferenças, assumindo um compromisso ético, político antirracista — (GONZALEZ, 1988, p. 139), e as nomeia como “irmãs”. A sororidade proposta por Gonzalez era, portanto, crítica e situada, ancorada na honestidade das relações e na disposição de enfrentar as contradições internas do feminismo.

Posto isto, o escrito de Lélia emergiu de um lugar de enunciação que articulava vivência e elaboração teórica. Sua condição enquanto mulher negra, além de um marcador identitário, constitui uma lente epistemológica a partir da qual ela problematizava a estrutura excludente do feminismo latino-americano tradicional. Ao integrar a experiência pessoal ao pensamento crítico, ela desmonta a pretensão universalista da categoria “mulher”, historicamente construída a partir de um sujeito branco, classe média e ocidental, e evidencia a invisibilização das especificidades raciais, culturais e históricas que marcam a vida das mulheres negras e indígenas. Demonstra uma lúcida percepção de que sua trajetória existencial transcende a esfera puramente individual. Como salienta:

Quando falo de experiência, quero dizer um processo de aprendizado difícil na busca de minha identidade como mulher negra dentro de uma sociedade que me oprime e me discrimina justamente por isso. Mas uma questão de ordem ético-política prevalece imediatamente. Não posso falar na primeira pessoa do singular de algo dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; refiro-me às ameríndias e amefricanas, subordinadas a uma latinidade que legitima sua inferioridade. (GONZALEZ, 1988, p. 140)

Assim, Lélia reconhece a relevância do feminismo como uma matriz teórica política capaz de articular múltiplas dimensões de opressões vividas por mulheres. Sua análise ultrapassava abordagens reducionistas ao destacar que a dominação de gênero está profundamente enraizada nas estruturas materiais e simbólicas da sociedade, e não apenas em normas sexistas ou atitudes individuais. Essa abordagem amplia a crítica feminista ao situar a opressão das mulheres dentro das bases estruturantes da organização social, mostrando que as desigualdades de gêneros não são efeitos colaterais, mas engrenagens fundamentais do modelo socioeconômico vigente. Ainda que algumas correntes do movimento feminista reconheçam múltiplas formas de opressão, Gonzalez denuncia sua tendência a uma narrativa universalista. Essa crítica revela uma fissura teórica e política que compromete a efetividade do feminismo enquanto projeto emancipatório.

Ao aproximar sexismo e racismo, ela evidencia que ambos operam por meio de naturalização de diferenças fenotípicas e sexuais. Ao serem convertidas em marcadores

hierárquicos, sustentam desigualdades sociais profundas. Assim, sua crítica é radical: exige não apenas a inclusão da temática racial, mas a reformulação das próprias bases epistemológicas do feminismo para que este se torne verdadeiramente antirracista. Ela traz à tona a persistência de uma “memória seletiva” no interior do feminismo que, apesar do discurso de solidariedade de gênero, perpetua a exclusão de mulheres negras. Ao nomear esse processo como “racismo por omissão”, ela evidencia que se trata de uma estrutura de pensamento moldada por pressupostos eurocêntricos e neocoloniais.

Gonzalez recorreu a conceitos lacanianos “infans” e “sujeito suposto saber” para estruturar de forma autêntica seu pensamento. Deste modo, argumentou como corpos e vozes de mulheres indígenas e negras são sistematicamente tolhidos de sua subjetividade ativa. Uma violência brutal que lhes nega suas próprias narrativas e protagonismo, bem como a capacidade e o direito de se constituírem como sujeitos plenos de seu próprio discurso e trajetória histórica. Simultaneamente, dialogando com as “identificações imaginárias” impostas pela colonização e pelo patriarcado, onde figuras autoritárias (colonizadores, patriarcas, intelectuais hegemônicos) detêm um saber atribuído e incontestável, enquanto as mulheres são alienadas desse conhecimento e da autoridade para narrar suas próprias vidas. Este processo desumaniza as mulheres — especialmente mulheres não brancas — ao confiná-las a uma posição subordinada. Do mesmo modo, compromete a própria produção de conhecimento e narrativas acerca de suas experiências, reproduzindo uma espécie de não-presença simbólica que reverbera nas estruturas sociais, culturais e políticas.

Assim, ao abstrair a questão racial, o feminismo tradicional perde um fator crucial da dimensão histórica e social para compreender a opressão vivida pelas mulheres latino-americanas. Isso significa que a luta feminina é reduzida a uma categoria homogênea, “típico de um discurso masculinizante e branco”. Esse fato não é exclusivo do feminismo, mas da própria estrutura social regional, se constituindo como estratégia de manutenção de um modelo hegemônico eurocêntrico e patriarcal. Essa invisibilização tem consequências políticas e sociais profundas, pois impõe limites, mesmo que não explícitos, à construção de movimentos sociais mais abrangentes e transformadores (GONZALEZ, 1988).

Lélia pontuou que a história das sociedades latino-americanas, especialmente colonizadas por Espanha e Portugal, está profundamente marcada pela questão racial. Considerando a formação histórica de Espanha e Portugal, a longa guerra contra os mouros que envolvia motivações religiosas, incorporou um forte componente racial que moldou as identidades ibéricas. Essa experiência conferiu aos portugueses e espanhóis um modo articulado de gerir as relações raciais, reflexo que se manifestou posteriormente nas colônias

americanas. Essas sociedades foram estruturadas de maneira estratificada e hierárquica, com uma organização social rígida que atribuía a cada grupo um lugar específico. Assim, as sociedades latino-americanas se tornaram “[...] herdeiras históricas das ideologias da classificação social (racial e sexual)” (GONZALEZ, 1988, p. 143). A autora evidencia:

O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento, tão bem analisada pelos cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca prova sua eficácia pelos efeitos da violenta desintegração e fragmentação da identidade étnica produzida por ele; o desejo de se tornar branco (“limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado com a consequente negação da própria raça, da própria cultura. (Gonzalez, 1988, p. 143-144)

Posto isto, a intelectual e ativista oferece uma crítica profunda à particularidade do racismo latino-americano, destacando sua sofisticação. Longe de se manifestar apenas em formas explícitas de preconceito, o racismo opera por meio da ideologia do branqueamento — uma estratégia que, ao longo da história, se revelou eficaz na reprodução das hierarquias raciais. O branqueamento, mais do que um ideal estético ou genético, constitui-se como projeto civilizatório que, articulado aos “aparatos ideológicos tradicionais”, ratifica os valores da branquitude como norma universal. Tal processo não apenas reforça a supremacia simbólica do referencial branco-europeu, mas compromete profundamente os processos de subjetivação de indivíduos negros e indígenas.

Ao internalizar o ideal de “limpeza do sangue”, corpos racializados são levados a negar, mesmo que inconscientemente, suas origens e pertencimentos. Trata-se de uma violência epistêmica que atua na desagregação das identidades coletivas, fragmentando a memória histórica e enfraquecendo as formas de resistência. Essa crítica, portanto, nos convida a pensar o racismo latino-americano como um sistema de dominação que se sustenta tanto pela herança histórica, quanto pela reverberação no presente.

Outro mecanismo do racismo latino-americano sofisticado, a saber: o mito da democracia racial, um dos dispositivos sutis e eficazes de dominação ideológica. Ao nomear esse “silêncio ruidoso”, a análise denuncia a negação sistemática, travestida de harmonia racial. Trata-se de um silêncio performativo que oculta desigualdades concretas, impedindo que o racismo seja reconhecido como estrutura. A crença na convivência pacífica entre os grupos raciais funciona, assim, como estratégia de naturalização das hierarquias, bloqueando tanto o reconhecimento da violência quanto a mobilização política contra ela. Para a autora:

É importante insistir que, dentro da estrutura das profundas desigualdades raciais existentes no continente, a desigualdade sexual está inscrita e muito bem articulada. Trata-se de uma dupla discriminação de mulheres não brancas na região: as amefricanas e as ameríndias. O caráter duplo de sua condição biológica — racial e/ou sexual — as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Precisamente porque esse sistema transforma diferenças em desigualdades, a discriminação que sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano. (Gonzalez, 1988, p. 145-146)

Ao apontar a dupla discriminação vivida por mulheres amefricanas e ameríndias, Gonzalez revela que a interseccionalidade não é um dado externo, mas constitutivo da experiência social dessas mulheres. No interior de um sistema capitalista, patriarcal e racista, as diferenças são convertidas em desigualdades hierarquizadas, fazendo da condição de gênero e raça um marcador duplo de exploração. Essa análise desloca a crítica feminista do universalismo branco e evidencia que, para as mulheres racializadas, a opressão de gênero está intrinsecamente atravessada por marcadores étnico-raciais e econômicos, exercendo o caráter triplo.

A intelectual ressalta que os movimentos sociais na América Latina têm desempenhado papel fundamental na contestação das estruturas sociais historicamente excludentes. Entre eles, destacam-se o movimento indígena e o movimento negro, que, embora distintos, compartilham a luta por reconhecimento, justiça e dignidade. Nesse cenário, as mulheres negras e indígenas, embora participem ativamente dos movimentos, enfrentam o sexismo interno, sendo excluídas e invisibilizadas por seus próprios companheiros de luta. A tentativa de encontrar acolhimento no movimento feminista tradicional também esbarra em resistências. Mesmo ali, enfrentam práticas de exclusão, racismo velado e uma desracialização de suas vivências.

Diante dessas tensões, muitas mulheres negras e indígenas optaram por construir caminhos próprios, articulando-se em frentes, tanto com caráter étnico-raciais quanto feminista críticas e autônomas. Essa organização em “duplo eixo” permitiu avanços significativos. Contando com o fato de que movimentos étnicos e raciais costumam representar um espaço mais próximo e familiar para essas mulheres. Apesar das críticas, o feminismo tradicional, frequentemente reage com estranhamento, quando denunciam as desigualdades internas, acusando até mesmo de “racismo reverso”(GONZALEZ, 1988).

Diante do exposto, as proposições teóricas, fortemente ancoradas na experiência vivida, de Lélia trazidas no texto “Por um feminismo afro-latino-americano”, de 1988, são

revolucionárias. Falamos de um feminismo que nasce da interseccionalidade e que entende que as opressões não vêm em camadas separadas. Ao colocar as vivências étnico-raciais no centro da análise, Lélia não apenas enriquece o debate, mas o transforma. Não se trata de apenas “incluir” mulheres negras e indígenas no modelo pré-existente, mas de permitir que suas perspectivas reconfigurem o feminismo, tornando-o verdadeiramente capaz de refletir a pluralidade de suas protagonistas. Somos convidadas, portanto, a abandonar a miragem de um feminismo hegemônico e universalista e a construir um feminismo que seja um espelho das múltiplas faces da América Latina. Isso só é possível valorizando suas diferenças e a partir de uma transformação de dentro para fora, sendo ouvidas as vozes e lutas daquelas que foram historicamente silenciadas e marginalizadas. Esse seria genuinamente o feminismo afro latino-americano.

O segundo artigo sobre o qual esta pesquisa se debruçou foi “A mulher negra no Brasil”, publicado originalmente em 1995. Nele, a autora desenvolveu uma reflexão profunda e crítica acerca da condição da mulher negra no Brasil no contexto histórico, social e simbólico do país. Gonzalez evidencia como a trajetória das mulheres negras está marcada por processos estruturais de opressão que se entrelaçam, configurando uma situação específica de marginalização e exclusão. Ao reiterar a interseccionalidade entre gênero, raça e classe, Gonzalez propõe uma consciência política capaz de enfrentar opressões estruturais que permeiam a sociedade brasileira, tanto no campo material quanto imaterial.

Inicialmente a autora apresenta uma análise sobre as transformações ocorridas na condição da mulher no Brasil desde a primeira metade da década de 1970, um período considerado o auge do “milagre econômico” brasileiro (1968-1973). Durante esse período houve uma significativa expansão na participação feminina na sociedade e transformações da percepção social sobre mulheres, especialmente no que se refere a força de trabalho e o ensino superior — o que não anula as problemáticas e reverberações ainda em enfrentamento—, fazendo parte de um determinado interesse social e político nas questões relacionadas à condição feminina. Entretanto, a autora destaca que esses dados econômicos e comportamentais dizem respeito majoritariamente a mulheres brancas.

Há mecanismos que sustentam esse direcionamento: pacto da branquitude (BENTO 2022), racismo e ideologia do branqueamento. No caso das mulheres negras, é importante ressaltar que apesar das inúmeras mudanças, existe uma concentração contínua em ocupações de menor qualificação e remuneração, com acesso escasso em setores econômicos mais bem remunerados e no ensino superior. Com isso, Gonzalez indica que a igualdade formal no acesso à educação e ao mercado de trabalho não se traduz automaticamente em igualdade real,

especialmente considerando a intersecção entre gênero e raça. Como consequência se tem a limitação de oportunidades de mobilidade social e o agravamento de vulnerabilidades. Por estar a mulher negra em uma encruzilhada de múltiplas desvantagens, se tornam mais árduas as lutas por justiça social e oportunidades. A autora nos chama para refletir sobre como essas estruturas operam e a urgência em desmantelá-las.

Gonzalez aponta para um processo estrutural e multifacetado de exclusão e desigualdade enfrentado pelas crianças negras, especialmente pelas meninas, no sistema educacional brasileiro e na sociedade em geral. As instituições de ensino não são espaços neutros de aprendizado, mas um dos principais campos de batalha onde a identidade da criança negra é sistematicamente atacada e desvalorizada. As “articulações ideológicas” são uma lavagem cerebral sutil, e por vezes nem tanto, que ensina desde cedo quem é o modelo ideal e "merece" estar no topo (homem, branco e burguês), e quem é modelo negativo, rejeitado e está fadado à base da pirâmide social (mulher, negra e pobre). Isso não é um acidente: é um projeto. Uma das consequências diretas é a criação de uma ferida profunda na autoestima das crianças negras. A evasão escolar deixa de ser uma simples "desistência" e se torna, muitas vezes, uma fuga necessária de um ambiente hostil, um ato de autopreservação, ainda que com custos imensos.

Gonzalez ressalta que o fator econômico agrava brutalmente essa situação, transformando a infância em uma luta pela sobrevivência. O trabalho infantil precoce não é uma escolha, mas uma imposição da miséria que historicamente atinge com mais força as famílias negras. É a perpetuação de um ciclo, onde a falta de oportunidades educacionais, causada pela necessidade de trabalhar, garante a manutenção da pobreza e da exclusão. Sua crítica ao sistema educacional "colonial" e "eurocêntrico" é fundamental. Ele não apenas ignora, mas ativamente desqualifica a cultura, os saberes e as vivências das crianças negras.

Os docentes, muitas vezes despreparados ou mesmos reprodutores de preconceitos, tornam-se agentes da violência simbólica, reforçando a ideia de que o conhecimento "válido" é apenas aquele produzido e legitimado pelas classes dominantes. Diante deste quadro, se constrói um cenário de guerra não declarada, onde crianças negras, em particular as meninas, são as principais vítimas. Elas/eles enfrentam uma tempestade de opressões que se manifesta de forma brutal no sistema educacional, minando suas possibilidades de um futuro digno e perpetuando desigualdades históricas. Não se trata de falhas pontuais, mas de um sistema que foi desenhado para excluí-las.

O cenário da segunda metade dos anos de 1970 marcou um despertar crucial para a visibilidade e protagonismo de mulheres negras nas lutas sociais e políticas no Brasil. Esse

período, efervescente pelo desenvolvimento e expansão de movimentos sociais, abriu caminhos para que vozes historicamente silenciadas pudessem não apenas ecoar, mas também libertar. A autora aponta que as mulheres negras, nesse contexto, emergiram como alicerce fundamental na construção e direção de organizações que desafiam tanto o racismo estrutural quanto as desigualdades socioeconômicas.

Gonzalez desnuda a complexa jornada de organização política das mulheres negras, que se viram numa encruzilhada. Seu ativismo inicial brotou no seio do movimento negro com a criação de espaços próprios de discussão. No entanto, a diversidade interna e as dinâmicas do próprio movimento negro levaram à diluição desses grupos pioneiros, empurrando muitas de volta para a atuação mais genérica dentro da luta antirracista. A tentativa de diálogo e integração com o movimento feminista hegemônico revelou-se igualmente árdua. A insistência das mulheres negras em pautar o racismo como um eixo estruturante da opressão feminina era frequentemente mal interpretada. O movimento feminista brasileiro, ao espelhar modelos ocidentais sem a devida crítica e adaptação à realidade racial do país, acabou por perpetuar uma forma de "imperialismo cultural", marginalizando as vozes e as vivências que mais urgentemente necessitam ser ouvidas e compreendidas.

A ativista e intelectual reflete sobre a “figura da mulata” no Brasil como uma complexa e dolorosa construção social, um símbolo forjado da intersecção de opressões em torno de mulheres negras. Ela era vista como um corpo multifuncional para a sociedade. Por um lado, como corpo-trabalho, relegando as esferas dos serviços domésticos e outros trabalhos “invisíveis”. Por outro, de forma mais espetacularizada, como o corpo-desejo e/ou corpo-objeto, hipersexualizada e transformado em mercadoria exótica para o consumo e para entretenimento. Essa condição não é uma escolha, mas uma imposição, consciente ou inconsciente, explícita ou não, que a objetifica, reduzindo sua humanidade ao conjunto de estereótipos raciais e sexuais que servem tanto ao mercado interno quanto à fantasia internacional. Como expõe:

[...] o estereótipo estabelece a relação: mulher negra = trabalhadora doméstica. O ditado “Branca para casar, mulata para fornicar e negra para trabalhar” é exatamente como a mulher negra é vista na sociedade brasileira: como um corpo que trabalha e é superexplorado economicamente, ela é a faxineira, arrumadeira e cozinheira, a “mula de carga” de seus empregadores brancos; como um corpo que fornece prazer e é superexplorado sexualmente, ela é a mulata do Carnaval cuja sensualidade recai na categoria do “erótico-exótico”. (GONZALEZ, 1995, 170)

A própria etimologia do termo “mulata”, advinda de “mula”, é uma cicatriz linguística que expõe a desumanização intrínseca a essa categoria. É um rótulo que a posiciona como um ser não humano e inferior, negando-lhe a possibilidade de ser vista como uma musa ou uma figura cultural plena em sua dignidade. Sua celebração é comumente superficial, atrelada unicamente a atributos físicos e a uma suposta sensualidade inata, ignorando sua intelectualidade, sua voz e suas vivências complexas enquanto mulher negra.

Gonzalez nos convida a desconstruir a figura da “mulata brasileira”. Essa figura deve ser entendida como uma construção social e simbólica meticulosamente encenada, habilmente transformada em mercadoria rentável dentro da engrenagem capitalista do entretenimento. Para a autora, um dos palcos “privilegiados”, o carnaval carioca, em seu espetáculo de cores e euforia, a figura da mulata ganha contornos quase divinos. Alimenta-se, assim, o imaginário da “democracia racial” que, na prática, serve como um véu para perpetuar profundas desigualdades e diversas violências. A mulher negra se torna a rainha de um reino ilusório, onde sua presença é celebrada, mas sua humanidade é sistematicamente esvaziada.

A figura da “mulata” nesse “paraíso racial”, como escreve Gonzalez, revela um paradoxo cruel: ela é intensamente visível, em sua função de servidão e objeto de desejo, mas profundamente invisível como sujeito de direitos e complexidades. A própria seleção para esse papel, que muitas vezes privilegia traços mais próximos do padrão branco, expõe a persistência do ideal de branqueamento. A exaltação da “mulata” não subverte, mas reforça as hierarquias raciais e de gênero, servindo como um poderoso instrumento para perpetuação do mito da democracia racial. Ao mesmo tempo, oculta a teia de operações que define a experiências de diversas mulheres negras no Brasil.

A perspectiva de Lélia Gonzalez oferece uma lente crucial para decifrar a mulher negra na sociedade brasileira. Nos ensina que não basta apenas denunciar, mas é fundamental reconhecer como gênero, raça e classe se entrelaçam criando uma teia de opressões singulares sentidas por essas mulheres. Assim, a autora não as vê meramente como vítimas, mas como agentes centrais na luta, cujas experiências e saberes são fontes legítimas e poderosas para desconstrução de mitos e ideologias paralisantes da democracia racial e do branqueamento.

A teoria e prática de Gonzalez são chamados para reflexão crítica, ação e comprometimento. Ela propõe a resistência afro-latino-americana, a qual se fortalece de forma coletiva, pela valorização, confiança, autoestima, orgulho, bem como pela construção de uma luta que não dilua, mas incorpore as especificidades. Seu pensamento é como um farol que ilumina a urgência de dismantelar as engrenagens do patriarcado, racismo e capitalismo,

de forma material e imaterial. Aponta para um futuro onde a dignidade e a cidadania plena, especialmente das mulheres negras, seja finalmente uma realidade incontestável no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises realizadas ao longo deste trabalho evidenciam a força histórica, intelectual, crítica e política da formulação de Lélia Gonzalez sobre o feminismo afro-latino-americano. O estudo reforçou a urgência de reconhecer Gonzalez como articuladora de um pensamento que exige — e continua exigindo — a reformulação da posição de sujeitos e das noções tradicionais sobre a produção de conhecimento. Ao entrelaçar gênero, raça e classe como eixos indissociáveis de opressão e resistência, Gonzalez propõe uma abordagem radical que confronta as narrativas hegemônicas e propõe novos horizontes teóricos e políticos. Suas ideias permanecem atuais, necessárias e vitais, sobretudo diante dos desafios enfrentados por mulheres não brancas, convocando-nos a imaginar um feminismo interseccional, crítico e transformador.

Sua trajetória e sua produção (re)definem as noções de intelectualidade, de história intelectual e dos próprios movimentos sociais, desafiando narrativas dominantes e noções cristalizadas. Valorizar sua obra não é apenas um gesto de reconhecimento, mas um ato insurgente diante das formas de saber que ainda predominam nas academias. Este estudo reforçou a compreensão de que sua formulação ultrapassa a contribuição intelectual: trata-se de uma revolução epistêmica. Enquanto intérprete radical do Brasil, não apenas denunciou a exclusão e o silenciamento imposto às mulheres negras, como também propôs caminhos alternativos de produção e valorização de saberes silenciados e subalternizados.

A figura intelectual foi construída de maneira excludente, sendo tradicionalmente masculina, branca e eurocêntrica. Como consequência, temos o silêncio e a marginalização da produção de conhecimento proveniente de pessoas negras e indígenas. Este estudo visou romper com esta perspectiva. Deslocamos o olhar para vozes marginalizadas, silenciadas, inferiorizadas. Vozes negadas ao protagonismo, negadas de erguer saberes e oferecer conhecimento. Nosso esforço foi o de enfrentar as noções dominantes que sustentam tais fatores, que insistem em reduzir mulheres negras a meros objetos de estudo, recusando-se a reconhecê-las como agentes ativos, autoras e produtoras de conhecimento. Logo, procuramos apresentar um esforço para descolonizar o conhecimento, desafiando as hierarquias e desigualdades que permeiam o campo acadêmico.

Além disso, o nosso percurso investigativo confirma que o feminismo afro-latino-americano se constitui enquanto uma ferramenta potente de análise crítica, capaz de compreender as múltiplas e simultâneas camadas de opressão que atravessam sujeitos, territórios e saberes. A interseccionalidade, nesse contexto, emerge como método e lente fundamental diante da complexidade das experiências vividas. Enquanto uma engrenagem política indispensável para superar o universalismo excludente, sobretudo no que diz respeito às relações entre gênero, raça, etnia e classe. Gonzalez demonstra que compreender opressões e resistências na América Latina exige uma leitura relacional das opressões coexistentes.

Ao longo desta reflexão, buscou-se evidenciar, com ênfase na obra de Lélia Gonzalez e em diálogo com outras intelectuais negras, como suas contribuições ampliam e complexificam a compreensão sobre os movimentos sociais, produção de conhecimento e a própria noção de intelectualidade. A presença dessas pensadoras no debate teórico e prático desafia cânones acadêmicos tradicionais, desestabiliza estruturas de poder e denuncia mecanismos de invisibilização e marginalização impostos às mulheres negras. Suas produções se expressam como resistência, insurgência e afirmação. Reforçamos: trata-se de uma revolução epistêmica, encarnada em experiências históricas concretas que rompem com os limites do pensamento ocidental e nos convocam a reavaliar as formas de legitimação do saber.

Sua proposta não se limita à crítica: é projeto, criação e transformação. Uma reconfiguração radical do campo epistêmico, político e social. Por fim, conclui-se que este é o feminismo afro-latino-americano: insurgente, coletivo e interseccional. Uma práxis revolucionária nascida da interseccionalidade que rompe paradigmas hegemônicos e reivindica a centralidade de vozes historicamente silenciadas. Um feminismo que questiona a pretensão universalista e propõe uma epistemologia de resistência, orientada pela justiça social plena, onde a subjetividade é compreendida como potência transformadora. É, enfim, uma revolução que pulsa nas margens e reconfigura o centro.

REFERÊNCIAS:

FONTES:

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra no Brasil. In: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. RIOS, Flavia; LIMA, Márcia(org.). 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 158-170.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. RIOS, Flavia; LIMA, Márcia(org.). 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p.139-150.

BIBLIOGRAFIA:

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Pernambuco: **NAEBI/UNICAP**, 2020. Disponível em: https://www1.unicap.br/neabi/?page_id=137. Acesso em: 21 mar. 2025.

CARNEIRO, Sueli. **Lélia Gonzalez**: um retrato. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

hooks, Bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. 16. ed. Rio Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

hooks, Bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

OLIVEIRA, Maria da G. de. Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à História da historiografia. **História da Historiografia**: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 11, n. 28, 2018. DOI: 10.15848/hh.v11i28.1414. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1414>. Acesso em: 21 mar. de 2025.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez: retratos do Brasil negro**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

SIRINELLE, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (Dir.). **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.p. 232-269.

WASSERMAN, Claudia. **História intelectual**: origem e abordagens. Tempos Históricos, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 63–79, 2015. DOI: 10.36449/rth.v19i1.12762. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/view/12762>. Acesso em: 21 mar. de 2025.

XAVIER, Giovana. História intelectual de mulheres negras: um novo “território existencial” historiográfico. **Revista História Hoje**, Rio de Janeiro, v.11, nº22, p. 349-365. 2022. Disponível em: <https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/849>. Acesso em: 21 mar. de 2025.