

# A influência do pensamento de Lélia Gonzalez para a formação do feminismo negro brasileiro - descolonização e americanidade

## RESUMO

**Bruna Letícia de Oliveira dos Santos**  
E-mail:  
dossantos.brunaleticia@gmail.com  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil

O presente artigo tem como objetivo trazer para a discussão sobre feminismo o pensamento de Lélia Gonzalez, por meio dos seguintes questionamentos – O que é Feminismo Negro? Podemos dizer que ele faz parte de um projeto que atua em duas frentes relacionadas, que se nutrem e comunicam? Uma que atua no campo político de luta pela superação das desigualdades raciais e de gênero, e outra que busca ocupar a produção do saber, a partir de perspectivas próprias? Qual relação existe entre esse projeto e a ideia de descolonização do saber? A relação entre as respostas a essas perguntas busca articular as características do que hoje chamamos Feminismo Negro, enquanto movimento social-político e epistemológico, a partir da busca de sua origem e do pensamento pioneiro, no Brasil, de Lélia Gonzalez, que possui caráter decolonial e interseccional, ainda que no período de sua produção intelectual esses campos de estudos estivessem se moldando e, portanto, esses rótulos não eram associados a tal produção. Entretanto, a análise de Lélia sobre a situação da mulher negra no Brasil, à crítica ao feminismo hegemônico e a construção da categoria de amefricanidade, abrem precedentes para tal interpretação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lélia Gonzalez. Mulheres Negras. Feminismo Negro. Amefricanidade. Pensamento decolonial.

## INTRODUÇÃO

O que é feminismo negro? Podemos dizer que ele faz parte de um projeto que atua em duas frentes relacionadas, que se nutrem e comunicam? Uma que atua no campo político de luta pela superação das desigualdades raciais e de gênero, e outra que busca ocupar a produção do saber, a partir de perspectivas próprias? Qual relação existe entre esse projeto e a ideia de descolonização do conhecimento?

Essas perguntas possuem uma ampla possibilidade de respostas. Entretanto, os aspectos que podem respondê-las precisam ser conectados e, perpassam pela construção do Estado Moderno, colonização e racialização, ao passo que esses aspectos históricos, desconstruídos de sua interpretação hegemônica, estão diretamente conectados à descolonização do conhecimento.

Além disso, os questionamentos feitos trazem para o centro do debate a intersecção entre os eixos que foram estruturantes na construção da sociedade brasileira, juntamente com o trabalho escravo, ou seja, as relações entre raça e gênero, que até hoje são os indicadores da desigualdade social.

Ao longo do texto me dedicarei a apresentar o feminismo negro através da perspectiva de discussão sobre as relações raciais no Brasil, feita atualmente a partir da interseccionalidade, entendendo-a como resposta de enfrentamento ao processo de construção da modernidade que teve por base a colonização e seus desdobramentos. E que, sobretudo, busca a superação desse modelo de sociedade, cidadania e saber. Dedicarei, também, parte do texto para à discussão sobre a construção da ideia de modernidade, através do pensamento decolonial. E, por fim, espero conseguir demonstrar que o consolidado feminismo negro brasileiro possui uma grande contribuição do pensamento de Lélia Gonzalez, que fez parte de um projeto coletivo político e epistemológico negro.

## FEMINISMO NEGRO – TRAJETÓRIAS

O feminismo negro nasce no Estados Unidos (*Black Feminist Movement*), com o objetivo de construir um movimento que representasse as demandas da realidade de mulheres negras, com isso fez à crítica ao movimento de mulheres que não considerava as várias especificidades de ser mulher na construção de suas reivindicações e teorizações. Ou seja, o movimento feminista negro fez um contraponto aos movimentos de mulheres brancas, casadas, escolarizadas de classe média e alta, que descartavam de suas interpretações, sobre ser mulher, as experiências de opressão vivenciadas por aquelas que tiveram as relações de gênero atravessadas também pelas opressões de raça e classe social. (HOOKS, 2015).

Dessa forma, os primeiros textos de teoria feminista negra foram publicados durante a segunda onda do feminismo, na década de 1980, (COLLINS, 2012), desenvolvido a partir de diferentes perspectivas teóricas. Assim, temos o feminismo liberal, o feminismo radical e o feminismo socialista, desenvolvidos a partir de dois eixos principais: o pessoal é político e a origem da opressão das

mulheres. O segundo eixo foi importante para o desenvolvimento do conceito de patriarcado, mas também foi o que estabeleceu as críticas das feministas negras, pois no sistema sexo e gênero, raça não estava contemplada, “*Lo que denunciaban (as feministas negras) era el propio concepto de género, em la medida em que formaba parte del sistema de relaciones jerárquicas de raza.*” (COLLINS, 2012, p. 33). Antes disso, em 1973 já havia sido fundada a *Nacional Black Feminist* (NBFO), organização de mulheres negras dedicadas a discussão sobre a opressão de gênero sofrida por elas atrelada à discriminação étnico-racial. (WESCHENFELD, 2018, p. 88).

Assim, podemos perceber que o feminismo negro desde o princípio se constituiu por meio de organizações de caráter político-social e da teorização sobre o lugar e a construção da mulher negra em divergência ao essencialismo da categoria universal de mulher, que sobretudo, se restringia a pensar um movimento de mulheres baseado em experiências únicas de um pequeno grupo.

Desde o feminismo negro la identidad de la mujer es simultaneamente reclamada e reconstruida. Frente a los ejercicios (constructivistas) do feminismo blanco, el feminismo negro parte de una no-categoría (no-mujer). La única estrategia posible desde la negación es un ejercicio de de-construcción. Destruir la negación desde donde se há excluido de la categoría de mujeres a las mujeres negras, para avanzar, repesarse y reconstruirse desde otras categorías (COLLINS, 2012, p. 31).

Nesse sentido, bell hooks<sup>1</sup> (2015), tece uma crítica ao livro *The Feminine mystique*, de Betty Friedan, publicado em 1963, considerado por alguns a obra que abriu caminho para o feminismo contemporâneo. hooks (2015) chama a atenção para o motivo do surgimento desse tipo de feminismo (branco e classista), “mulheres brancas casadas, com formação universitária, de classe média e alta” estavam “entediadas com o lazer, a casa, os filhos, as compras” [...] “queriam mais da vida”. (HOOKS, 2015, p. 194). Friedan, “não falou das necessidades das mulheres sem homem, sem filhos, sem lar, ignorou a existência de todas as mulheres não brancas e das brancas pobres” (HOOKS, 2015, p. 194). Assim, hooks convoca as mulheres negras a moldar a teoria feminista.

Se a teorização do movimento negro feminista ganhou corpo só a partir das últimas décadas do século XX, os questionamentos sobre a construção de ideia universal de mulher e o enfrentamento aos movimentos políticos organizados que se propunham a lutar contra as desigualdades entre homens e mulheres sem considerar a questão da raça vêm de longe, como nos mostra Angela Davis (2017, p. 15):

Em 1895 – Cinco anos depois da fundação da *General Federation of Womens’s Clubs* [Federação Geral de Agremiação de Mulheres], responsável por consolidar um movimento associativo que refletia as preocupações das mulheres brancas de classe média –, cem mulheres negras de dez estados se reuniram na cidade de Boston, sob liderança de Josephine St. Pierre Ruffin, para discutir a criação de uma organização nacional de agremiação de mulheres negras.

Davis (2017), ao historicizar a organização do movimento de mulheres negras, demonstra que a resistência organizada coletivamente dessas mulheres existe no

ocidente pelo menos desde o final do século XIX. E, argumenta que essas organizações se preocupavam com a construção de organizações que de fato representassem suas demandas, “elas definiram como função primordial de suas agremiações a defesa ideológica e militante das mulheres negras – e dos homens negros – contra os danos causados pelo racismo” (DAVIS, 2017, p. 15), apontando aqui o caráter político-racial do movimento, que estabeleceu desde o seu surgimento a discussão sobre a opressão de raça. Dessa forma, incluíam em sua militância a preocupação com a situação dos homens negros, estendendo a demanda da organização para todos aqueles que sofriam pela opressão racista. Essa é uma diferença primordial em relação ao movimento de mulheres brancas.

O registro mais emblemático do questionamento sobre a universalização da categoria mulher é o discurso de Sojourner Truth, pronunciado também no século XIX, no ano de 1851, na Convenção de direitos da Mulher, em Akron, Ohio<sup>2</sup>, considerado atualmente como uma das bases conceituais do feminismo negro<sup>3</sup>.

[...] E eu não sou uma mulher? Olhem pra mim! Olhem para o meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E eu não sou uma mulher?

Sojourner Truth, chamava-se Isabella Baumfree, nasceu no ano de 1797, na condição de escravizada em Swartekill, Nova York. Conquistou em liberdade em 1843, quando adotou o novo nome, tornando-se abolicionista, sufragista e ativista dos direitos da mulher. Esse discurso emocionante aponta para outras possibilidades de ser mulher, a partir da experiência de Truth e, caracteriza-se por ser um discurso contra-hegemônico, provocando já naquele período para a necessidade da construção de epistemologias e organizações políticas que dessem conta das experiências plurais das mulheres.

Podemos perceber até aqui três das principais características do feminismo negro: a busca pela desconstrução da categorização universal de mulher; o seu caráter político-epistemológico; e a proposta e utilização da intersecção entre gênero, raça e classe social para a construção dos estudos e práticas políticas-institucionais sobre e para mulheres negras; sejam elas problematizações sobre nossos lugares sociais, sejam projetos ou políticas públicas que visem a diminuição das desigualdades de gênero.

No Brasil o movimento feminista negro começa a trilhar uma trajetória própria a partir da década 1980. Própria no sentido de esquematizar e teorizar demandas inerentes ao grupo de mulheres negras. Uma vez que essas mulheres estiveram presentes desde a formação dos primeiros movimentos negros organizados no país, considerando dessa forma, que o movimento feminista negro brasileiro se constituiu fez e faz parte do movimento negro e do processo de (re)construção de identidades. Desde a década de 1930 com a Frente Negra Brasileira, em São Paulo, que possuía um princípio integracionista da população negra à condição cidadã, por meio da educação, perpassando pela formação do Teatro Experimental do Negro (TEN), na década de 1950, na cidade do Rio de Janeiro, com Abdias do Nascimento como seu principal entusiasta. E finalmente

chegando à década de 1970 com a formação do Movimento Negro Unificado (MNU), em um contexto de “emergência dos movimentos sociais no Brasil” no processo de desmantelamento do regime ditatorial (MOREIRA, 2007).

O III Congresso Feminista Latino-Americano, ocorrido em 1985, na cidade de Bertioga/Brasil, pode ser considerado um dos marcos para a entrada das mulheres negras no campo de discussão e produção intelectual feminista no país. Após o congresso, onde foram feitas duras críticas à falta de espaço para a discussão sobre as realidades vivenciadas pelas mulheres que estavam mais às margens da sociedade, o movimento de mulheres negras se dedicou à demanda de criar uma identidade feminina negra, ocorrendo assim uma aproximação do movimento feminista tradicional. Aproximação essa tensionada, uma vez que o feminismo brasileiro também era pautado, assim como no norte americano, por um grupo de mulheres que invisibilizava na discussão as mulheres negras (MOREIRA, 2005).

Quando nós reivindicávamos creche, o movimento feminista falava: ‘isso não é feminismo; porque mulher tem que estar ligada à criança? Claro, as crianças delas têm babá!’ A aproximação do movimento de mulheres negras com o movimento feminista apresenta alguns conflitos de ordem da condição das demandas de prioritárias, contudo, é o feminismo que vai dar sustentação política-prática às organizações das mulheres negras ao perceber a especificidade de sua questão, ela se volta para o movimento feminista como uma forma de se armar de toda uma teoria que o feminismo vem construindo e da qual estávamos distanciadas (BAIRROS, 1988, apud MOREIRA, 2007, p. 62).

Nesse contexto, o feminismo negro no Brasil também surge com a necessidade de rompimento da ideia universal de mulher e da necessidade da intersecção entre gênero, raça e classe, pois “pensar em feminismo negro é justamente romper com a cisão criada numa sociedade desigual” (RIBEIRO, 2017, p. 13). Cisão essa que atravessa a nossa história e nos divide a partir da cor da pele no campo de acesso aos poderes e nos priva da garantia de direitos básicos e humanos. Dar nome às opressões que causam a cisão, ainda incomoda muito aqueles que não querem repensar a herança do passado colonial e imperial escravista. “Logo”, pensar o feminismo negro “é pensar novos projetos, novos marcos civilizatórios para que pensemos em um novo projeto de sociedade” (RIBEIRO, 2017, p. 14).

Ao propor a intersecção entre gênero, raça e classe, o feminismo negro busca que mulheres que tiveram lugares sociais demarcados a partir das opressões dessas relações de poder e sofreram - e sofrem - violências específicas ligadas a elas sejam sujeitos da construção do saber, por meio de uma epistemologia que seja capaz de explicar a nossa condição enquanto mulheres e assim, ao reconhecermos os fatores que criaram o racismo, o sexismo, a exploração desumana do trabalho e as narrativas colonizadas, superemos o atual modelo social.

Como dice Audre Lorde no podrán ser las herramientas del amo: 'las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio'. Para dejar de ser constituidas como objetos y pensarse como sujetos,

tuvieron que tomar la palabra, recuperar la voz e generar un nuevo discurso. En definitiva, crear una nueva epistemología. (JABARDO, 2012, p. 32).

Nessa perspectiva, não há como explicar as cisões que as relações de poder construíram no Brasil e na América sem nos voltarmos para o processo de colonização, pois foi exatamente ele que as criou. Para realizar tal exercício contrapondo as teorias eurocêntricas, que escolheram explicar a consolidação da ideia de modernidade descolada do processo de colonização, propositalmente para esconder os perversos mecanismos utilizados, é necessário recorrer ao pensamento decolonial.

### CONSTRUÇÃO DA IDEIA DE MODERNIDADE

Júlio Pinto e Walter Dignolo (2015) se propõem a explicar a modernidade como um discurso<sup>4</sup>, produzido em um local específico – Europa – e imposto ao resto do mundo através de uma série de genocídios, argumentando que “a modernidade é a interpretação de certos eventos por atores e instituições que se viam e se veem como estando no centro da terra” (MIGNOLO; PINTO, 2015, p. 382).

Os autores partem da forma como alguns processos históricos relacionados apenas à Europa foram interpretados e estendidos para outras territorialidades, no caso a América e a África.

A começar pelo renascimento e culminando com o Iluminismo, os europeus passaram a se ver como sendo o centro do mundo e o clímax da evolução humana. Não apenas criaram uma geografia em que se localizavam no centro e os outros povos na periferia, mas também inventaram uma história em que se situam no presente de uma linha do tempo que evoluiu de um estado de natureza a um estado racional, civilizado, e os demais povos, embora contemporâneos, são situados no passado primitivizados. (MIGNOLO; PINTO, 2015, p. 387).

Esse discurso legitimou a prática dos múltiplos genocídios com a destruição de outras territorialidades, histórias, memórias, saberes em prol de uma interpretação única europeia sobre o mundo. Seguida pelo extermínio e redução à escravidão dos povos originários da América e a comercialização e também escravização de populações advindas da África. Todos esses povos tiveram suas histórias e culturas restringidas à ideia de barbárie, em defesa da imposição da civilidade e do progresso, ideias que dão base para a construção da modernidade. (MIGNOLO; PINTO, 2015)

Portanto, a colonialidade é a outra face da modernidade, a face que os continentes americano e africano experienciaram e ainda convivem, devido aos seus desdobramentos, ou herança colonial. Aníbal Quijano (2005) exemplifica bem as cisões causadas pelas relações sociais desenvolvidas na América, construindo novas identidades e demarcando o lugar de cada sujeito, enquanto o Estado Moderno formava-se do outro lado:

A formação das relações sociais fundadas nessa ideia de **raça**, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios,

negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos como o espanhol e português, e mais tarde europeu, que indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação as novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que estavam se configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais [...]. Em outras palavras, raça e identidade foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (QUIJANO, 2005, p. 107).

Percebe-se assim, que nem todas as explicações sobre a modernidade convergem para a ideia de que ela e o colonialismo são coisas inseparáveis, porém, existe uma epistemologia hegemônica de explicação, o eurocentrismo, que esconde o interesse em ocultar a dominação epistêmica, econômica e política que a Europa articulou sobre o mundo, baseada na reconfiguração da categoria de cor em raça. E as ciências sociais desempenharam papel importante para a construção da narrativa do legado triunfante e soberano eurocêntrico. (CASTRO-GÓMES, 2005).

Para Santiago Castro-Gómes (2005), as ciências sociais insistem em negar o vínculo entre modernidade e colonialismo. Fazer isso é produzir um conhecimento que parte da compreensão de que para “os africanos, asiáticos e latino-americanos, o colonialismo não significou destruição e espoliação e sim, antes de mais nada, o começo do tortuoso, mas inevitável caminho em direção ao desenvolvimento” (CASTRO-GÓMES, 2015, p. 83). Podemos entender essa posição das ciências sociais se compreendermos que elas se desenvolveram diante do quadro de produção da governabilidade, no projeto de modernidade, que possui uma instância central, o Estado<sup>5</sup>, que cria mecanismos de controle social, em todas as instâncias. Portanto, as ciências sociais na fase de consolidação dos Estados Modernos, durante os séculos XVII e XIX serviram aos interesses do Estado e ao projeto de consolidação dos mesmos através do colonialismo, de maneira prática uma vez que elas – as ciências sociais – legitimavam a ação do Estado. Atualmente, ainda que a Modernidade esteja em crise, a ciência como produtora de conhecimento é ferramenta desse projeto, juntamente com outras instituições, prisões, hospitais, manicômios, fábricas. (CASTRO-GÓMES, 2005).

Dessa forma, o autor explica dentro do projeto de modernidade a construção do outro:

As ciências sociais ensinam quais são as “leis” que governam a economia, a sociedade, a política e a história. O Estado por sua vez, define suas políticas governamentais a partir da normatividade científica legítima. Pois bem, esta tentativa de criar perfis de subjetividade estatalmente coordenados conduz ao fenômeno que aqui denominamos “a invenção do outro”. (GOMES, 2015, p. 82).

Logo, com a colonização houve um processo de produção material e simbólica sobre aqueles que estavam fora do perfil de subjetividade construído para a modernidade, ou seja, a partir de uma visão dualista em relação ao Europeu – homem, branco, casado – se criou uma identidade para os homens e mulheres, negros, indígenas, mestiços, e se determinou nesse jogo de dualidade quem era cidadão.

Assim, para finalizar esse ponto, as teorias pós-coloniais contribuem para o desenvolvimento da ideia de modernidade ligada à colonialidade, entendendo que as ciências sociais se constituem no espaço de poder moderno/colonial, e nessa perspectiva nunca romperam com sua estrutura epistemológica. (CASTRO-GÓMES, 2005, p. 84). A partir disso, sigo apresentando o pensamento de Lélia Gonzalez, que sem dúvida propõe uma alternativa decolonial para a construção do saber, ao estruturar a categoria de amefricanidade, para pensar a cultura brasileira, a negritude e a categoria de mulheres negras.

### Pensamento de Lélia Gonzalez e a amefricanidade

A construção do pensamento de Lélia Gonzalez se deu exatamente através da sua atuação nas duas frentes que no início do texto eu disse que compunham o projeto feminista negro, a frente de atuação no campo das organizações políticas sociais e a frente que compõe o campo epistemológico, considerando que não podemos dividir a ação política e intelectual de Lélia Gonzalez. No campo da ação política foi umas das criadoras do Movimento Negro Unificado (MNU), do Coletivo de Mulheres Negras Nzinga-RJ, do Olodum na Bahia, atuando também, após a redemocratização, em partidos políticos institucionalizados – PT e PDT.

No que diz respeito ao campo epistemológico deixou uma vasta produção intelectual, onde teorizou sobre a categoria de mulher negra, raça, racismo, cultura brasileira e amefricanidade, foi também umas das fundadoras do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN-RJ).

Podemos dizer que Lélia Gonzalez mergulhou nos questionamentos sobre sua identidade, a partir de experiências no que dizem respeito também a sua experiência pessoal<sup>6</sup> e assim deixou um profundo legado intelectual sobre as contradições internas e as profundas desigualdades raciais de nosso país e do resto do continente americano. Fez isso, sobretudo, se voltando para a psicanálise, através do intenso estudo de Lacan e Freud, pois os seus questionamentos sobre a cultura brasileira e as contradições em torno do papel social da mulher negra não eram respondidos, segundo ela, pelas categorias sociológicas e antropológicas. (BAIRROS, 2009).

Para Lélia, o ponto central para entender a questão racial no Brasil é a compreensão de nossa matriz cultural, onde a influência da cultura negra é primordial, sendo que essa compreensão nos leva a uma contradição no que diz respeito ao lugar social que negras e negros ocupam na construção do saber acadêmico e nas relações de poder, sejam elas políticas ou econômicas.

A partir, dos escritos de Lélia Gonzalez (1988, p. 15), podemos entender tal contradição baseada na ideologia do branqueamento, que perpetua o racismo na América Latina, pois:

[...] reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez que estabelecido, o mito da superioridade branca comprova sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos; o desejo de embranquecer (de 'limpar o sangue', como se diz no Brasil), é internalizado com a negação da própria raça.

Ao descrever a ideologia do branqueamento, Lélia vai ao ponto central da discussão de raça no Brasil, e o motivo pelo qual se protelou tanto para que a discussão fosse feita utilizando as categorias correspondentes aos nossos problemas, ou seja, a partir do colonialismo, eurocêntrismo, raça e racismo. A ideologia do branqueamento escondeu das explicações sobre as desigualdades, o fator determinante da raça, da mesma forma que escondeu o termo negra/o como possibilidade de construção de identidade tanto a nível individual como nacional, por isso falamos durante tanto tempo em miscigenação e democracia racial. Ao mesmo tempo, afirmar a existência da ideologia do branqueamento é reconhecer a construção do outro em relação a um padrão eurocêntrico, fazendo relação com Castro-Gómes (2005).

A produção intelectual de Lélia Gonzalez se deu, sobretudo, a partir dos anos 1970, intensificando-se ao longo dos anos de 1980. Nesse período, compreendo que o contexto brasileiro no que diz respeito à construção de identidade negra era outro. Atualmente, a ideologia do branqueamento está mais fragilizada e vem perdendo sua legitimidade, sem dúvida em função dos movimentos que buscaram a superação do racismo, os mesmos que Lélia fez parte. Portanto, me considero herdeira desse processo de enfrentamento, que permitiu a construção de outra identidade negra, ou de uma negritude despida das verdades eurocêntricas/coloniais. Dito isto, é importante frisar a relevância do exercício epistemológico de Lélia Gonzalez, ao problematizar raça no Brasil, interconectando a ela as desigualdades relativas a classe e sexo.

A partir de suas reflexões e do texto do psicanalista M.D. Magno, *América Ladina: introdução a uma abertura*, Lélia negou a latinidade americana.

Lélia negava a latinidade das Américas considerando, por um lado, a preponderância de seus elementos ameríndios e africanos; e por outro lado a formação histórica de Espanha e Portugal, que só pode ser entendida tomando-se como ponto de partida a longa dominação da península Ibérica pelos Mouros. Neste último aspecto estaria a chave para entender porque, nas sociedades americanas, constituiu-se uma rígida hierarquia social definida a partir do pertencimento étnico. (BAIROS, 2009, p. 6)

Lélia explica as relações raciais na Península Ibérica da seguinte forma:

Em primeiro lugar não se deve esquecer que a formação histórica de Espanha e Portugal se fez a partir da luta de muitos séculos contra os Mouros, que invadiram a Península Ibérica no ano de 711. [...] a dimensão racial teve papel ideológico nas lutas da Reconquista. Na realidade os mouros invasores eram predominantemente negros. Além disso, as duas últimas dinastias do seu Império – a dos “Almorávidas e dos Almoadas” – provinham da África Ocidental (Chandler). [...] queremos dizer que os espanhóis e os portugueses adquiriram uma sólida experiência com respeito a forma de articulação das relações raciais. (GONZALEZ, 1988, p. 14)

Diante dessa formação histórica, é bastante concreto colocar em dúvida a latinidade pura dos Portugueses e Espanhóis, ou dizer que eles eram brancos. Luiza Bairos, também chama a atenção para o forjamento dessa construção ligados aos interesses imperialistas franceses. Em uma nota explicativa diz, “lembro aos leitores que o termo América Latina teria sido cunhado por Napoleão no início do século XIX como forma de resgatar as origens latinas comuns à França, Portugal e Espanha” (BAIROS, 2009, p. 6).

Ao negar a latinidade e realocar a importância da matriz africana para o centro da discussão epistemológica, Lélia cunhou a categoria de amefricanidade, que se “refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e a experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial” (CARDOSO, 2014, p. 971). Reunir essas experiências em uma categoria epistemológica resgata uma “unidade específica historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo” (GONZALEZ, 1988, p. 23). Sendo o centro da amefricanidade a cultura negra expressa no cotidiano do povo brasileiro na forma de falar, se movimentar, ser e agir, é a cultura viva de um povo<sup>7</sup>. Ao mesmo tempo em que resgata o “contexto traçado tanto na diáspora negra, quanto no 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. (CARDOSO, 2014, p. 969).

Lélia, interpreta a cultura africana como central para a matriz cultural do Brasil, entretanto consolidou esse pensamento sem deixar de pensar a América Latina e os ameríndios, talvez porque sua mãe era uma mulher com essa ancestralidade, transmitindo essa ascendência a ela, e também devido à troca intelectual e afetiva que teve com outros pesquisadores, nos caminhos que trilhou pela América, sua posição em relação a colonização e a aproximação do pensamento pan-africanista, advindo sobretudo da influência de Abdias do Nascimento e de seu percurso intelectual, desde a formação do Teatro Experimental do Negro (TEN).

Como dizem os autores Alex Ratts e Flavia Rios, 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” (RATTS; RIOS, 2010, p.128). Desse diálogo com várias/os autoras/es realizava a “política de tradução de teorias” (RATTS; RIOS, 2010, p.128) 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 a realidade a partir de sua compreensão. (CARDOSO, 2014, p. 968).

O exercício epistemológico realizado por Lélia Gonzalez, se fez através da articulação entre psicanálise, reinterpretação de processos históricos e luta política pela superação do racismo, por meio da experiência da segregação racial e de gênero vivida do lado de dentro. Lélia desenvolveu uma alternativa decolonial de análise sobre a formação social do continente americano tendo a raça como pilar principal. A amefricanidade é uma categoria epistemológica capaz de ser utilizada e melhor desenvolvida em outros trabalhos acadêmicos que buscam construir análises sobre a América a partir da perspectiva da história descolonizada.

## **Crítica ao feminismo hegemônico – a busca por um feminismo Afro-Latino-Americano**

Termino esse texto voltando ao tema principal e inicial, o feminismo negro. Lélia, participou de várias organizações de mulheres sem nunca deixar de fazer críticas às contradições do feminismo tradicional e até então hegemônico, para ela esse feminismo não conseguia reconhecer a diversidade interna do movimento de mulheres, por isso reivindicava um feminismo afro-latino-americano. Contudo, nunca deixou de reconhecer a importância do feminismo como movimento político que balançou as estruturas pelas quais se sustenta o capitalismo-patriarcal.

Para essa intelectual, o esquecimento da perspectiva racial no movimento de mulheres brancas se configura como um caso de racismo por omissão, que na América Latina ocorre mesmo dentro de movimentos que se dizem combativos, mas não conseguem se desvencilhar de uma narrativa eurocêntrica. (BAIRROS, 2010, apud, GONZALEZ, 1988).

O “esquecimento” da questão racial pode ser interpretada como um caso de racismo por omissão, que se origina de perspectiva eurocêntrica e neocolonialistas da realidade latino-americana. É importante notar que esta crítica se insere na perspectiva de Lélia sobre amefricanidade, onde o racismo que subordina índias e negras decorre de uma visão falaciosa de latinidade que legitima a inferiorização dos setores sociais cuja cultura e história não têm a Europa como referência. O conceito de latinidade é, portanto, uma forma de eurocentrismo que ao descartar, ou pelo menos subestimar, as dimensões índias e negra na construção das Américas, compromete a radicalidade do feminismo latino-americano. (BAIRROS, 2014, p. 10).

Essa reflexão aponta para a necessidade das questões relativas a raça acompanharem a análise junto as outras categorias que compõem as experiências das mulheres afro-latinas-americanas. Sendo que análises feitas a partir dessa intersecção permitiriam a radicalização do feminismo contra o que Lélia chamou de “capitalismo patriarcal-racista”, apresentando outros motivos, além desse para o desenvolvimento de um movimento de mulheres com as características que hoje podemos chamar de feminismo negro.

Para nós amefricanos do Brasil e de outros países da região – assim como para as ameríndias – a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer outra pelo racial. Exploração de classe discriminação racial constituem os elementos básicos da luta comum entre homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada. (GONZALEZ, 1988, p. 18).

Essa perspectiva abordada por Lélia é importante, uma vez que coloca homens e mulheres subordinados a partir da raça, como vítimas de uma mesma opressão, e isso possibilita entender porque os movimentos étnicos são importantes espaços para nós, porém isso não fez com que mulheres negras não fossem discriminadas dentro desses mesmos movimentos pela opressão sexista, “é exatamente essa participação [no movimento ME]<sup>8</sup> que nos leva a consciência da discriminação sexual. Nossos companheiros de movimento reproduzem as

práticas sexistas do patriarcado dominante e tratam de nos excluir dos espaços de poder”. (GONZALEZ, 1988, p. 18).

A noção da discriminação sexual, ou o que chamamos hoje de gênero, foi elementar para que as mulheres negras buscassem o movimento de mulheres [MM]<sup>9</sup> e a prática feminista, porém o que foi percebido a partir desse contato é que as práticas de exclusão e dominação racista estavam presentes nesse movimento, pois segundo Lélia, as mulheres negras eram invisíveis para o MM. (Gonzalez, 1988)<sup>10</sup>.

Nesse contexto, para as mulheres negras a alternativa foi se manterem organizadas em torno do movimento negro, mas também criar um movimento de mulheres negras e indígenas. Em 1975, no Encontro das Latinas, no Rio de Janeiro, as mulheres negras e indígenas estiveram presentes e distribuíram um manifesto que “evidenciava a exploração econômica, racial e sexual e o consequente trato degradante, sujo e sem respeito” a que estavam sujeitas. (GONZALEZ, 1988, p. 19).

Assim, os grupos de mulheres amefricanas, para utilizar o termo cunhado por Lélia, ao longo dos anos 1980, foram estruturando-se em todo o Brasil<sup>11</sup>, realizando encontros regionais e nacionais. Atualmente temos feminismos negros consolidados e que avançam na reflexão sobre as relações de gênero do Brasil, interseccionadas com raça, classe e sexualidade que pode ser considerado um dos movimentos que “desafia as formas de dominação de uma sociedade tradicionalmente branca e masculina e coloca em tensionamento a produção de conhecimento deste grupo” (WESCHENFELDER, 2018, p. 23). Esse movimento que tem como uma de suas precursoras Lélia Gonzalez, referência e inspiração para as intelectuais e ativistas contemporâneas.

Ao longo desse texto, diante da dimensão do tema abordado, busquei mostrar através dos questionamentos feitos nas primeiras linhas que o feminismo negro faz parte de um projeto decolonial, ao romper com a explicação eurocêntrica sobre a colonização e desmistificação da categoria universal de mulher, ao apresentar a proposta de intersecção entre as categorias que estruturam o poder, como alternativa para a construção de epistemologias que deem conta da realidade de nossa territorialidade. Escolhi trabalhar com o pensamento Lélia Gonzalez pela importância que ele exerce para a construção de outra narrativa sobre as mulheres negras, reinventando também o lugar da matriz cultural africana para a construção do saber descolonizado.

# The influence of Lélia Gonzalez's thought for the formation of Brazilian black feminism - decolonization and Americanness

## ABSTRACT

This article aims to bring to the discussion about feminism the thought of Lélia Gonzalez, through the following questions – What is Black Feminism? Can we say that it is part of a project that works on two related fronts, which nurture and communicate? One that works in the political field of struggle to overcome racial and gender inequalities, and another that seeks to occupy the production of knowledge from its own perspectives? What relationship exists between this project and the idea of decolonization of knowledge? The relationship between the answers to these questions seeks to articulate the characteristics of what we now call Black Feminism, as a social-political and epistemological movement, based on the search for its origin and the pioneering thought in Brazil of Lélia Gonzalez, which has a decolonial character and intersectional, even though in the period of his intellectual production these fields of studies were shaping and, therefore, these labels were not associated with such production. However, Lélia's analysis of the situation of black women in Brazil, the critique of hegemonic feminism and the construction of the category of Africanity, set precedents for such an interpretation.

**KEYWORDS:** Lélia Gonzalez. Black Women. Black Feminism. Africanity. Decolonial thinking.

# La influencia del pensamiento de Lélia Gonzalez para la formación del feminismo negro brasileño - descolonización y americanidad

## RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo llevar a la discusión sobre feminismo el pensamiento de Lélia González, a través de las siguientes preguntas - ¿Qué es el feminismo negro? ¿Podemos decir que es parte de un proyecto que trabaja en dos frentes relacionados, que nutren y comunican? ¿Uno que trabaja en el campo político de lucha para superar las desigualdades raciales y de género, y otro que busca ocupar la producción de conocimiento desde sus propias perspectivas? ¿Qué relación existe entre este proyecto y la idea de descolonización del conocimiento? La relación entre las respuestas a estas preguntas busca articular las características de lo que ahora llamamos el Feminismo Negro, como movimiento sociopolítico y epistemológico, basado en la búsqueda de su origen y el pensamiento pionero en Brasil de Lélia González, que tiene un carácter decolonial e interseccional, aunque en el período de su producción intelectual estos campos de estudio se fueron configurando y, por tanto, estas etiquetas no se asociaron a dicha producción. Sin embargo, el análisis de Lélia sobre la situación de las mujeres negras en Brasil, la crítica al feminismo hegemónico y la construcción de la categoría de americanidad, sientan precedentes para tal interpretación.

**PALABRAS CLAVE:** Lélia González. Mujeres negras. Feminismo negro. Africanidad. Pensamiento decolonial.

## NOTAS

<sup>1</sup> bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins. Esse pseudônimo é inspirado no nome da avó da autora, sendo que a mesma opta por escrevê-lo em letras minúsculas, por esse motivo, o nome bell hooks quando escrito dentro do texto, e fora da exigência de citação conforme ABNT, está grifado em letras minúsculas.

<sup>2</sup> GELEDES. Sojourner Truth. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>>. Acesso em 26 jan. 2019.

<sup>3</sup> Ver Feminismos negros. Uma antologia, 2012.

<sup>4</sup> No sentido empregado pelos autores no ensaio discurso é “todo um conjunto de percepções de si e do mundo que as diferentes comunidades de sujeitos elaboram interativamente. Incluindo cosmologia, arte, filosofia, ciência, tecnologia, forma de organização econômica, política e direito. (MIGNOLO; PINTO. 2015, p. 383)

<sup>5</sup> Castro-Gómes utilizou o conceito de Estado da seguinte forma: “Estado é entendido como uma esfera em que todos os interesses encontrados na sociedade podem chegar a uma “síntese”, isto é, como um locus capaz de formular metas coletivas validas para todos. (GOMES, 2015, p. 83).

<sup>6</sup> Consultar sua biografia, organizada por Alex Ratts e Flavia Rios, publicada em 2010.

<sup>7</sup> Discurso de posse de Hilton Cobra como Diretor do Departamento Cultural José Bonifácio, Rio de Janeiro, escrito por Lélia e maio de 1993.

<sup>8</sup> Movimento étnico.

<sup>9</sup> Movimento de mulheres.

<sup>10</sup> Esses textos de Lélia são análises sobre o movimento de mulheres hegemônico na década de 70, pois estou buscando os motivos e o desenvolvimento do movimento feminista negro no Brasil.

<sup>11</sup> Ver MOREIRA, 2007.

## REFERÊNCIAS

BAIRROS, Luiza. **Lembrando Lélia Gonzalez**. 2009. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/lembrando-lelia-gonzalez-por-luiza-bairros/>> Acesso em 04 de julho/2018.

CARDOSO. Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudo Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro. 2014.

CARDOSO. Cláudia Pons. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. Salvador, 2012 [tese de doutorado].

CASTRO-GÓMES, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. p. 80-87.

COLLINS, Patrícia. El doble discurso de los grupos dominantes. In: JABARDO, Mercedes (org.). **Feminismo negros uma antologia**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012, p. 32-54.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017.

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

GONZALEZ, Lélia. “Nanny”. **Humanidades**, Brasília, (17): 23-25, 1988.

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-latino-americano. **Revista Isis Internacional**, vol. IX, 1988.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, 1984, p. 223-244.

HOOKS, Bell. Mulheres negras moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, nº 16, janeiro-abril de 2015, p.193-210.

MOREIRA, Regina Núbia. **O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e em São Paulo**. Campinas, 2007. [dissertação de mestrado].

MOREIRA, Regina Núbia. Representações e identidade no feminismo negro brasileiro. In: **Fazendo Gênero**, 2005, Florianópolis. Anais. disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/N/Nubia\\_Regina\\_Moreira\\_06.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/N/Nubia_Regina_Moreira_06.pdf) Acesso em 26 de janeiro/2019.

PINTO, Júlio Roberto de Souza; MIGNOLO, Walter D. A modernidade é um fato universal? Reermengência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, nº 3, p. 381-402, jul-set, 2015.

QUIJANO. Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005, p.107-139.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez. In: PINTO, Ana Flávia Magalhães; Chalhoub, Sidney. **Pensadores negros, pensadoras negras**. Brasil, séculos XIX e XX. Belo Horizonte: Editora UFRB, 2016, p. 379-409.

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

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

WESCHENFELDER, Viviane Inês. **Modos de (re)existir, de (res)sentir: mulheres negras e relações raciais na educação brasileira contemporânea**. São Leopoldo, 2018. [tese de doutorado].

**Recebido:** 28/01/2019.

**Aprovado:** 06/09/2019.

**DOI:** 10.3895/cgt.v14n44.9448.

**Como citar:** SANTOS, Bruna Letícia de Oliveira dos. A influência do pensamento de Lélia Gonzalez para a formação do feminismo negro brasileiro - descolonização e americanidade. *Cad. Gên. Tecnol.*, Curitiba, v. 14, n. 44, p. 504-520, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.utpr.edu.br/cgt>. Acesso em: XXX.

**Correspondência:**

**Bruna Letícia de Oliveira dos Santos**

Rua Belmiro Zarosso, nº 220, Bairro Pôr do Sol, Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil.

**Direito autoral:** Este artigo está licenciado sob os termos da Licença Creative Commons-Atribuição 4.0 Internacional.

