

ARTIGO

O DUPLO NÓ DO RACISMO:

LÉLIA GONZALEZ COMO INTÉRPRETE DA HISTORIOGRAFIA

MARCELLO FELISBERTO MORAIS DE ASSUNÇÃO

Professor de Educação e Relações Étnico-Raciais na Faculdade de Educação (UFRGS); Professor no Prof. História (IFCH-UFRGS)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6978-6564>

RAFAEL PETRY TRAPP

Professor no Instituto Federal de Tocantins (IFTO); Professor no PPGER (UFSB-CJA) e no PPGCHS (UFOB)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7475-2278>

RESUMO: Pretendemos neste texto esboçar a contribuição intelectual de Lélia Gonzalez para o campo da História, discutindo as diversas interpelações que a autora fez às leituras e intérpretes da historiografia ao longo de sua trajetória. Além disso, demonstraremos como Gonzalez mobiliza um olhar interseccional (a “tripla opressão”) como forma de ver e analisar a História que é em grande medida avessa aos cânones do seu tempo, racializando e generificando o cânone.

KEYWORDS: Lélia Gonzalez; Interseccionalidade; Epistemologia negra feminista; Pensamento Social Brasileiro; Historiografia Brasileira.

THE DOUBLE KNOT OF RACISM:

LÉLIA GONZALEZ AS AN INTERPRETER OF HISTORIOGRAPHY

ABSTRACT: In this text, we aim to outline the intellectual contribution of Lélia Gonzalez to the field of History, discussing the various challenges that the author posed to the readings and interpreters of historiography throughout her trajectory. Furthermore, we will demonstrate how Gonzalez employs an intersectional perspective (the “triple oppression”) as a way of seeing and analyzing History that largely opposes the canons of her time, racializing and gendering the canon.

KEYWORDS: Lélia Gonzalez; Intersectionality; Black feminist epistemology; Brazilian Social Thought; Brazilian Historiography.

Recebido em: 30/06/2023

Aprovado em: 30/08/2023

DOI: <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2024v79p262-285>



O despertar epistemológico de Lélia Gonzalez

Lélia Gonzalez nasceu na cidade de Belo Horizonte, em 1935. Filha de família pobre, pai operário negro e mãe empregada doméstica de ascendência indígena, foi a décima sétima de dezoito filhos. Mudou-se para a cidade do Rio de Janeiro em meados dos anos 1940 em razão de um emprego que seu irmão Jaime de Almeida havia conseguido como jogador de futebol no Clube de Regatas do Flamengo (Rios; Ratts, 2010, p. 11). Ainda criança, trabalhou como empregada doméstica, experiência que informaria e seria posteriormente decisiva em sua trajetória como intelectual crítica às precariedades estruturais (Chalhoub, 2010) associadas ao racismo na dinâmica do trabalho doméstico na sociedade brasileira.

Gonzalez conseguiu oportunidades incomuns para uma mulher negra naquela conjuntura. Estudou no Colégio Pedro II e concluiu o curso de bacharelado e licenciatura em História e Geografia em 1958, pela Universidade Estadual do Guanabara, atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Em 1962, graduou-se em Filosofia pela mesma universidade, em um contexto em que os brancos detinham 97% dos diplomas universitários, sendo raro a formação de negros na graduação ou pós-graduação (Rios; Ratts, 2010, p. 41).

A autora descreveu em diversos momentos essa experiência “no mundo dos brancos” como positiva ao abrir portas para a formação científica e a docência universitária, mas também como uma espécie de “lavagem cerebral” que a afastava da sua “condição de negra” (Gonzalez, 1979, p. 202). Essa trajetória de ascensão social e alienação da sua condição racial influenciou também fortemente sua habilidade de refletir sobre a realidade social e histórica, especialmente o mito da democracia racial e a natureza política e cultural do racismo brasileiro.

Nos anos 1960 começou sua carreira como professora do ensino básico no Rio de Janeiro, mas logo também se tornou professora no ensino superior em diversas universidades, tendo se notabilizado por sua atuação na Universidade Cândido Mendes e na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), ofertando nesta última a disciplina de “Cultura Brasileira” por vários anos. Foi também tradutora de diversos compêndios de filosofia e psicanálise.

Entretanto, segundo suas próprias memórias, foi seu primeiro marido Luiz Carlos Gonzalez (espanhol e branco) um dos principais responsáveis por estimulá-la a refletir sobre sua condição política de mulher negra, pois ele costumava lhe dirigir questionamentos acerca de sua identidade racial (Gonzalez, 1986). A morte trágica de Luiz em 1965 – um suicídio alegadamente relacionado à recusa de sua família em aceitar o casamento de um homem branco de origem espanhola com uma mulher negra brasileira –, junto de outros fatores (como a sua própria experiência como empregada doméstica e babá), impactaram sua trajetória no sentido de uma mudança de postura do perfil acadêmico para uma ênfase maior no ativismo político negro, que se desenvolvia no Brasil naquele período (1960-1970) (Gonzalez, 1986).

A partir dos anos 1970, Gonzalez se associa a uma série de organizações negras emergentes (Movimento Negro Unificado, Coletivo de Mulheres Negras N'Zinga, entre outras), movimentos intelectuais e culturais (Olodum, Escola de Samba Quilombo, entre outras), tornando-se uma intelectual orgânica do movimento negro e feminista com atividades que iam de escritos em jornais a artigos em revistas acadêmicas e letras de enredos carnavalescos.

Foi igualmente fundadora ou/e participante de importantes associações dos estudos sobre a cultura afro-brasileira, a saber: *Sociedade de Intercâmbio Brasil-África* (SINBA); *Instituto de Pesquisa das Culturas Negras* (IPCN) e o *Centro de Estudos Afro-Asiático* (CEAA). Com o processo de redemocratização pós-Ditadura Militar, tentou a eleição como deputada federal em 1982, e depois como deputada estadual no Rio de Janeiro, em 1986. Mesmo não tendo sido eleita, foi assessora de lideranças negras que entraram na política institucional naquele momento (Benedita da Silva e Abdias do Nascimento) e fez parte de comissões durante a Assembleia Nacional Constituinte (como o Conselho Nacional da Mulher). Nesse contexto, participou de conferências internacionais em diversos países (Estados Unidos, Dinamarca, Suíça, Panamá, Finlândia, França, Itália e Bolívia), estabelecendo uma rede transnacional de contatos através do Atlântico Negro.

No início dos anos 1990, Gonzalez se afastou da militância e tornou-se chefe do departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio. Faleceu no Rio de Janeiro em 11 de julho de 1994. Seu pensamento e sua trajetória são considerados símbolos dos movimentos negros e feministas afro-latino-americanos, tanto por sua atuação militante como por sua interpretação

interseccional da história e da cultura brasileira. No entanto, essa sua outra faceta como intérprete do pensamento social e da historiografia ainda se constitui como um “não-dito” na memória disciplinar tanto do campo da História como das Ciências Sociais no Brasil.

Interseccionalidade e a experiência testemunhal do feminismo negro

Lélia Gonzalez publicou dois livros em vida (*Lugar de Negro*, co-organizado com o sociólogo argentino Carlos Hasenbalg [1982], e *Festas Populares no Brasil* [1987]) e dezenas de artigos em jornais e revistas acadêmicas. Essa produção foi o resultado das intervenções públicas da autora para interpretar a realidade por meio de uma ótica teórica combinada de gênero, raça e classe, ou seja, foi “interseccional” antes da denominação existir.

O olhar interseccional sobre o social e o histórico produziu uma leitura sobre a formação nacional brasileira que se colocava na contramão das narrativas historiográficas hegemônicas daquele período (1975-1990). Estamos falando de um campo intelectual e historiográfico marcado por uma geopolítica do conhecimento¹ branca baseada na negação do racismo (Assunção; Trapp, 2021) que lia o mundo em uma ótica desracializada.

Por isso, o pensamento de Lélia Gonzalez se colocou mais em oposição às interpretações sociais dominantes do que propriamente proveio de uma escola historiográfica específica. A autora se opunha a quase todas as leituras instituídas de seu tempo, sendo recuperada atualmente por seu pioneirismo no olhar interseccional sobre o mundo sócio-histórico.

O mal-estar com a disciplina de História não foi uma condição vivida isoladamente por Gonzalez, mas foi a expressão da construção de um saber histórico canônico que reiterou as relações de força da racialização como tecnologia de poder epistemicida.² Diversos intelectuais por todo Atlântico

¹ A geopolítica do conhecimento busca dar inteligibilidade aos processos desiguais de produção e circulação do conhecimento científico – que resulta na produção de cânones –, que não se concretiza de forma neutra e imparcial; mas é, de fato resultado de condições e escolhas hierarquizadas e localizadas desde especificidades geográficas (Europa) e corporeidades (o homem branco heterossexual). É nesta construção da falsa universalidade dos homens brancos ocidentais que reside o conjunto de sentidos de um conhecimento geolocalizado, o qual foi fundado a partir de meados do século XV e que se enraizou desde o Norte Global.

² Por epistemicídio nos referimos aqui ao processo de reiteração pelos espaços universitários e campos culturais da cultura e epistemologia dominante em detrimento de outras formas de

Negro manifestaram críticas à disciplina de História e construíram visões na contramão do discurso moderno triunfalista, buscando explicitar a dialética histórica e simbólica entre o passado das plantações (*plantations*) e o presente do genocídio etnicorracial e supremacismo branco (Kilomba, 2019).

Paul Gilroy, no seu famoso livro *Atlântico Negro* denomina essas leituras como “contra-culturas da modernidade” (Gilroy, 1994), que produzem narrativas e contra-histórias da metamorfose da violência colonial e do trauma gerado para os afrodescendentes. Essa dimensão testemunhal do conhecimento é central no conhecimento produzido por agentes negros que não só narram o passado de forma fria e mecânica, mas experenciam na prática os efeitos da modernidade em sua carne.

Gonzalez – e o pensamento social negro brasileiro que emerge nos anos 1970-1980 (Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, Beatriz do Nascimento, Eduardo de Oliveira e Oliveira, entre outros) – busca reler a contrapelo a história da formação social brasileira hegemonizada pela historiografia e ciências sociais dominantes daquela conjuntura por meio da oposição ao mito da “democracia racial”. Sua trajetória nos faz colocá-la não apenas como uma militante do movimento negro/feminista, mas também como uma intérprete do Brasil.

Enquanto intérprete da “comunidade imaginada” brasileira, a autora centrou sua crítica no caráter desracializado/desgenerificado da escrita da história/interpretação social que identificava entre os intelectuais de seu tempo. Para isso, se apropriou para sua leitura do Brasil de uma gama diversificada de influências. O pensamento social negro brasileiro, em especial autores como Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, Beatriz Nascimento e Joel Rufino, foi fundamental para que ela pudesse contrapor as narrativas históricas que privilegiavam a harmonia racial no entendimento histórico da estrutura social brasileira.

Não é fortuito que sejam autores que historicamente interpelaram a interpretação freyriana do Brasil: a de que a nação brasileira foi constituída por meio de um tipo específico de colonização que produziu uma nação

saber/conhecimento, construindo assim a ideia de um polo racional branco/masculino/europeu e os “outros” no seu espelho. Para a teoria decolonial, o resultado se consubstancia na colonialidade do poder/saber/ser. Sobre esses processos e a construção dos cânones científicos como tecnologia de poder-saber, ver: MIRANDA; ASSUNÇÃO (2022).

racionalmente igualitária que seria um exemplo para o mundo. A despeito das complexidades da leitura de Gilberto Freyre, com origem na sua obra magna *Casa Grande & Senzala* (1933), é esta a visão que foi apropriada por chefes de estado na Ditadura Militar brasileira e pela ditadura salazarista portuguesa para legitimar um passado colonial/imperial eivado de supostas harmonias raciais e sociais.

Lélia Gonzalez e os intelectuais negros brasileiros da sua época criticaram tanto essa perspectiva, como também certas leituras oriundas do cânone da chamada trilogia consagrada do pensamento social brasileiro dos anos 1930-1940 (Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr.) e dos anos 1950-1960 (Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni) – exploraremos melhor essa contra leitura à frente.

Em relação ao primeiro grupo de intérpretes do Brasil, a “geração de 1930” consagrada no famoso prefácio de Antônio Candido (1995), Gonzalez fez duras críticas ao constructo da democracia racial em Gilberto Freyre (o que poderia ser estendido a Sérgio Buarque de Holanda na primeira edição de *Raízes do Brasil* de 1936), mas também ao que denominou como “patriarcalismo” de Caio Prado Jr. Em *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942).

Sobre o segundo grupo (a chamada “Escola de Sociologia Paulista”), Gonzalez se posicionou contra a leitura da inserção do negro na economia capitalista pós-abolição. A geração de Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni apontou para a ideia de que a democracia racial era uma falácia e de que o negro tinha sido integrado de forma subalterna na sociedade de classes em um processo de anomia social, ou seja, o desajustamento social, econômico, social e cultural em relação ao capitalismo. Gonzalez era bastante crítica à ideia de “desajuste”, apontando mais para a dimensão coercitiva/branqueadora da ação estatal (como veremos a frente a combinação entre a ideologia do branqueamento com o mito da democracia racial) do que propriamente a ausência de condições culturais, éticas, políticas para a integração do negro na sociedade capitalista.

Seja na geração da “trilogia consagrada” de 1930 como na chamada “escola de sociologia paulista”, a autora percebeu a ausência da agência negra no processo de construção da história nacional: o negro era o eterno ente passivo sem possibilidade de transformar a paisagem do social. Ausência que

não é só notada no processo de representação dos negros na História, mas também na quase completa escassez de intérpretes negros a se apropriarem da representação da História nacional ao longo do século XX.

Para construir essa crítica, Gonzalez reúne uma imensa gama de tradições. Há uma presença bastante explícita da psicanálise freudiana e lacaniana em termos como “racismo por denegação”, “inconsciente Cultural”, “neurose cultural”, “Objeto parcial”, “mais-valia psicológica” (Gonzalez, 2020 [1975]). A autora fez formação no *Colégio Freudiano do Rio de Janeiro*, onde conheceu M. D. Magno, figura importante por cunhar o termo América Ladina (Magno, 1980), que foi fundamental para suas reflexões em torno da noção de “América” (Gonzalez, 1988). O feminismo e marxismo foram também presença nas suas análises, apesar da relação tensa com esses campos do saber, dado que a autora buscou interseccionar as dimensões de gênero e classe com o plano racial (Rios; Lima, 2020).

Do feminismo, se apropriou de Simone de Beauvoir, Heleieth Saffioti, mas sempre crítica a hegemonia do feminismo liberal branco, o que a coloca em paralelo com feministas negras como Angela Davis, Audre Lorde e bell hooks. Com relação ao marxismo, buscou a noção de aparelhos ideológicos do estado de Louis Althusser; a leitura sobre as frações de classe em Nicos Poulantzas e a relação etnicidade/classe em Carlos Hasenbalg; além das reflexões sobre o desenvolvimento desigual/combinado à brasileira de Florestan Fernandes. Também esteve em diálogo com tradições africanas e afro-caribenhas que pensaram a dimensão colonial/racial, como Walter Rodney, Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Angela Davis, Joseph Ki-Zerbo, Carlos Moore, além de Cheik Anta Diop e Molefe K. Assante.

O acúmulo dessas influências serviu para que Gonzalez criasse um pensamento original pela intersecção de gênero, raça e classe na crítica ao cânone nacional, à supremacia branca nas interpretações historiográficas, ao pensamento social e ao eurocentrismo das representações culturais nacionais. Suas perspectivas produziram uma interpretação racializada do Brasil, indo na contramão das narrativas hegemônicas na escrita da história.

Pensar Lélia Gonzalez na sua relação com a disciplina da História não é só um exercício de reparação epistemológica ou um acréscimo na lista de intérpretes que construíram as bases para se imaginar o Brasil, mas é um exercício para que possamos pensar o lugar dos feminismos de cor (em

especial o negro) na revitalização do olhar sobre o fazer historiográfico, ainda no dias atuais bastante marcado por uma forma desracializada e desgnerificada de representar o passado e de olhar o próprio cânone que produziu esta mesma representação. Entre as leituras de Gonzalez, a análise do chamado “duplo nó do racismo” (entre a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial) é certamente uma de suas contribuições mais importantes como intérprete do pensamento social e da historiografia hegemônica do seu tempo.

O duplo nó do racismo

As principais reflexões de Gonzalez foram publicadas na forma de ensaios entre os anos 1975-1990, período em que se torna uma intelectual orgânica do movimento negro e feminista. Como já reiteramos aqui, a principal contribuição de Lélia para a historiografia e o pensamento social se dá no seu pioneirismo no olhar interseccional (classe, raça e gênero) sobre a História e o seu fazer referente ao processo histórico brasileiro. Apesar de não usar o termo, ela já operava com o conceito a partir do termo “tripla opressão” (classe, raça e sexo).

Através do olhar interseccional Gonzalez objetivou desconstruir dois elementos que apontou como essenciais para a reprodução do racismo à brasileira: a “ideologia do branqueamento” e o “mito da democracia racial”. Estes dois elementos aparentemente antagônicos teriam servido para transformar o colonizado em um “complexado”, que é alienado dos processos históricos que reproduziram o racismo a nível estrutural. Uma parte expressiva dessa teorização está condensada no ensaio *A categoria político-cultural da Amefricanidade* (1988).

A autora começa o artigo evidenciando como o modelo racialista ariano de explicação e classificação social do oitocentos foi eficaz não só para o enquadramento coercitivo da população negra em esquemas de classificação racial, mas também por produzir no presente uma “ideologia do branqueamento” que produziu uma estética e um padrão cultural brancocentrado/eurocentrado, como reitera ao se referir aos seus efeitos:

Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 1988, p. 119).

Há um forte paralelo dessa construção de Lélia com as reflexões do sociólogo negro Guerreiro Ramos, que apontava em seu ensaio *Patologia Social do Branco Brasileiro* (1955) a construção desse padrão de referência brancocentrado não só no universo mais geral da cultura, mas na formação dos campos intelectuais, em especial a sociologia dominante dos anos 1950 (RAMOS, 1995). Para Gonzalez, a ideologia do branqueamento – e a sua internalização por brancos e negros – é só uma das faces do processo de construção do racismo à brasileira.

Para completar o ciclo de institucionalização do racismo, segundo a atuora, foi preciso construir, por meio do Estado, o mito da democracia racial para que o racismo apesar de ser o “sintoma por excelência” da nossa formação se transformasse em uma “neurose cultural” que é amplamente “denegado” nas narrativas intelectuais e culturais hegemônicas (Gonzalez, 2020 [1988], p. 115). O racismo por denegação consubstanciado no mito da democracia racial foi o complemento necessário para que o racismo à brasileira se transformasse em um “racismo sem racistas”. Ou seja, sabe-se de sua existência, mas é visto como elemento residual diante de outros problemas (sociais, culturais ou de classe). Esta categoria advém do já referido repertório psicanalítico ao qual busca mobilizar em suas leituras do Brasil, como diz: “[...] categoria freudiana de denegação (Verneinung): é o processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (Gonzalez, 1988 [2020], p. 130).

No ensaio *A mulher negra no Brasil* (2020 [1995]) Lélia Gonzalez denomina como “duplo nó” a dialética entre ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial (o racismo denegado) que se consubstancia numa espécie de negação/consentida do racismo. Apesar da ideologia do branqueamento ter falhado entre 1890-1930 no objetivo de “branqueamento”

da população brasileira, teve efeitos perversos na forma colonizada através da qual os brasileiros construíram as narrativas nacionais e os lugares folclorizados dos negros/não-brancos. Esse processo seria o “duplo nó”:

Promovida junto com o mito da democracia racial e dessa forma produzindo um duplo nó, segue ainda hoje definindo a identidade dos negros no contexto social brasileiro. Enquanto o mito da democracia racial funciona nos níveis público e oficial, o branqueamento define os afro-brasileiros no nível privado e em duas outras esferas. Numa dimensão consciente, ele reproduz aquilo que os brancos dizem entre si a respeito dos negros e constitui um amplo repertório de expressões populares pontuadas por imagens negativas dos negros: “Branco correndo é atleta, negro correndo é ladrão”; “O preto, quando não suja na entrada, suja na saída”; “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar” etc. Essa última expressão aponta para o segundo nível em que atuam os mecanismos do branqueamento: um nível mais inconsciente que corresponde aos papéis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros [...]. Em todas essas imagens, há um elemento comum: a pessoa negra é vista como um objeto de entretenimento. Essa tipificação cultural dos negros também assinala outro elemento comum condensado em atributos corporais: força/resistência física, ritmo/sexualidade. Não é preciso dizer aqui que o homem ou mulher negros que não se adequam a esses parâmetros são rejeitados pelo estereótipo (Gonzalez, 2020 [1995], p. 58).

Em diversos ensaios, Gonzalez reverberou a crítica dos efeitos do duplo nó na construção de uma cultura nacional racializada e racista. Seu arsenal crítico voltou-se principalmente para a construção da figura da mulher negra, seja na imagem da ama de leite (a “mãe preta”) ou da mulata. Confrontava-se diretamente, portanto, a leitura freyriana das harmonias raciais, em especial quando Gonzalez desconstruía a imagem da ama de leite e do lugar da sexualidade na formação social patriarcal brasileira.

Através da tripla experiência de classe, raça e sexo a vivência social da mulher negra é aquela que materializa de forma mais radical o legado opressor do colonialismo. Em *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica* (1979) retoma-se a leitura do mito da democracia racial como falácia que ocultava a violação e o estupro sistemático (Gonzalez, 2020 [1979c], p. 44). Essa economia política dos sujeitos racializados gerou a reificação da mulher negra reduzida ao trabalho doméstico e/ou a sexualização.

Para Gonzalez, o mito da democracia racial opera um mecanismo de reconhecimento subalterno ao qual a mulata é colocada como mercadoria

sexual de exportação para o consumo de turistas e burgueses e a imagem também reificada da ama de leite bondosa e materna. A autora apontou que o auge da encenação do mito da democracia racial se consubstancia no carnaval, onde a mulata se transforma em “rainha”, saindo do anonimato, mas pagando o preço de ser lida somente no lugar da objetificação sexual (Gonzalez, 2020 [1983], p. 67). O racismo por denegação não seria só expressão dos produtos que emergem da cultura nacional, mas também estaria presente no interior da formação da historiografia e do pensamento social brasileiro com os quais Gonzalez se defronta, vide suas críticas à noção freyriana de “equilíbrios de antagonismos” (que se desdobra nas leituras da “democracia racial”).

América: Diáspora e protagonismo afro-latino-americano na História

A outra contribuição fundamental de Gonzalez reside na elaboração de uma reflexão original sobre a diáspora negra por meio da categoria de “América”. Como já reiteramos essa categoria foi originada das leituras da obra de M. D. Magno *América Ladina: introdução a uma abertura* (1980). É no referido ensaio *A categoria político-cultural da Amefricanidade* (1988) onde encontramos o maior desenvolvimento crítico desse conceito. Para a autora, a afirmação da dimensão “africano/indígena” da cultura brasileira é um vetor fundamental para superar a denegação do racismo (Gonzalez, 1988, p. 115).

A categoria de amefricanidade forneceu um importante aparato para o mundo pan-africano (em especial o afro-latino-americano) por meio da superação de uma visão idealizada/essencialista da identidade negro-africana (ao qual Gonzalez atribui muitas vezes ao olhar dos negros Estadunidenses sobre África como lugar homogêneo) e da noção desse lugar complexo da diáspora nas Américas através de sua dimensão conectada entre o legado indígena/negro. Esta reflexão antecede ideias que só se tornarão disseminadas pelo pensamento decolonial (Anibal Quijano, Walter D. Mignolo, Maria Lugones) e pela consolidação de um campo de estudos afro-latino-americano (George Andrews, Alejandro de la Fuente).

Entre os desdobramentos mais bem acabados dessa reflexão afrodiaspórica está o conceito de “pretuguês”. Para Gonzalez, o português é

recriado no Brasil a partir do legado indígena/negro (ameficano). É na figura da ama de leite que estaria o elo fundamental para a africanização do português e da cultura como um todo, pois eram as africanas/negras que transmitiam boa parte dos cuidados pedagógicos para as crianças (Gonzalez, 2020 [1981b], p. 180). Lélia também aponta para o fato de que a mãe preta não pode ser analisada somente pela chave da passividade e servidão, visto que foi essencial para a construção da família escrava e sua sobrevivência e unidade no pós-abolição (Gonzalez, 2020 [1981b], p. 181).

Concomitante a esta chave de leitura, Gonzalez também desbravou a história do movimento negro organizado através de noções como agenciamento/protagonismo do negro na história nacional, sendo pioneira em um olhar que só vai se consolidar com a institucionalização do campo do pós-abolição. O texto emblemático para isso é o primeiro capítulo do livro *O movimento negro na última década* que está publicado no livro *Lugar de negro* que co-organiza com Carlos Hasenbalg (Gonzalez, 1982).

Nesse texto, Gonzalez foi pioneira na analítica do movimento negro através do prisma do associativismo. Essa abordagem fez parte depois de todo um campo de pesquisas que ficou notabilizado pela alcunha do “pós-abolição”, um dos mais pujantes da atualidade com historiadores centrais na historiografia brasileira (Petrônio Domingues, Flávio Gomes, Ana Flávia Guimarães Pinto). A sua análise se volta não só para o agenciamento e protagonismo negro na história-processo, mas também na escrita da história, que tinha até então negligenciado os sujeitos racializados (em especial o negro) da sua historicidade.

Gonzalez não esteve sozinha neste processo, pois foram os intelectuais de sua geração que efetivaram não só a organização de um movimento negro nacionalmente coordenado que pautasse políticas para o Estado, mas também combateram o epistemicídio sobre a história negra que rondava os currículos educacionais de sua época. É em contraponto à “lavagem cerebral”, como ela mesmo refere-se em entrevista, na educação básica e superior que ela dá o historiciza a trajetória do movimento negro, pautando o lugar deste na reconfiguração do pensamento social e da historiografia hegemônicas. Essa postura encontra forte paralelos com as interpelações de Clóvis Moura, Beatriz do Nascimento, Eduardo de Oliveira e Oliveira e tantos outros.

Mas, voltemos ao texto em questão. Gonzalez inicia sua análise evidenciando que há uma dialética entre a auto-organização do negro e a construção do aparelho repressor de Estado que almeja desorganizar os negros para que continuem a se perpetuar como mão de obra barata, esmiuçando insights ao vincular a emergência dos esquadrões de morte e a acumulação capitalista na baixada fluminense (Gonzalez, 1982, p. 16). Desta forma, a perseguição secular às confrarias, irmandades, imprensa, clubes e o associativismo negro de maneira geral encontram-se como um projeto das classes dominantes brancas para a desorganização ativa dos negros de suas formas de resistência ao capitalismo racializado à brasileira.

Ainda sobre as associações, a autora aponta duas tipologias de organizações ao longo da história: as assimilacionistas e as de prática cultural (Gonzalez, 1982, p. 17). Nessa historicização passa por diversas organizações (Frente Negra Brasileira nos anos 1930; pelo Teatro Experimental do Negro, a emergência do Centro de Cultura e Arte Negra (SP), o grupo Palmares, o Clube Renascença, Centro de Estudos Brasil-África, Grupo de Trabalho André Rebouças, Grêmio Recreativo de Arte Negra, Escola de Samba Quilombo, Instituto de Pesquisa das Culturas Negras, Grupo Nêgo, Olodum), eventos, seminários que criaram um clima propício para a institucionalização do movimento negro organizado nos anos 1970.

O lugar de Gonzalez nessa historicização não é só de espectadora, posto que na prática contribuiu na criação de várias dessas organizações. Ao remontar esse passado/futuro das associações do movimento negro está buscando consolidar uma nova visão da História, ao qual o negro não seja lido somente como o eterno escravo ou o ente anômico/passivo no pós-abolição. Este é um avanço que hoje representa o que há de mais sólido na historiografia e o silêncio que ronda sua contribuição para o campo é, para sermos sumários, constrangedor.

Lélia e o seu lugar no campo historiográfico contemporâneo

Gonzalez foi primeiro consagrada no interior do feminismo negro contemporâneo, para assim mais recentemente ser lida como uma importante intérprete social com diversas leituras do histórico. Luiza Bairros, importante militante do movimento das mulheres negras, no seu artigo

Lembrando Lélia Gonzalez (Bairros, 2000) explicita a importância da sua figura para toda uma geração, não só por sua atuação engajada no movimento negro e das mulheres negras, mas por conseguir traduzir o conhecimento epistemológico para os novos militantes. Bairros ainda aponta a importância da historiadora para a desconstrução dos argumentos racistas que circundavam os críticos, à esquerda e à direita, acerca da construção de um movimento negro autônomo, decifrando como poucos as nuances do racismo à brasileira e dando diagnósticos práticos de luta para confrontá-lo.

Não é à toa que Gonzalez foi lembrada através deste legado, pois apoiou a fundação de diversas organizações de mulheres negras que existem até a atualidade (como o caso do Geledés: Instituto da Mulher Negra) e ancorou a construção de um olhar interseccional sobre o social e histórico sem que o termo sequer circulasse no Brasil dos anos 1970-1980. É esse olhar interseccional sobre os objetos da cultura que têm sido apropriados mais recentemente para pensar o lugar de Lélia Gonzalez na construção do cânone de intérpretes do Brasil.

Raquel Barreto na sua dissertação *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez* (2005) foi uma das primeiras a deslocar esse eixo de Lélia somente como “militante” para um lugar também como intérprete do social e histórico. O tensionamento da geração de mulheres negras como Davis e Lélia ao confrontar os limites do pensamento sobre gênero e raça são eixos fundamentais para as apropriações e leituras que irão se voltar a elas para pensar a operacionalidade de conceitos como o de interseccionalidade. Esta linha de pensamento também é perpetuada por outros intérpretes da sua obra como no artigo *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990)* de Elizabeth do Espírito Santo Viana e a biografia *Lélia Gonzalez* (2009) de Alex Ratts e Flávia Rios.

Entretanto, a despeito do esforço desses autores a obra de Lélia Gonzalez continuou na primeira década dos anos 2000 sendo lida como uma militante e não tanto como uma intérprete do social/histórico. O que se desdobra em um forte silenciamento epistêmico da sua obra no âmbito do cânone da historiografia/ciências sociais dominante. Esse cânone nacional é construído por uma geopolítica do conhecimento de homens brancos, excluindo para fora das suas fronteiras todos os chamados “outros” do

colonialismo/racismo. Esse processo não é constituído necessariamente de um discurso explícito do campo sobre a supremacia branca, mas é em larga medida derivado dos efeitos estruturais do lugar desses sujeitos racializados na sociedade como um todo.

Gonzalez tem sido interpretada muito recentemente pela historiografia não exatamente por conta da concessão daqueles que dominam o “campo historiográfico”, mas pelo efeito de duas décadas de políticas afirmativas (sociais e raciais) que mudaram a paisagem da universidade e por conseguinte a pressão destes novos agentes da reformulação do cânone historiográfico, incorporando de forma “lenta, gradual e segura” histórias, experiências e autorias negras e indígenas. Gonzalez tem sido reapropriada para pensar a “neurose cultural” e o “racismo por denegação” que o campo intelectual e historiográfico reproduz, assim como por seu pioneirismo no olhar interseccional para a representação historiográfica e para as reflexões metateóricas sobre o fazer do sujeito produtor de conhecimento.

Nessa linha é que aparecem as conexões de Lélia Gonzalez não só com um cânone de intérpretes negros, mas também ao pensamento decolonial latino-americano e as diferentes formas de descolonização das ciências sociais e humanas. O que possibilita a publicação de duas coletâneas recentes sobre o seu pensamento em *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras* (2018), com apresentação de Raquel Barreto, e *Por um feminismo afro-latino-americano* (2020), organizado por Flávia Rios e Marcia Lima.

Além disso, seu pensamento tem sido levado para fora do Brasil em língua espanhola e inglesa a partir de dossiês que refletem sobre o feminismo negro e decolonial, assim como o pensamento interseccional. Isso se reflete em diversas produções nos últimos dois anos: o dossiê “El pensamiento de Lélia Gonzalez, un legado y un horizonte” (2020), organizado por Osmunho Pinho com diversos textos em espanhol e em inglês resultado do encontro da *Latin American Studies Association* (LASA); a tradução recente do seu artigo mais conhecido para o espanhol *La categoría político-cultural de amefricanidad* (2021); o livro *América Ladina en la encrucijada de Marruecos* (2021) de Gabriel Restrepo; a coletânea organizada por Karina Bidaseca e Raisa Inocencio *Lélia Gonzalez Por un feminismo amefricano. El mismo mar* (2022); livros como o *América in Letters: Literary Interventions from Mexico to the*

Southern Cone (2022) organizado por Jenifer Carolina Gómez Menjivar; a tradução de uma entrevista *Lélia talks about Lélia: a tribute to Lélia Gonzalez* (2022); e capítulos de livros como *Toward an Afro-Latin American Feminism* (2022), de Fernanda Cardoso Fonseca, e *Lélia Gonzalez, an Intellectual Afro-Latin American* (2022), por Flávia Rios.

A internacionalização de Gonzalez corresponde a um processo de ampla reparação epistemológica que grandes editoras e espaços intelectuais têm buscado para reverter anos de descaso e silenciamento com relação à produção de mulheres de cor e de pensamentos para além do cânone de uma geopolítica do conhecimento de homens brancos/europeus, como a Companhia das Letras (maior editora da América Latina) e a Editora Routledge. É uma mudança de paradigma que se constituiu muito mais de “fora para dentro” do campo do que de “dentro para fora”.

Seria muito gratificante falar das apropriações e diferentes leituras no campo historiográfico sobre a produção de Lélia nessa parte do texto, mas a verdade é que para isso os espaços institucionais hegemônicos deverão mudar a sua ótica e assimilar o potencial de uma epistemologia negra feminista, do contrário estes serão arrastados por uma nova geração que lê o cânone como parte decisiva na afirmação do racismo estrutural.

Lélia Gonzalez intérprete do duplo nó da historiografia

Como procuramos deixar claro até aqui, Lélia Gonzalez foi uma intelectual e historiadora engajada que dificilmente poderia ser alocada em um campo específico, visto a natureza interdisciplinar e anticanônica da sua produção em seu tempo (1975-1990). A categoria *outsider within* (Lorde, 1984; Collins, 1986), de Audre Lorde, define com bastante solidez o privilégio epistêmico do lugar fronteiro e subalterno ao qual ocupa pensadoras negras no processo de resistência e luta contra as múltiplas formas de opressão e exploração. O potencial do lugar ocupado pelas mulheres negras pode fornecer inúmeras possibilidades de desvelar o universo do social por meio do agente coletivo que é mais massacrado pelo racismo estrutural, patriarcalismo e outras formas de opressão.

Lélia Gonzalez consubstanciou de forma radical a analítica das diversas formas de opressão e exploração por meio desse olhar e experiência

interseccional. Foi a pioneira na análise do que autoras como Patricia Hills Collins ou bell hooks vão denominar como a “matrix da dominação” (Collins, 1986, 106) ou os “sistemas interligados de dominação” (hooks, 2018). Ao centralizar suas análises nas intersecções de raça, gênero e classe ela desvenda diversos aspectos do social que estavam (e ainda estão) sobre os limites de análises unidimensionais que isolam esses aspectos do social como entidades separadas. Este protagonismo faz com que autoras pioneiras no debate como Angela Davis, em visita ao Brasil em 2019, questione as razões do porquê o público daqui preferia buscar referências nos Estados Unidos e ignorar alguém como Lélia Gonzalez.

O pioneirismo na construção de uma epistemologia feminista negra à brasileira por Lélia, é um legado que tem sido inclusive reconhecido em obras de grande centralidade no debate, como a organizada por Silma Birge e Patricia Hill Collins ao se referirem à mesma como exemplo de uma “interseccionalidade” antes da mesma ter sido nomeada anos a frente por Kimberlé Krenshaw. Quando historicizamos este processo percebemos a atuação decisiva do feminismo afro-latino-americano e caribenho no processo de interseccionar as lutas e superar um certo feminismo branco/liberal dominante, sendo a participação destas (inclusive da Lélia) nos Encontros Latino-Americano e do Caribe (EFLAC) e Conferências Mundiais da ONU espaços decisivos para a auto-organização política e intelectual dessas mulheres negras no Brasil e por toda América Latina (Zambrano, 2017, p. 133).

Este posicionamento a colocava em sintonia com a produção intelectual de um feminismo de cor (negro, xicano, asiático, etc.) emergente nos Estados Unidos dos anos 1970-1980 em coletivos como o *Combahee River Collective*, nas obras de Gloria Anzaldúa, em especial a coletânea *This bridge called my back: writings by radical women of color* (1982), a interseccionalidade dessa chave não perdia o horizonte de classe, mas tensionava a ausência de outros recortes de gênero/raça/identidade sexual. Estamos alinhados à chave de leitura de Ochy Curriel ao entender que o feminismo de cor afro-latino-americano e caribenho continha/contém os principais fundamentos descolonizadores que só vão ser internalizados nas academias ocidentais por meio da crítica pós-colonial/decolonial/estudos culturais (Curriel, 2007).

Desta forma, deve-se deslocar a origem de vários dos principais debates contemporâneos – a crítica ao lugar epistêmico do ocidente eurocêntrico, masculino e branco – do referente norte-cêntrico, para as margens não só referindo-se aqui ao “sul geográfico”, mas ao “sul epistêmico”, ou seja, as epistemologias fundadas pelos novos condenados da terra do Sul Global em resistência à racialização, ao patriarcalismo e ao capitalismo. Desse ponto de vista, Gonzalez é uma autora decisiva não só pelo pioneirismo no uso da interseccionalidade, mas também pela forma bastante didática e informal pela qual ela divulgava sua produção (desde os ensaios aos textos jornalísticos de intervenção), usando propositalmente uma linguagem acessível e em muitos casos com marcas explícitas de oralidade.

Da sua dimensão de intérprete da historiografia/pensamento social temos um olhar apurado na desconstrução do olhar da branquitude em torno dos objetos sociais, culturais e econômicos, por meio de uma antropologização dos objetos culturais, assim como o uso sistemático do instrumental da psicanálise freudiana e lacaniana.

No fundo, Gonzalez esteve em forte sintonia com o pensamento das mulheres negras/de cor por todo Atlântico ao centrar seu fogo nas armadilhas aos quais a “ideologia da brancura” forjou para alienar os sujeitos racializados da consciência crítica necessária para superar não só os limites materiais e econômicos da experiência negra na diáspora, mas também os interditos simbólicos e culturais criados pelos saberes e conhecimentos eurocentrados/brancocentrados. Os efeitos do racismo/sexismo não são lidos de maneira distanciada e fria pela autora. Há um caráter testemunhal na sua narrativa, posto que o fenômeno do racismo à brasileira não é só analisado como algo externo, mas como algo vivenciado visceralmente por ela ao longo de sua trajetória.

Sua batalha contra o duplo nó do racismo consubstanciado na ideologia do branqueamento e no mito da democracia racial – o “preconceito de não ter preconceito” – são eixos fundamentais para a desorganização dos sistemas simbólicos que justificam o racismo estrutural e que reproduz as desigualdades de classe, raça e gênero.

Conclusão: O caráter testemunhal do olhar interseccional de Lélia Gonzalez

Em uma entrevista de 1985 a uma revista feminista austríaca AUF Eine Frauenzeitschrift – que foi recuperada recentemente pela pesquisadora Carolina Santa Rosa (Gonzalez, 2022) – Lélia Gonzalez explicita a dificuldade de falar sobre a questão racial e de superar o ideário da democracia racial em sua própria trajetória. Para boa parte das mulheres negras, a experiência de falar em primeira pessoa de racismo/sexismo/classe significa remontar o testemunho próprio e as marcas de violência que se desdobram de sua historicidade. Portanto, a ideia de um sujeito distanciado/neutro diante de um objeto neutro (o racismo) se dissolve quando as mulheres negras operam interpretações da sua realidade coletiva.

Lélia Gonzalez tinha uma consciência muito nítida de que a sua experiência enquanto mulher negra brasileira influenciava diretamente nas formas de “ler” e “interpretar” os objetos culturais e sociais da história brasileira. Em entrevista de 1982 ao jornal da imprensa feminista *Mulherio*, expôs o desencontro entre a História oficial e as demandas do movimento negro por protagonismo e agência negra e indígena, quando lamenta que “não se fala da efetiva contribuição das classes populares, da mulher, do negro e do índio na nossa formação histórica e cultural” (Gonzalez, 1982, p. 3). A história empática com o discurso do “vencedor”, na realidade, “folclorizava” a condição dos negros e impunha a noção de que “só homens, os homens brancos, social e economicamente privilegiados, foram os únicos a construir este país. A esta mentira tripla dá-se o nome de sexismo, racismo e elitismo” (Gonzalez, 1982, p. 3).

Portanto, reavaliar o cânone da história disciplinar significava ter em conta o papel da experiência dos sujeitos racializados em confronto com uma determinada geopolítica do conhecimento construída pelo mundo colonial/moderno, conhecimento elaborado por um corpo que se recusa a ser “fixado” pelo olhar branco – nas palavras de Frantz Fanon “Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” (Fanon, 2008, p. 191) – e que racializa não só os conteúdos, mas a própria forma de produzir/circular o conhecimento.

O legado de Lélia Gonzalez se integra a uma ampla tradição radical negra por todo o Atlântico (CLR James, Eric Williams, Clóvis Moura, Angela Davis, bell hooks, entre outros) que produziu na diáspora leituras críticas sobre a modernidade e a colonialidade que são hoje incorporadas em razão da própria mudança do estatuto do debate sobre as linhas globais de cor e da entrada de sujeitos negros nos campos intelectuais e artísticos hegemônicos. Essa ocupação deve, é claro, ter em conta o papel dos pioneiros/as (como a própria Lélia Gonzalez) que lidaram já há muitas décadas com debates que ainda nos são muito caros, como as diversas intersecções entre formas de exploração de classe e opressão de gênero, raça e sexualidades.

O testemunho de Lélia Gonzalez sobre a supremacia racial branca do passado recente – nas formas de estratificação de classe, de organização de uma ideologia do branqueamento cultural e de desumanização das mulheres negras e indígenas – deve nós orientar para organizar no nosso presente a projeção de futuros aos quais as linhas do ser/não-ser originadas pela racialização sejam rompidas. Esse rompimento não seria um ato de mera luta “intelectual/cultural” pelo lugar do negro nas universidades/espços de poder, mas uma mudança no próprio sistema que deu bases para a racialização que produziu/produz a supremacia branca denegada. A mobilização de uma epistemologia feminista negra, do marxismo, da psicanálise deve ser entendida como um esforço para compreensão deste capitalismo racializado/genericado que não poderia ser superado sem que a discriminação racial e a opressão contra as mulheres sejam abolidas. Os oprimidos, e não só os explorados pelo capitalismo, são por excelência os sujeitos com potencial para revolucionar o estado de coisas, abolindo o sistema que cria tantos abismos. Esta interpretação se encontra na raiz do pensamento de Lélia Gonzalez não só acerca dos problemas nacionais, mas da própria organização mundializada do capitalismo.

Referências bibliográficas

ANZALDÚA, G.; MORAGA, C. (Eds.). **This bridge called my back: Writings by radical women of color** (2nd ed., pp. 210–218). Latham: Kitchen Table/Women of Color Press.

- ARDITO, L. ¿Feminismos “amefricanos”? Trayectorias políticas e intelectuales de Lélia Gonzalez y Alicia Camacho durante la década de 1980. **Meridional**. Revista Chilena De Estudios Latinoamericanos, (16), 2021.
- BARRETO, R. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça**: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2005.
- BARRETO, R. Lélia Gonzalez, uma intérprete (negra) do Brasil. In: MAIA, A. Casa Nova (Org.). **Recortes do feminino**. Rio de Janeiro: Telha, 2021, p. 229-245.
- BÖSCHEMEIER, A. G. E.; SANTOS, C. de J.; TEMPESTA, G. I.; CARNEIRO, R. G. Lélia talks about Lélia: a tribute to Lélia Gonzalez. **Tapuya**: Latin American Science, Technology and Society, 5:1, 2022.
- CHALHOUB, S. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX). **História Social**, v. 19, p. 33-62, 2010. DOI: <https://doi.org/10.53000/hs.vi19.315>.
- COLLINS, P. H. “Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought”. **Social Problems**, Knoxville, v. 33, n. 6, p. 14-32, Oct.-Dec. 1986.
- COLLINS, P. H. **Black Feminist Thought**: knowledge, consciousness and the politics of empowerment. 2. ed. Routledge, 2000.
- COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Intersectionality**. Cambridge: Polity Press, 2016.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, 43(6), 1241-1299.
- CURRIEL, O. Crítica pós-colonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas**, Bogotá, n. 26, Universidad Central Bogotá, Colômbia, 2007, p. 92-101.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUfba, 2008.
- FONSECA, F. C. Toward an Afro-Latin American Feminism. In: **Globalizing Political Theory**. Routledge, 2022.
- GILROY, P. **The Black Atlantic**: Modernity and Double Consciousness, London: Verso Books, 1993.
- GONZALES, L. **Festas Populares no Brasil**. São Paulo: Editora Index, 1987.
- GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.
- GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Zahar, 2020 [1979c]. p. 49-64.
- GONZALEZ, L. A mulher negra no Brasil. In: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano afro-latino-americano**, São Paulo: Zahar, 2020 [1995]. p. 158-170.
- GONZALEZ, L. A propósito de Lacan. In: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Zahar, 2020 [1975]. p. 337-350.

- GONZALEZ, L. A questão negra no Brasil. *In*: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Zahar, 2020 [1981a]. p. 183-190.
- GONZALEZ, L. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher negra. *In*: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Zahar, 2020 [1979a]. p. 25-44.
- GONZALEZ, L. Entrevista a Patrulhas ideológicas. *In*: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Zahar, 2020 [1980]. p. 286-297.
- GONZALEZ, L. Movimento de mulheres negras: entrevista com Lélia de Almeida Gonzalez. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 66 (2022 [1985]), pp. 529-550.
- GONZALEZ, L. Mulher negra, essa quilombola. *In*: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Zahar, 2020 [1981b]. p. 158-170.
- GONZALEZ, L. Mulher negra. *In*: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Zahar, 2020 [1985]. p. 94-111.
- GONZALEZ, L. O movimento negro na última década. *In*: GONZALES, L.; HASENBALG (Orgs.). **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GONZALEZ, L. Por un feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis International**. Santiago, Vol. IX, junio, 1988b, p. 133-141.
- GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **ANPOCS**, Ciências Sociais Hoje, São Paulo, 1983, p. 223-244.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- LORDE, A. **Sister outsider**. New York: The Crossing Press, 1984
- MAGNO, M. D. **América Ladina**: introdução a uma abertura. Rio de Janeiro: Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1980.
- MERCIER, D. Lélia Gonzalez, onipresente. **El País**, 25 de outubro de 2020. Disponível em: ><https://brasil.elpais.com/cultura/2020-10-25/lelia-gonzalez-onipresente.html>>.
- MIRANDA, F. R.; ASSUNÇÃO, M. F. M. Colonialidade e silenciamento nos cânones literário e historiográfico brasileiros. **Anuario de la Escuela de Historia Virtual**, v. 13, p. 202-217, 2022.
- ORNELAS, S. Lélia Gonzales y el mito de la democracia racial. **Cuadernos del CEL**, v. V, n. 10, 2021, p. 44-53.
- PINHO, O. (Org.). Dossie: El pensamiento de Lélia Gonzalez, un legado y un horizonte. **LASA FORUM**, 50: 3, 2021.
- RATTS, A.; RIOS, F. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

Reis, M. de O. O pacto narcísico da casa-grande: a representação das mulheres negras a partir de Lélia Gonzalez e Gilberto Freyre. **Humanidades em diálogo**, 9(1), 93-101. (2019).

RIOS, F. Lélia Gonzalez, an Intellectual Afro-Latin American. Reiter, B., & Sánchez, J.A. (Eds.). (2022). **Routledge Handbook of Afro-Latin American Studies** (1st ed.). Routledge.

RIOS, F.; KLEIN, S. Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social. **Revista Sociedade e Estado**, v. 37, n. 3, setembro/dezembro 2022, p. 809-833.

RIOS, F.; RATTS, A. A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez. *In*: CHALHOUB, S.; PINTO, F. M. (Orgs.). **Pensadores negros-pensadoras negras do século XIX e XX**. Belo Horizonte: Traço Fino, 2016.

SELLIGMAN-SILVA, M. **A virada testemunhal e decolonial do saber histórico**. Campinas: Editora da Unicamp, 2022.

SILVA, M. A. M. Um pensamento social negro brasileiro, após os anos 1930. **Revista USP**, São Paulo, n. 133, p. 47-62, abril/maio/junho 2022.

VIANA, E. do E. S. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990)**. 2006. 247f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

ZAMBRANO, C. G. **Mulheres negras em movimento: Ativismo transnacional na América Latina (1980-1995)**. Tese de Doutorado, São Paulo: USP, 2017.