

## Amefricanizando os feminismos: a perspectiva teórico-prática apresentada por Lélia Gonzalez

Thamires Costa Meirelles dos Santos\* e Rachel Gouveia Passos \*\*

**Resumo:** O presente artigo pretende analisar a perspectiva teórico-prática conceituada por Lélia Gonzalez como “feminismo amefricanano”. Inicialmente, serão destacados os caminhos que maturaram a perspectiva feminista no pensamento da autora, considerando sua trajetória articulada aos movimentos sociais, especialmente no Movimento Negro Unificado (MNU) e no movimento de mulheres. Posteriormente, será analisada a categoria da “amefricanidade” e os pilares que constituem o “feminismo afro-latino-americano”. Parte-se do materialismo histórico-dialético como método de análise e utiliza-se a revisão bibliográfica como metodologia para o desenvolvimento das reflexões a seguir.

**Palavras-chave:** Feminismos. Lélia Gonzalez. Amefricanidade.

**Abstract:** This article focuses on highlighting the theoretical-practical perspective conceptualized by Lélia Gonzalez as: “amefrican feminism”. First, we will highlight the paths that have matured the feminist perspective in the author’s thinking, considering her path articulated to social movements, particularly the “Movimento Negro Unificado” (MNU) and the women’s movement. Subsequently, we will analyze the category of “amefricanity” and the pillars that make up the “African-Latin-American feminist”. Historical-dialectical materialism is used as the method of analysis, and a bibliographic review is used as the methodology to develop the following reflections.

**Keywords:** Feminisms. Lélia Gonzalez. “Amefricanity”.

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo visibilizar la perspectiva teórico-práctica conceptualizada por Lélia González como “feminismo amefricanano”. Inicialmente, se resaltarán los caminos que maduraron la perspectiva feminista en el pensamiento de la autora, considerando su trayectoria vinculada a los movimientos sociales, especialmente en el Movimiento Negro Unificado (MNU) y el movimiento de mujeres. Posteriormente se analizará la categoría de “Amefricanidad” y los pilares que constituyen el “feminismo afrolatinoamericano”. Se parte del materialismo histórico-dialéctico como método de análisis y se utiliza como metodología la revisión bibliográfica para desarrollar las siguientes reflexiones.

**Palabras clave:** Feminismos. Lélia Gonzalez. “Amefricanidad”.

\* Mestre em Serviço Social pela Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). ID Lattes: 2933715565757254; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7361-2433>

\*\* Pós-Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professora da Graduação e Pós-Graduação da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenadora do Projeto de Pesquisa e Extensão Luta Antimanicomial e Feminismos (UFRJ). ID Lattes: 5460276396599821; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2267-0200>

## Introdução

O presente artigo objetiva dar visibilidade à concepção feminista “afro-latino-americana” apresentada por Lélia Gonzalez (1935-1994)<sup>1</sup>, articulando-a à categoria político-cultural da “amefricanidade” (Gonzalez, 2020a, 2020d) a fim de contribuir para o alargamento das interpretações sobre as relações raciais e de gênero no Brasil e na América Latina. Tal proposta teórico-prática inaugurou a abordagem decolonial no pensamento dessa autora (Hollanda, 2020), promovendo a reinterpretção da identidade latino-americana a partir de uma lupa analítica interseccional, não eurocentrada, anticolonialista e anti-imperialista.

A hipótese que fundamenta a construção deste trabalho parte do pressuposto de que Lélia Gonzalez (filósofa, docente, militante do Movimento Negro Unificado – MNU e expoente do feminismo negro brasileiro) possui, no conjunto de suas principais obras, elementos que permitiram que a autora analisasse as reais condições (históricas, sociais, econômicas e culturais) vivenciadas pelas mulheres negras e indígenas nos países latino-americanos, sendo, ao mesmo tempo, propositiva diante disso. Sua ânsia reformadora, de caráter interventivo, caracterizou de forma particular seu legado, principalmente através da dimensão da práxis política.

Apesar de suas formulações corresponderem aos enfrentamentos do seu tempo e de sua geração (1970), sua atemporalidade e singularidade estão diretamente relacionadas à sua constituição como uma “intelectual orgânica”. O que significa dizer que suas pertencas de gênero e étnico-raciais, sua origem popular, atuação no “chão das lutas” dos movimentos sociais, formações acadêmicas, articulações políticas transfronteiriças e sua imersão nos espaços culturais de massa (terreiros de candomblé, escolas de samba, casas de jongo, afoxés em Salvador etc.), foram aspectos fundamentais para sua formação intelectual e política (Ratts; Rios, 2010; Rios; Lima, 2020).

No que tange aos estudos de gênero, foi considerado que Lélia Gonzalez fez uso criativo da “posição marginal” (Bairros, 2000) – nos termos de Collins (2016), *outsider within* – historicamente ocupada por mulheres negras no contexto acadêmico, para produzir um diagnóstico específico em relação às mulheres negras e indígenas da América Latina; em suas palavras: as “amefricanas” (Gonzalez, 2020d). Sua proposição diante de uma teoria e prática feminista excludente buscou elucidar as características do racismo e do sexismo na particularidade latino-americana em articulação com concepções feministas importadas da Europa e dos Estados Unidos (EUA), além de denunciar a veiculação/naturalização desses fenômenos no interior

<sup>1</sup> Lélia de Almeida Gonzalez nasceu na capital mineira (BH) em 1935. Faleceu precocemente, vítima de um infarto do miocárdio, aos 59 anos, em 1994, no Rio de Janeiro.

dos movimentos ditos “progressistas”, como o feminismo branco.

Em abordagens recentes no campo das relações raciais e de gênero no Brasil, especificamente a partir da segunda década do século XXI, emerge no campo feminista o que tem sido caracterizado como “feminismo decolonial”. Tal perspectiva trouxe consigo a luta urgente pelo enfrentamento do retrocesso político vivenciado na contemporaneidade, fazendo emergir também novas narrativas. Dentre suas principais reivindicações inclui-se a reavaliação das práticas e discursos progressistas, tanto em termos políticos quanto em termos teóricos. Nesse sentido, no campo da produção de conhecimento, a interpelação de epistemologias heteronormativas, eurocênicas e coloniais define-se como “agenda feminista prioritária”, tornando o contexto acadêmico uma arena de “disputa e invenções” (Hollanda, 2020, p. 12).

Na esteira dessa discussão, o presente artigo divide-se da seguinte forma: no primeiro momento, objetiva-se apresentar brevemente a trajetória (pessoal, acadêmica e militante) de Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994), dando ênfase aos pressupostos que constituíram sua elaboração teórica sobre gênero e raça, especialmente sua intensa articulação com os movimentos sociais e populares. Em seguida, será analisada a categoria da “amefricanidade” como base para a compreensão do “feminismo afro-latino-americano”, alinhada às particularidades, demandas e potencialidades da luta das mulheres negras e indígenas no Brasil e na América Latina.

Cabe destacar que a metodologia utilizada envolve a revisão de literatura (Echer, 2001) e o método biográfico (Elias, 1991), orientado pela ideia de “campo de possibilidades” (Velho, 1994). As reflexões aqui apresentadas foram desenvolvidas ao longo da pesquisa do mestrado realizado no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro e seguem sendo maturadas a partir da inserção no Programa de Residência Multiprofissional em Saúde Mental do Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## **Lélia Gonzalez: uma intelectual amefricana**

Tornar-se um(a) “intelectual” comprometido(a) e preocupado(a) com mudanças sociais radicais é uma jornada difícil, especialmente em uma sociedade “fundamentalmente anti-intelectual”, como diria a feminista estadunidense bell hooks (1995, p. 464). Normalmente, a ideia em torno do que é considerado como “intelectualidade” é atravessada por construções sociais, caracterizando-se pela influência das hierarquias raciais, de gênero e de classe, as quais incidem no campo da produção de conhecimento atribuindo, historicamente, visibilidade e legitimidade teórica às produções de intelectuais brancos.

Não sem razão de ser, a colonialidade do saber cumpre uma função primordial para a manutenção dessas desigualdades, haja vista que “[...] a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziu à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento” (Quijano, 2005). O impacto das colonialidades nas Américas promoveu, em termos de apagamento histórico, tanto o alijamento dos saberes, conhecimentos, técnicas, culturas e referências tradicionais e africanas, quanto o silenciamento de suas próprias existências, modos de vida, narrativas e memórias. Assim, além de terem sido apropriados como “objetos de estudo”, esses sujeitos foram interpelados pelo discurso do outro, nas palavras de Lélia Gonzalez (2020d, p. 78), foram “infantilizados”, ou seja: “[...] aquele que não tem fala própria, a criança que se fala em terceira pessoa, porque é falada pelos adultos”.

No caso das mulheres negras, as barreiras étnico-raciais e de gênero são dificultadoras do livre pensamento e do exercício da intelectualidade. O racismo e o sexismo apresentam-se como fenômenos articulados a uma lógica de dominação e exclusão, de modo que, desde a infância, uma criança negra sabe da “[...] importância de ser inteligente, mas não inteligente demais” (hooks, 1995, p. 465). Ainda de acordo com hooks (1995, p. 465), “[...] ser demasiado inteligente era sinônimo de intelectualidade e isso era motivo de preocupação sobretudo se se tratasse de uma mulher”.

Não obstante a esses paradigmas, a trajetória de Lélia de Almeida Gonzalez em torno de sua constituição como uma intelectual, feminista e militante negra também refletiu o entrecruzo dessas mesmas avenidas. Lélia viveu sua infância e juventude em um período em que as condições de vida e trabalho oferecidas às mulheres negras se limitavam à reatualização dos moldes coloniais, destinando-as à exploração no trabalho doméstico, não à toa, sendo uma mulher negra, de origem popular, nascida em uma família com descendência africana e indígena, sua trajetória foi marcada por essas relações. Apesar de romper com as barreiras de gênero e cor ao concluir suas formações acadêmicas em 1962<sup>2</sup>, Lélia Gonzalez experienciou todo esse processo de forma indissociável da sua própria vivência como mulher negra, de modo que a construção de sua intelectualidade esteve diretamente interligada a esses mesmos aspectos.

De acordo com Ratts e Rios (2010, p. 15), a trajetória de Gonzalez até os 40 anos “[...] ainda não indicava claramente a militante, feminista, figura pública nacional e internacional que ela se tornaria”. Sendo assim, seu percurso de construção intelectual e política teve relação com o “campo de possibilidades” (Velho, 1994) ao qual foi apresentada ao longo de sua vida, como também com a emergência da geração

<sup>2</sup> Lélia Gonzalez graduou-se em História, Geografia e Filosofia (1958-1962) pela Universidade do Estado da Guanabara (atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ).

contestadora em 1970, da qual fez parte. Nesse momento, suas aspirações pessoais, desejos e escolhas articularam-se a um projeto coletivo mais amplo, especialmente na construção do Movimento Negro Unificado, com sua atuação junto ao movimento de mulheres e imersão nos espaços culturais de massa (terreiros de candomblé, escolas de samba, casas de jongo, bailes black, afoxés etc.).

Foi a partir dessas experiências concretas que a elaboração teórica e a prática política de Lélia Gonzalez surgiram. Ao contrário da ideia do “distanciamento” entre “sujeito” x “objeto” ainda tão utilizada no universo das ciências sociais e humanas, a construção analítica e a ânsia reformadora de Gonzalez estiveram pautadas nas contradições da própria história, de modo que as categorias formuladas por ela não buscavam dialogar com “ideias abstratas”, mas sim corresponder às dinâmicas postas à realidade. Em suas palavras: “[...] enquanto mulheres negras, sentimos a necessidade de aprofundar nossa reflexão, em vez de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais” (Gonzalez, 2020d, p. 77).

Deste modo, o duplo pertencimento ao MNU e ao movimento de mulheres fez com que Lélia Gonzalez interagisse com uma rede de militantes anônimos(as), representantes dos movimentos e seus próprios contemporâneos. À exemplo disso, o encontro com figuras como Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento, Luiza Bairros, Sueli Carneiro, Benedita da Silva e outros(as) intelectuais das relações étnico-raciais, possibilitou que a autora formulasse seu pensamento de maneira mais ampla, ao mesmo tempo em que identificava as contradições internas existentes nos segmentos aos quais pertenciam.

Como apontado por Luiza Bairros (2000, p. 342):

Quando a maioria dos militantes ainda não tinham uma elaboração mais aprofundada sobre a mulher negra, era Lélia quem servia de porta-voz contra o sexismo que ameaçava subordinar sua participação e de suas companheiras de luta no interior do Movimento Negro Unificado e, contra o racismo que as impediam de se inserirem plenamente no movimento de mulheres.

Assim, ao analisar o racismo e sexismo como fenômenos estruturadores do capitalismo latino-americano, o horizonte racial e de gênero começou a se delinear na trajetória intelectual e na práxis política de Gonzalez. Dentro dos movimentos, o contato com outras mulheres foi fundamental para que compreendesse que o imbricamento das opressões situa as mulheres negras e indígenas em uma posição desfavorável em relação a qualquer outro grupo, tanto na sociedade brasileira quanto no interior das próprias organizações ditas “progressistas”.

É de se presumir que o engajamento político de uma intelectual negra não era

facilmente aceito pela comunidade acadêmica. Na visão de Lélia Gonzalez (1994), sua trajetória intelectual refletiu uma espécie de “divisão interna da mulher negra” sofrida dentro desse espaço, o que no pensamento de Collins (2016) tem relação com o status de “estrangeira intelectual” atribuído à mulher negra. No entanto, ao se diagnosticar tal condição dentro de estruturas racializadas e generificadas, também se pode criar estratégias de denúncia, fortalecimento e contraposição, fazendo uso criativo da marginalização para produzir um pensamento crítico e alternativo em relação à formação social brasileira e às condições vivenciadas por mulheres negras e indígenas, as “amefricanas”.

## **Amefricanizando os feminismos: a perspectiva feminista e decolonial em Lélia Gonzalez**

O período da redemocratização do Brasil (1974-1985) ficou marcado pela abertura das vias democráticas através da retomada político-ideológica dos movimentos sociais, evidenciando também o protagonismo de diferentes sujeitos comprometidos com a garantia dos direitos sociais e com a emancipação humana. Nesse contexto, a efervescência das estratégias de enfrentamento aos anos de repressão, censura e violência fez com que diferentes segmentos progressistas interagissem entre si, articulando coletivamente suas agendas em prol de uma luta comum a todos e todas.

Esse momento também consolidou os anos mais intensos de atuação de Lélia Gonzalez em diferentes frentes. Ela era componente da Comissão Executiva Nacional do Movimento Negro Unificado (1978-1982), atuava como docente na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) (1978-1994), era membra da assessoria política do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN-RJ) (1976-1978), membra do Conselho e da Diretoria do Departamento Feminino do Grêmio Recreativo da Arte Negra e da Escola de Samba Quilombo (1979-1981), compunha o Diretório Nacional do Partido dos Trabalhadores (PT), foi candidata a deputada estadual pelo PT (1982), e fundadora e coordenadora do Coletivo Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro (1983)<sup>3</sup>.

Na elaboração de uma concepção feminista “afro-latino-americana”, sua presença nesses espaços permitiu a percepção de várias facetas que se constituíram em elementos fundamentais para tal formulação. Antes de iniciar análise dessa perspectiva, vale ressaltar sua direta articulação com a categoria político-cultural da “amefricanidade” – ambas datam originalmente do centenário da abolição (1988) e, juntamente com o

<sup>3</sup> Ver mais em Ratts e Rios (2010).

artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (original de 1984), somam-se ao conjunto das principais obras de Lélia Gonzalez (Ratts; Rios, 2010; Rios; Lima, 2020).

A “amefricanidade”, portanto, corresponde a uma proposta de reinterpretação das experiências e resistências comuns aos africanos e ameríndios na diáspora, em especial as relacionadas às mulheres negras e indígenas<sup>4</sup>. Sua elaboração diz respeito a um contexto em que o “mito da democracia racial” havia sido amplamente incorporado pela “História Oficial”, pelo Estado e pela própria sociedade civil. Nesse sentido, a crítica desenvolvida por Gonzalez (e outros intelectuais de sua geração) “[...] apontava para a construção de uma leitura outra da formação social brasileira” (Júnior; Lira, 2022, p. 109).

A autora, por meio de um breve resgate sócio-histórico da produção canônica acadêmica brasileira sobre as relações étnico-raciais, construiu seu contraponto ao discurso da “passividade” do negro e do indígena ante a escravização, como também contrapôs o apagamento dos protagonismos e das contribuições desses sujeitos ao longo da história. Sendo assim, a categoria político-cultural da “amefricanidade” busca compreender a conformação de uma unidade específica, à qual Lélia Gonzalez refere-se como “América Ladina”, considerando que a chamada: “América Latina”, “[...] é na verdade, muito mais ameríndia e amefericana do que outra coisa” (Gonzalez, 2020a, p. 130).

Tal constatação subverte a ideia forjada pela dominação colonialista e imperialista nas Américas<sup>5</sup>, razão pela qual a “amefricanidade” possui uma atribuição de ordem metodológica/interpretativa, contrapondo as formas como a internalização da dominação colonial e da cultura eurocristã caracterizaram o racismo latino-americano de modo particular e sofisticado<sup>6</sup>. Isso porque o triunfo da “ideologia do branqueamento” fez com que “o desejo de embranquecer” passasse a ser internalizado, bem como, “a simultânea negação da própria raça e da própria cultura” (Gonzalez, 2020a, p. 131). No diagnóstico de Gonzalez, essa é uma das expressões do racismo por denegação, também presente na particularidade brasileira, identificado através da “assimilação da ‘democracia racial’” (ibidem).

4 O artigo “A categoria político-cultural da amefricanidade” (2020a) foi dedicado a Marie-Claude, Shawna Davis (EUA), “[...] irmãs e companheiras amefricanas, que muito me incentivaram no desenvolvimento da ideia em questão” (Gonzalez, 2020a, p. 127). Além de Abdias do Nascimento, amigo, companheiro de luta e parceiro de Lélia em diferentes viagens dentro e fora do país.

5 A “amefricanidade” é também termo de autoidentificação que se contrapõe aos termos “Afro-American” (afro-americano) e “African-American” (africano-americano) utilizados pela comunidade negra norte-americana. Na visão da autora, tais expressões remetem ao entendimento de que só existem negros nos Estados Unidos e não em todo o continente, resultando na reprodução inconsciente da posição imperialista assumida pelos que afirmam ser “A América” (Gonzalez, 2020a).

6 A autora também o caracteriza como racismo disfarçado ou por denegação.

Nesse sentido, a categoria da “amefricanidade” “[...] incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (Gonzalez, 2020a, p. 135), ou seja, possui referenciais político-organizativos baseados em modelos jamaicanos, banto, yorubá, entre outros. Além disso, outro aspecto que particulariza a “unidade específica nas ‘Américas’” é a confluência entre os povos tradicionais e as etnias africanas, identificadas principalmente nas insurgências ameríndias, quilombolas, ribeirinhas etc. De modo que a “amefricanidade” ou o termo “amefricanas”/“amefricanos” designa toda uma descendência em diáspora, não só com relação aos povos de África como também aos povos originários (Gonzalez, 2020a, p. 129).

No que tange à crítica de Lélia Gonzalez ao “mito da democracia racial”, a autora apresentou uma nova mirada interpretativa à formação sociocultural do Brasil, a qual retira das populações africanas e indígenas o lugar de “meros contribuintes” na história da identidade nacional, realocando-os como sujeitos protagonistas de todo um processo dinâmico-cultural (construído a partir de suas resistências e reinterpretações organizativas). Ademais, outra questão central nessa elaboração foi a visibilidade dada às experiências femininas, partindo de suas “resistências silenciosas” para situá-las como figuras fundamentais na constituição da “amefricanidade brasileira”, através das quais a preservação e a transmissão do legado ameríndio e afro-diaspórico resistiu historicamente à tripla discriminação.

Desse mesmo escopo, a categoria da “amefricanidade” se amplia a uma concepção feminista. A ideia das “resistências silenciosas” nomeia as estratégias de sobrevivência, luta, manutenção e transmissão de saberes, histórias e conhecimentos perpassados ao longo dos séculos através da oralidade, dos encantamentos, do uso medicinal das ervas, das religiões de matriz africana, do uso subversivo da linguagem, do cuidado coletivo, entre outros. O desenvolvimento dessas práticas durante a escravização (e pós-abolição) reitera a afirmação de que as mulheres negras e indígenas foram insubmissas ao contexto colonial, tendo ocupado posição de liderança em diferentes frentes da luta pela libertação, e sem elas os “pilares da amefricanidade”<sup>7</sup> não poderiam ter sido construídos (Gonzalez, 2020b).

Apesar de algumas dessas práticas terem sido desenvolvidas na esfera do cotidiano e do anonimato, elas serviram de base para constatarmos que o que se entende como “resistências silenciosas” na verdade foi apropriado e silenciado pela “História

7 Lélia Gonzalez inspirou-se em sistematizar quem são/quais são os pilares da amefricanidade a partir da figura heróica de Nanny, guerreira jamaicana que teve um papel fundamental na luta pela libertação do seu povo. Nesse sentido, ponderou suas similaridades com as mulheres negras “esquecidas” pela “História Oficial” brasileira, tais como: Dandara, Aqualtune, Maria Felipe, Tereza de Benguela e tantas outras.



Oficial”, retirando das mulheres amefricanas o devido protagonismo pela construção da “identidade ladina” e pelo histórico das lutas feministas na diáspora. Para Rios e Lima (2020, p. 15), a atenção dada por Lélia Gonzalez às resistências cotidianas realizadas pelas mulheres, tornou-se “[...] uma das suas marcas distintivas em contraste à intelectualidade de sua geração”.

Em termos de práxis política e de perspectiva teórica, a autora aprofundou tais elucidações ao destacar a presença das mulheres negras e indígenas no movimento feminista brasileiro e latino-americano, atentando para as suas particularidades em relação às mulheres brancas, especialmente porque, por vivenciarem as piores condições de produção e reprodução social nos países periféricos, essas mulheres (negras e indígenas) apresentam demandas específicas. Suas reivindicações visam enfrentar o contexto de exploração provocado pela divisão sexual e racial do trabalho, incluindo em suas agendas as condições de emprego, renda, moradia, educação, alimentação, violência policial, etc., dando visibilidade, ao imbricamento do patriarcado, racismo e capitalismo que particulariza suas vivências e distinguindo-se das pautas protagonizadas pelo feminismo hegemônico.

As trocas, contrastes e confrontos entre Lélia Gonzalez e o movimento feminista já vinham se desenvolvendo ao longo de sua atuação acadêmica e política. No entanto, foram as experiências no “II Encuentro del Taller de Mujeres de las Américas”, no Panamá (1987), e no “Encuentro Regional de Dawn/Mudar”, em La Paz (1987), que inspiraram as reflexões elaboradas pela autora (Gonzalez, 2020c). Sua inserção na militância política junto ao movimento de mulheres no Brasil, na América Latina e em outros países ao redor do mundo<sup>8</sup> possibilitou que sua compreensão acerca dos feminismos se desse de uma maneira ampla e inclusiva.

De acordo com Ratts e Rios (2010, p. 128), “[...] em suas palestras, textos e conferências, assistimos à construção de uma intelectual diaspórica, com um pensamento erigido por meio de trocas afetivas e culturais, ao longo do chamado Atlântico negro”. Não à toa, ao propor um “feminismo afro-latino-americano”, a intelectual encontrou uma forma de equacionar as contradições internas do movimento feminista, expondo que as “amefricanas” (mulheres negras e indígenas de diferentes países da América Latina) não se viam representadas no feminismo hegemônico, por suas teorias, práticas e demandas lhes parecerem algo distante de suas experiências cotidianas.

É importante constatar que a crítica ao eurocentrismo e ao colonialismo (base para a formulação da categoria política e cultural da “amefricanidade”) também se encontra inteiramente presente na proposta do “feminismo afro-latino-americano”,

<sup>8</sup> Tais como: Peru, Bolívia, Colômbia, Equador, Guatemala, Nicarágua, Congo, Jamaica, Quênia, Senegal, Costa Rica, Canadá e Estados Unidos (Ratts; Rios, 2010).

tendo em vista que as contradições internas identificadas no feminismo hegemônico se relacionavam diretamente com a reprodução da hierarquização racial e de classe dentro do próprio movimento, impondo para as mulheres negras e indígenas um lugar inferior dentro dessa hierarquia. Na análise de Gonzalez (2020c, p. 141), essa imposição hierárquica entre as mulheres “[...] suprime nossa humanidade justamente porque nos nega o direito de sermos sujeitos não só do nosso próprio discurso, como da nossa própria história”.

Não sem razão de ser, a autora reiterou o quanto o “racismo latino-americano” (racismo por denegação) era suficientemente “sofisticado” para manter mulheres negras e indígenas na condição dos segmentos mais subordinados no interior da classe, influenciando inclusive na formação da “consciência de si” entre as feministas brancas, que, por reproduzirem discursos e práticas alheios a outras experiências femininas, não dispunham de uma consciência racial efetiva para romper com as hierarquias existentes no interior do próprio movimento. Ao contrário disso, os privilégios de raça e classe conferidos às mulheres brancas faziam com que houvesse uma espécie de “esquecimento da questão racial” – problemática identificada por Lélia Gonzalez como um “silêncio ruidoso”, extremamente eficaz para a reprodução da lógica de dominação “[...] que por aqui opera: o mito da democracia racial” (Gonzalez, 2020c, p. 144).

Nas palavras da autora (2020c, p. 145), a postura das feministas brancas se dava de forma “metodologicamente mecanicistas (pois eurocêntrica)”, tornando-as de certa maneira “[...] cúmplices de uma dominação que pretendiam combater”, ou seja, alinhadas ao sistema patriarcal-racista. Nesse sentido, concatenou o eurocentrismo e seus efeitos neocolonizadores às formas alienadas em que se baseavam as teorias e práticas feministas que se percebiam como “libertadoras” (Gonzalez, 2020c).

Na opinião de Luiza Bairros (2000, p. 16), o alargamento da categoria da “amefricanidade”, articulado à questão racial e de gênero, sugere visibilidade às experiências, teorias e demandas das mulheres negras e indígenas, as quais são as principais vítimas de uma “[...] visão falaciosa de latinidade que legitima a inferiorização dos setores cuja cultura e história não tem a Europa como referência”. Em consonância, Lélia Gonzalez (2020c, p. 143), teceu críticas tácitas a incorporação acrítica da “latinidade eurocentrada” pelo movimento de mulheres brancas, apontando que: “[...] ao descartar, ou pelo menos subestimar, as dimensões indígena e negra na construção das Américas, compromete-se a radicalidade do feminismo latino-americano”.

Em uma perspectiva anti-imperialista, os apontamentos de Gonzalez também se estendiam ao “feminismo norte-americano” e à posição imperialista assumida por algumas mulheres/irmãs de luta, as quais, ao disporem de melhores condições e fer-

ramentas para a luta política em comparação com a periferia do capitalismo global, mantinham hierarquias em relação às mulheres imigrantes e latinas. Em razão disso, a autora buscava distanciar sua proposta das teorias norte-americanas, situando-a em um contexto próprio e de crítica à colonialidade.

No que tange à aproximação de Lélia Gonzalez dos estudos feministas, considere-se que a autora já trazia uma bagagem de formação antes mesmos que houvesse a formação dos primeiros núcleos e coletivos feministas com fins políticos no interior do Movimento Negro (1980). Em função disso, estava atenta às produções francesas, principalmente elaboradas por Simone de Beauvoir, e, por influência dos estudos marxistas e de sua atuação como tradutora, mantinha diálogos com as contribuições da Europa. Estudava também as feministas clássicas brasileiras, como Marie Muraro e Heleiteth Saffioti, e articulava-se diretamente com as produções de sua contemporânea Beatriz Nascimento, além do contato estabelecido com a norte-americana Angela Davis (Ratts; Rios, 2010; Rios; Lima, 2020).

No entanto, acredita-se que seu envolvimento efetivo com o feminismo ocorreu: “[...] pela práxis política das mulheres negras no interior das organizações do movimento negro, por sua participação no IPCN e no MNU e, principalmente, por sua experiência em organizar o Coletivo Nzinga” (Ratts; Rios, 2010, p. 102).

Sobre os dois primeiros segmentos mencionados, Lélia identificava a reprodução de práticas sexistas por parte de seus companheiros de luta negros, como também um comportamento pessoal incondizente com seus discursos políticos, além da exclusão das mulheres negras dos espaços de liderança e decisão (Gonzalez, 2020c). As críticas às práticas e falas machistas dos companheiros do MNU já vinham de anos antes, e à medida que as mulheres negras passaram a se destacar e se organizar no interior do movimento, as contradições internas se tornaram ainda mais aparentes.

A reprodução de práticas sexistas foi ironicamente problematizada por Lélia Gonzalez como “moralismo calvinista”, o que, segundo ela, era demonstrado quando os homens negros “[...] se sentiam ameaçados pela capacidade e sensibilidade das companheiras mais brilhantes”. Assim, externalizavam o machismo lhes chamando de “mal-amadas” e até outras “baixarias mesmo”, como caracterizou a intelectual (Gonzalez, 2018b, p. 157). Para além disso, a ausência das companheiras desses militantes nas reuniões políticas do MNU e outras frentes enfatizava a contradição inerente à opressão patriarcal que as atingia, haja vista que tinham que ficar condicionadas ao espaço privado, “cuidando das crianças, da casa” e impedidas de participar ativamente dos espaços públicos de decisão (Gonzalez, 2018b, p. 158).

Apesar disso, Gonzalez compreendia como primordial a adesão dos homens à luta feminista e acreditava em um tipo de solidariedade/entendimento advindo das

relações étnicas, entre homens negros e mulheres negras, principalmente em relação aos mais jovens, os quais, segundo ela, “[...] cresceram junto com suas irmãs de luta” (Gonzalez, 2018b, p. 158). Vale sublinhar que as mulheres negras iniciaram suas organizações a partir do Movimento Negro, e não do movimento de mulheres, justamente porque “[...] para nós amefricanas do Brasil e de outros países da região – e também paras as ameríndias – a consciência da opressão ocorre antes de tudo por causa da raça” (Gonzalez, 2020c, p. 147).

Já a experiência oriunda do Coletivo Nzinga (fundado por Lélia Gonzalez juntamente com outras militantes do Rio de Janeiro, em 1983) foi fundamental para que a autora desenvolvesse na prática a apreensão do imbricamento entre gênero, raça e classe, e, como consequência, formulasse o “feminismo afro-americano”. Tendo sua sede localizada na Associação do Morro dos Cabritos, zona oeste do Rio de Janeiro, o “Nzinga” era um agrupamento político de mulheres de diferentes segmentos sociais, tendo como integrantes moradoras do bairro local e pertencentes aos bairros da classe média carioca, mulheres com baixa escolaridade assim como com formação universitária, entre outras. Agregou também mulheres de diferentes inserções e organizações, dentre as quais: o movimento feminista, movimentos negros, organizações populares dos subúrbios, favelas, terreiros de candomblé e setores artísticos (Ratts; Rios, 2010).

Cabe ressaltar que esse foi um espaço fundamental para que Lélia Gonzalez se aproximasse ainda mais das mulheres pertencentes aos setores populares, como também desenvolvesse uma experiência de práxis política. Como uma mulher negra de origem pobre, sua aproximação com as mulheres anônimas que vivenciavam o cotidiano das opressões de forma mais direta, se dava como uma experiência extensiva da sua própria trajetória, sendo notada principalmente em sua preocupação com a efetividade da práxis feminista na esfera do cotidiano.

Não à toa, em termos de crítica ao movimento feminista latino-americano, Lélia questionava justamente o seu distanciamento da realidade concreta das mulheres negras e indígenas. Para ela (Gonzalez, 2020c, p. 142), “[...] lidar, por exemplo, com a divisão sexual e racial do trabalho sem articulá-la com a correspondente racial”, era cair em uma “espécie de racionalismo branco abstrato”, tirando de cena “[...] a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um alto preço por não serem brancas”.

Justamente pela discriminação sofrida por essas mulheres assumir um caráter tri-

9 Com a cor amarela que representa Oxum e o roxo do movimento internacional de mulheres, a logotipo do Nzinga era uma referência às formas históricas de resistência político-cultural que permitiram a continuidade de uma luta plurissecular pela libertação.

plo (dadas as intersecções de gênero, raça e classe), Gonzalez (2020c, p. 148) constatou que as ameríndias e amefricanas faziam parte, “[...] na sua grande maioria, do proletariado afro-latino-americano” e, conseqüentemente, “[...] localizavam-se nos segmentos populares de organização coletiva, com participação ativa, sendo em muitos dos casos protagonistas”. Suas reivindicações centravam-se na sobrevivência familiar e na informalidade do mercado de trabalho, no entanto, não eram reconhecidas no interior do movimento feminista, tampouco compreendidas como pautas centrais mesmo em face de suas expressões mais alarmantes.

Gonzalez destacou que as mulheres negras e indígenas ocupavam a base da pirâmide social, sendo as mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo dependente, como é o caso dos países da América Latina. A intelectual reconheceu a importância da elaboração feminista clássica com relação ao conceito de “capitalismo patriarcal”, o que evidenciou as bases materiais e simbólicas das opressões contra as mulheres e contribuiu para o encaminhamento de suas lutas como movimento. Entretanto, chamou atenção para a forma como houve contribuições fundamentais para a discussão sobre a desigualdade de gênero e discriminação pela orientação sexual, mas que não ocorreu o mesmo com as agendas étnico-raciais (Gonzalez, 2020c).

Se, por um lado, o encontro de mulheres no Panamá e em La Paz inspirou a criação de uma concepção feminista amefricanizada, aglutinando os anseios das mulheres ladinas, por outro, o “I Encontro Nacional de Mulheres Negras”, em Valença (1988), evidenciou as contradições internas do movimento de mulheres brasileiro. Na ocasião, mulheres brancas e mulheres negras estavam presentes, e, diante da notória reprodução de uma teoria e prática feminista excludente e hierárquica (a qual veiculava o “mito da democracia racial”), Lélia Gonzalez direcionou sua crítica às suas principais representantes:

Nós somos invisíveis nos três aspectos do movimento de mulheres (o movimento, a teoria e prática); mesmo aquele em que nossa presença é maior, somos descoloridas ou desracializadas e colocadas na categoria popular (os poucos textos que incluem a dimensão racial apenas confirmam a regra geral). (Gonzalez, 2020c, p. 148).

Para ela (Gonzalez, 2020c), o sectarismo do movimento feminista contribuía para que as mulheres brancas fossem fechadas em si mesmas, se afastando da realidade das mulheres negras e indígenas e se aproximando do modelo ariano de explicação da realidade social e histórica. Assim, o “esquecimento da questão racial” apresentou-se de modo sintomático por duas razões: primeiro, porque significava a negação de um passado de resistências e lutas em que as “amefricanas” têm sido protagonistas, “[...] graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral” (aspecto que contrastava com a leitura

eurocêntrica reproduzida dentro do feminismo branco); segundo, porque caracterizou uma espécie de “racismo por omissão”, em que as classes dominantes brancas negam-se a enxergar (tampouco a reconhecer) todo um processo de expropriação e de apropriação cultural exercido contra mulheres e homens negros e indígenas.

Com a proposição de um “feminismo afro-latino-americano”, Lélia Gonzalez sugeriu um novo destino para o movimento de mulheres no Brasil e na América Latina na década de 1980, fomentando iniciativas de aproximação, solidariedade e respeito por parte das companheiras brancas efetivamente comprometidas com a causa feminista multirracial e pluricultural – as “mulheres-exceção”, também chamadas por ela como “irmãs” (Gonzalez, 2020c). Por fim, no artigo “Ialodê Egbè Eleyè”, também original de 1988, a intelectual destacou que, como mulheres na diáspora amefricana, “[...] pertencemos às inúmeras associações africanas, tão ativas e participantes, muito antes que as [mulheres] ocidentais pensassem em se organizar num movimento de libertação da mulher”. Concluindo que:

Somos Aqaltune, Dandara, Luiza Mahin, Tia Ciata, Mãe Aninha, Mãe Senhora, Dona Zica da Mangueira, Dona Ivone Lara, Maria Beatriz Nascimento, Benedita da Silva e tantas outras mais, atuando nas mais diversas frentes como legítimas representantes do nosso povo [...] Nós somos as anônimas mulheres negras do campo e da cidade; as sem-terra, as boias-frias, as serventes as empregadas domésticas, as varredoras de rua que, de uma forma ou de outra, estão presente na luta por se organizarem nos sindicatos, nas associações de classe, nos movimentos de favelas e nos bairros periféricos. (Gonzalez, 2018a, p. 368).

Em face disso, a “amefricanização dos feminismos” proposta por Lélia Gonzalez fundamentou-se em um olhar não eurocêntrico e anticolonial às experiências das mulheres negras e indígenas. Sua percepção vinculou-se a uma nova mirada às questões de gênero, raça e classe, fomentando um novo “pensar” e “fazer” feminista. Deste modo, sua perspectiva tratou com centralidade as experiências de luta e resistência das mulheres amefricanas, bem como dialogou efetivamente com os setores populares de organização e prática política, sem perder de vista que essas mulheres trazem consigo a marca da exploração e da subordinação racial e sexual, assim como a marca da libertação de todos e todas.

Portanto, ao formular tais reflexões, a autora trouxe os aspectos relevantes da história dos “feminismos amefricanos”, considerando os elementos estruturantes das relações capitalistas, patriarcais e raciais no Brasil e na América Latina. Suas ideias se fazem imprescindíveis no tempo presente por dialogar efetivamente com as condições históricas postas às mulheres negras e indígenas, pavimentando também uma nova percepção dos dilemas, demandas e lutas feministas contemporâneos.

## Considerações finais

Este artigo se propôs a visibilizar a trajetória (docente, intelectual e militante) de Lélia Gonzalez em articulação com o contexto vivenciado por ela e sua intensa relação com os movimentos sociais e populares, especialmente o Movimento Negro Unificado (MNU) e o movimento de mulheres. Tal resgate foi fundamental para situar os(as) leitores(as) sobre os pressupostos que orientaram a elaboração de uma concepção “feminista amefricana” no pensamento da autora.

Deste modo, a partir da análise da categoria político-cultural da “amefricanidade”, foi demonstrado que Lélia Gonzalez preocupava-se com a reinterpretção das experiências diaspóricas que conformaram a formação social brasileira e latino-americana, desenvolvendo suas categorias analíticas em contraposição às narrativas eurocêntricas, colonialistas e imperialistas, as quais caracterizam de modo particular o racismo e o sexismo nessas regiões. Ao contrário das concepções europeizantes e norte-americanas que foram replicadas no universo das ciências sociais e humanas no Brasil, Gonzalez trouxe às suas obras uma lupa interpretativa e interventiva baseada nas experiências cotidianas, sinalizadas pelas contradições da própria história e através das quais o horizonte étnico-racial e de gênero delimitou-se com centralidade.

Tais reflexões aglutinam-se na perspectiva feminista “afro-latino-americana”, também considerada como uma elaboração pioneira nos estudos da autora em termos de crítica decolonial, ainda nos 1980. Ademais, suas análises e concepções teórico-metodológicas propõem o entendimento de um histórico de lutas e resistências femininas invisibilizado no contexto acadêmico e na prática política, de modo que é possível compreender tanto os efeitos do imbricamento do racismo, do patriarcado e do capitalismo quanto as estratégias coletivas organizadas ante os sistemas de exploração.

Na esteira dessa discussão, novas possibilidades de práticas e pesquisa têm insurgido no campo acadêmico, criando diálogos com as Políticas Públicas a partir de metodologias feministas e decoloniais. O Projeto de Pesquisa e Extensão Luta Antimanicomial e Feminismos, vinculado à Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a partir do eixo de pesquisa “Censo Psicossocial dos Usuários de Saúde Mental do Estado do Rio de Janeiro”, exemplifica tais incorporações. Partindo de uma metodologia crítica e utilizando das análises de Lélia Gonzalez em seu escopo teórico-prático, o projeto busca comunicar à Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) do estado do Rio de Janeiro a importância da qualificação dos profissionais acerca dos marcadores sociais que impactam a saúde mental dos usuários assistidos, em especial as mulheres negras – público majoritariamente atendido pelos serviços.

Nesse sentido, a utilização de uma perspectiva “amefricana” situa as mulheres ne-

gras no centro do debate sobre a prática do cuidado em saúde mental – favorecendo a reflexão dos profissionais que atuam na operacionalização dessa política pública acerca das intersecções (gênero, raça, classe, território, sexualidade, entre outros) que atravessam os(as) usuários(as) em seus modos de vida – bem como apresenta recursos não-eurocentrados para a análise e intervenção no campo da saúde mental. Essa apreensão objetiva criar ferramentas para uma investigação qualitativa acerca do principal perfil que acessa os dispositivos da RAPS no estado do Rio de Janeiro, possibilitando uma interface fundamental com perspectivas que assumam o enfrentamento às diferentes formas de opressão como um direcionamento central na prática.

## Referências

- BAIROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. *Afro-Ásia*, n. 23, 2000. doi: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i23.20990>
- COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016. doi: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>
- ECHER, Isabel. A revisão de literatura na construção do trabalho científico. *Revista Gaúcha de Enfermagem*, v. 22, p. 05-20, 2001. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/23470>. Acesso em: 25 nov. 2024.
- ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Zahar, 1991.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 127-138.
- GONZALEZ, Lélia. Nanny: pilar da amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b. p. 151-157.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c. p. 139-150.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020d. p. 75-94.
- GONZALEZ, Lélia. Iyalodê Egbè Eleyè. In: GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. São Paulo: Filhos da África, 2018a. p. 367-368.
- GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. São Paulo: Filhos da África, 2018b. p. 142-179.
- GONZALEZ, Lélia. Lélia fala de Lélia. *Revista Estudos Feministas*, v. 2, n. 2, p. 383-386, 1994. doi: <https://doi.org/10.1590/%25x>
- HOLLANDA, Heloísa. Agora somos todas decoloniais? In: HOLLANDA, Heloísa (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 11-34.
- HOOKS, bell. Intelectuais negras. *Estudos feministas*, v. 3, n. 2, p. 464, 1995. doi: <https://doi.org/10.1590/%25x>
- JÚNIOR, Aristeu; LIRA, Bruno. América Ladina e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez. *Horizontes Antropológicos*, v. 28, n. 63, p.105-131, maio/ago. 2022. doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000200004>



QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142.

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

RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. Introdução. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgw.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 09-21.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Zahar, 1994.