

LÉLIA GONZALEZ E A DEMOCRACIA SOCIAL DE BASE AMEFRICANA: RESISTÊNCIA E LEGADO NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

*Lélia Gonzalez and the Amefrican-Based Social Democracy:
Resistance and Legacy in Brazilian Social Thought*

*Lélia Gonzalez y la democracia social de base amefricana:
resistencia y legado en el pensamiento social brasileño*

IZABELE CAROLINE DO NASCIMENTO CANARIO¹
ORCID: 0009-0001-1654-6396

RESUMO

Este artigo propõe uma análise crítica da ideia de Brasil a partir da obra de Lélia Gonzalez, intelectual negra cuja contribuição teórica permanece marginalizada nos cânones das Ciências Sociais. Movido por um incômodo político-epistêmico, o estudo mobiliza os conceitos de epistemicídio (Carneiro, 2005), racismo epistêmico (Grosfoguel, 2016) e a categoria de amefricanidade (Gonzalez, 1988), com o intuito de tensionar os limites da teoria social dominante. A pesquisa, de caráter qualitativo, articula a análise de conteúdo das obras da autora com a leitura crítica de textos que denunciam a colonialidade do saber. Mais do que evidenciar silenciamentos, o artigo enfatiza a resistência e o legado de Gonzalez, propondo, como contribuição original, a noção de democracia social de base amefricana, que desloca a ideia de democracia dos marcos liberais e institucionais para práticas enraizadas na ancestralidade, nas redes de cuidado e na centralidade da mulher negra como sujeito político. O objetivo é reivindicar Gonzalez como autora clássica do pensamento social brasileiro e afirmar a urgência de epistemologias negras, situadas e insurgentes, comprometidas com a reconstrução do país desde as margens.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez; Amefricanidade; Democracia social de base amefricana; Epistemologias negras; Pensamento social negro.

ABSTRACT

This article proposes a critical analysis of the idea of Brazil through the work of Lélia Gonzalez, a Black intellectual whose theoretical contribution remains marginalized within the canons of Social Sciences. Motivated by a political-epistemic unease, the study mobilizes the concepts of epistemicide (Carneiro, 2005), epistemic racism (Grosfoguel, 2016), and the category of Amefricanity (Gonzalez, 1988) to challenge the limits of dominant social theory. The qualitative research combines content analysis of Gonzalez's writings with a critical reading of texts that denounce the coloniality of knowledge. More than exposing silencing, the article emphasizes Gonzalez's resistance and legacy, proposing as its original contribution the notion of an Amefrican-based social democracy, which shifts the idea of democracy from liberal and institutional frameworks to practices rooted in ancestry, networks of care, and the centrality of Black women as political subjects. The goal is to reclaim Gonzalez as a classic author of Brazilian social thought and to affirm the urgency of Black, situated, and insurgent epistemologies committed to reconstructing the country from the margins.

¹ Mestranda em Ciências Sociais pela (UFBA), orientada pela Prof^a Dra. Paula Barreto. Integra o grupo de pesquisa "Programa A Cor da Bahia – Programa de Pesquisa e Formação sobre Relações Raciais, Cultura e Identidade Negra na Bahia". Pesquisa pensamento social negro, com foco na obra de Lélia Gonzalez. Tem interesse nas áreas de relações raciais, epistemologias negras, feminismo negro e produção de conhecimento decolonial. E-mail: izabelecanario@gmail.com

Keywords: Lélia Gonzalez; Amefricanidade; Amefrican-based social democracy; Brazilian social thought; Black epistemologies.

RESUMEN

Este artículo propone un análisis crítico de la idea de Brasil a partir de la obra de Lélia Gonzalez, intelectual negra cuya contribución teórica sigue siendo marginada en los cánones de las Ciencias Sociales. Movido por una incomodidad político-epistémica, el estudio moviliza los conceptos de epistemicidio (Carneiro, 2005), racismo epistémico (Grosfoguel, 2016) y la categoría de amefricanidad (Gonzalez, 1988), con el objetivo de tensionar los límites de la teoría social dominante. La investigación, de carácter cualitativo, articula el análisis de contenido de las obras de la autora con una lectura crítica de textos que denuncian la colonialidad del saber. Más que evidenciar silenciamientos, el artículo enfatiza la resistencia y el legado de Gonzalez, proponiendo como contribución original la noción de una democracia social de base amefricana, que desplaza la idea de democracia de los marcos liberales e institucionales hacia prácticas enraizadas en la ancestralidad, las redes de cuidado y la centralidad de la mujer negra como sujeto político. El objetivo es reivindicar a Gonzalez como autora clásica del pensamiento social brasileño y afirmar la urgencia de epistemologías negras, situadas e insurgentes, comprometidas con la reconstrucción del país desde los márgenes.

Palabras-clave: Lélia Gonzalez; Amefricanidade; Democracia social de base amefricana; Pensamiento social brasileño; Epistemologías negras.

1 INTRODUÇÃO

Por que Lélia Gonzalez não está entre os nomes considerados clássicos da teoria social brasileira? Como é possível que, mesmo após décadas de contribuições fundamentais para compreender a cultura, o racismo, a política e as desigualdades no país, seu nome permaneça frequentemente ausente das salas de aula, das ementas, dos currículos e das discussões centrais das Ciências Sociais? Este trabalho nasce desse incômodo intelectual, político e existencial.

Essa ausência não é casual. Trata-se do que Carneiro (2005) denomina epistemicídio: o apagamento sistemático da produção intelectual de sujeitos negros, excluídos do que se reconhece como conhecimento válido. Grosfoguel (2016) amplia essa compreensão ao discutir o racismo epistémico, uma hierarquia global que define não apenas o conteúdo, mas também os corpos e territórios autorizados a produzir saber. A exclusão de Gonzalez do cânone sociológico brasileiro não é apenas um erro de omissão; ela evidencia a persistência de estruturas coloniais no próprio coração das Ciências Sociais.

Lélia Gonzalez nasceu em 1935, em Belo Horizonte, registrada como Lélia de Almeida. Filha de mãe indígena e de pai negro ferroviário, foi a penúltima de dezoito irmãos. Ao se casar, adotou o sobrenome Gonzalez, que manteve mesmo após a separação — nome pelo qual se tornaria publicamente conhecida. Formou-se em História e Filosofia, realizou pós-graduação em Comunicação e Antropologia e estabeleceu diálogos críticos com a psicanálise. Faleceu em 1994, no Rio de Janeiro, deixando um legado que atravessa teoria, militância, espiritualidade e afetividade, como destacam Ratts e Rios (2010). Gonzalez figura entre as pensadoras negras mais relevantes da história intelectual brasileira, articulando uma produção que funde experiência vivida, elaboração conceitual e engajamento político.

Professora, ativista e pensadora de fronteira, Gonzalez propõe uma leitura do Brasil desde os corpos e territórios historicamente marginalizados, em especial o das mulheres negras. Categorias como amefricanidade sintetizam sua proposta política e cultural, enraizada na experiência da diáspora africana e nos cruzamentos entre África e América Latina. Nos últimos anos, a obra de Lélia Gonzalez tem sido objeto de uma produção acadêmica crescente, o que reforça sua centralidade. Cláudia Pons Cardoso (2014) destaca Gonzalez como formuladora de um feminismo afrolatino-americano, capaz de recuperar práticas históricas de resistência de mulheres negras e indígenas e de transformá-las em teoria crítica e inspiração política. Flávia Rios (2022) identifica em Gonzalez uma teórica crítica do social, cuja abordagem multidimensional articula raça, classe e gênero como categorias analíticas indissociáveis, deslocando os limites da teoria sociológica brasileira.

Mireile Silva Martins (2023) demonstra como Gonzalez antecipou o debate sobre interseccionalidade ao sistematizar a tríade raça, classe e gênero como chave para compreender as contradições estruturais

da sociedade brasileira, revelando a centralidade das mulheres negras como sujeitas epistêmicas. Já Fernanda Cardoso Fonseca (2021) aproxima Gonzalez das teorias decoloniais, evidenciando a potência da amefricanidade como categoria capaz de complexificar os debates sobre colonialidade, decolonialidade e modernidade no campo das Relações Internacionais.

Este artigo parte da necessidade de recolocar Gonzalez no centro da teoria social brasileira, não como reverência tardia, mas como urgência epistemológica. Sua produção não apenas tensiona os pilares do pensamento dominante, como oferece alternativas teóricas e metodológicas para pensar um Brasil possível, fora dos moldes do universalismo branco. Adota-se uma abordagem qualitativa, baseada na análise de conteúdo de seus textos, com o objetivo de compreender a ruptura que sua obra representa dentro do campo sociológico. O objetivo não é apenas denunciar silenciamentos, mas, sobretudo, evidenciar a resistência e o legado de Gonzalez, propondo, como contribuição original, a formulação da democracia social de base amefricana. Essa noção desloca o debate democrático dos marcos liberais e institucionais para práticas enraizadas na ancestralidade, nas redes de cuidado e na centralidade da mulher negra como sujeito político.

A pesquisa mapeou três eixos centrais em sua produção: (1) a crítica à democracia racial como mito fundacional do Brasil; (2) a formulação da amefricanidade como projeto político, cultural e identitário; e (3) a reivindicação da mulher negra como sujeito epistêmico e agente de transformação social. A partir desses eixos, Gonzalez desenha um Brasil insurgente, plural e coletivo – um país forjado na oralidade, na ancestralidade, na dor e na invenção dos que sempre resistiram ao apagamento. Recolocar Lélia Gonzalez no centro da teoria social brasileira não é apenas um gesto de reconhecimento: é um compromisso ético e político, em especial com a vida, com a vida negra, com os saberes periféricos, com os territórios historicamente negados. Pensar o Brasil a partir de Gonzalez é negar a narrativa hegemônica da conciliação e da branquitude como norma. É reivindicar as favelas, os quilombos, os terreiros, as cozinhas e as encruzilhadas como fontes legítimas de produção de conhecimento. E, assim, reconstruir o pensamento social brasileiro à altura do país que somos, e não apenas do país que nos foi narrado.

Para quem percorre este artigo, o caminho está dividido em duas grandes travessias. Na primeira, lançamos um olhar crítico sobre o pensamento social brasileiro, revelando como ele foi construído a partir de silenciamentos e exclusões, especialmente das vozes negras. A partir de conceitos como epistemicídio e racismo epistêmico, buscamos evidenciar como a produção de conhecimento foi sistematicamente moldada por uma lógica de apagamento que ainda hoje persiste nos currículos e nas estruturas acadêmicas.

A segunda seção é dedicada à reconstrução do projeto teórico de Gonzalez sobre o Brasil, articulando as categorias de amefricanidade, democracia racial, mestiçagem e interseccionalidade como pilares de uma leitura insurgente da realidade nacional. Ao longo dos quatro subitens dessa seção, o artigo destaca sua contribuição para uma sociologia crítica, forjada nas encruzilhadas entre raça, gênero e classe, e apresenta, como resultado teórico, a formulação da democracia social de base amefricana como uma proposta de reconfiguração radical do projeto de país. Por fim, a conclusão retoma os principais achados da pesquisa, reafirmando o legado epistêmico de Gonzalez e defendendo sua inclusão como autora clássica do pensamento social brasileiro.

2. O PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO E O APAGAMENTO EPISTEMOLÓGICO DE VOZES NEGRAS

O pensamento social brasileiro consolidou-se, ao longo do século XX, como um campo epistêmico racializado, estruturado por um pacto implícito de exclusão das vozes negras na produção de conhecimento. A sociologia brasileira operou, historicamente, um duplo movimento: por um lado, reconheceu a centralidade da questão racial como elemento constitutivo da formação nacional; por outro, restringiu o debate sobre essa questão a intelectuais brancos, de classe média, geralmente vinculados a redes acadêmicas hegemônicas (Figueiredo; Grosfoguel, 2007, p. 37-38). Esse processo engendrou o silenciamento sistemático de pensadores e pensadoras negras, cuja produção teórica foi desconsiderada ou relegada à condição de objeto de estudo.

Esse quadro configura o que Carneiro (2005) nomeia epistemicídio: um apagamento que atinge presenças e racionalidades.

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de

conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (Carneiro, 2005, p. 97).

Essa lógica de exclusão, profundamente enraizada nas estruturas de produção de conhecimento no Brasil, revela-se com nitidez na forma como o cânone da teoria social foi construído. Autores como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior e Raymundo Faoro, por exemplo, foram elevados à condição de clássicos indiscutíveis, mesmo quando suas obras sustentam mitos como o da democracia racial ou o luso-tropicalismo, que diluem o conflito racial sob a aparência de harmonia. Essas leituras romantizadas da mestiçagem não apenas obscurecem as violências do passado, mas também atuam como véus ideológicos que naturalizam a dominação racial e contribuem para a perpetuação das desigualdades no presente (Moura, 2019, p. 42–43).

Enquanto isso, as vozes negras que ousaram pensar o Brasil a partir de outros marcos — como Lélia Gonzalez, Clóvis Moura, Guerreiro Ramos e Beatriz Nascimento — foram relegadas a um lugar de silêncio ou marginalização. Quando não ignoradas por completo, suas obras são frequentemente enquadradas como relatos de experiência, objetos de estudo ou discursos militantes, mas raramente como pensamento teórico de alto nível. É como se suas contribuições não fossem dignas de disputar o campo das ideias em pé de igualdade com os clássicos brancos. Esse é o funcionamento do racismo epistêmico: um sistema que define não apenas o que é conhecimento válido, mas também quem pode produzi-lo e de onde esse saber pode emergir (Grosfoguel, 2016, p. 25).

No fim das contas, o que se observa é um duplo gesto violento: transforma-se o sujeito negro em objeto de análise e, ao mesmo tempo, nega-se a legitimidade de sua produção intelectual. O que está em jogo não é apenas a ausência de nomes nas bibliografias, mas a negação de outras formas de pensar o mundo. Formas que nascem da resistência, da ancestralidade e da insistência em existir, apesar de todos os mecanismos que tentam apagar.

2.1 A CRÍTICA AO CÂNONE E À POLÍTICA DO ESQUECIMENTO: EPISTEMOLOGIAS ALTERNATIVAS E O DESAFIO DA DESCOLONIZAÇÃO

Esse silenciamento sistemático das contribuições intelectuais negras nas Ciências Sociais é compreendido por Figueiredo e Grosfoguel (2007) como parte de uma política do esquecimento, que atua por meio da omissão deliberada de autores negros nas bibliografias, ementas e debates acadêmicos. Como destacam os autores em seu texto, “raramente os autores negros estão nas bibliografias dos cursos ministrados nas universidades. Consequentemente, poucas vezes temos tido a oportunidade de conhecer a contribuição desses autores” (Figueiredo; Grosfoguel, 2007, p. 36). O caso de Guerreiro Ramos é exemplar nesse processo: mesmo com uma obra extensa, inovadora e reconhecida internacionalmente, o autor foi excluído do panteão dos grandes sociólogos brasileiros, evidenciando como a exclusão racial opera como uma estrutura persistente no campo científico, e não como falha isolada ou pontual.

Como analisa Oliveira (2020), a crítica ao cânone sociológico não pode se limitar à simples adição de novos nomes a um repertório historicamente excludente. É preciso tensionar a própria lógica que define o que é reconhecido como teoria, questionando os critérios de legitimidade construídos sob os pilares do eurocentrismo e do androcentrismo. Segundo o autor, os currículos de Sociologia, tanto em países centrais quanto periféricos, como o Brasil, mantêm uma uniformidade teórica sustentada por autores homens, brancos e oriundos do Norte Global. Essa configuração revela a persistência das colonialidades do saber na formação da disciplina, mesmo em contextos marcados por desigualdades históricas e raciais.

A partir da leitura crítica do livro de Syed Farid Alatas e Vineeta Sinha, o autor ressalta que a estrutura do ensino sociológico é organizada por esses dois vieses epistêmicos — o eurocêntrico e o androcêntrico —, que silenciam sistematicamente epistemologias não ocidentais, produções de intelectuais do Sul Global e autoras negligenciadas. A proposta de Alatas e Sinha, conforme interpretada por Oliveira (2020), não consiste em descartar os clássicos, mas em promover uma abordagem crítica que revele seus limites e amplie o campo teórico por meio da inclusão de outras geografias, experiências e tradições intelectuais. A crítica ao cânone, portanto, implica não apenas revisar quem está ausente, mas repensar as estruturas que sustentam tais ausências como naturais ou inevitáveis.

Diante da constatação de que o cânone sociológico está estruturado a partir de uma lógica excludente, eurocêntrica e androcêntrica, que silencia saberes produzidos no Sul Global, torna-se fundamental repensar

não apenas os autores consagrados, mas os próprios fundamentos que sustentam o que é legitimado como teoria. É nesse contexto que se insere a proposta de Alatas (2010), ao formular a noção de discursos alternativos como caminhos para a reconfiguração epistêmica das ciências sociais. Para o autor, essas alternativas não se limitam a críticas externas ao mainstream, mas propõem a incorporação ativa de tradições intelectuais não ocidentais na formulação de conceitos e teorias.

O ponto central da argumentação de Alatas é que os discursos alternativos não devem ser vistos como rejeições totais da ciência social ocidental, mas como formas de descolonização epistemológica que valorizam o pensamento situado, criativo e endógeno, especialmente em contextos historicamente marcados pela dependência intelectual. As tradições de conhecimento não ocidentais podem ser consideradas como fontes potenciais para conceitos e teorias, uma possibilidade real de universalização e internacionalização das ciências sociais a partir de outras geografias do saber (Alatas, 2010, p. 229-230).

Esse desafio de reconfigurar o campo das ciências sociais por meio de epistemologias situadas não se limita ao plano teórico. A dissertação de Elen Santos (2022) demonstra como o apagamento se concretiza no âmbito do ensino do Pensamento Social no Brasil. A autora mapeou programas de pós-graduação em Ciências Sociais e Sociologia que oferecem a disciplina Pensamento Social no Brasil e/ou Sociologia Brasileira, analisando ementas disponíveis e conduzindo entrevistas em profundidade com docentes responsáveis pelas disciplinas. As entrevistas revelam nuances significativas desse processo: dos sete professores que ministram ou já ministraram a disciplina, apenas dois afirmaram utilizar textos de Gonzalez em suas aulas. A maioria conhece a autora, mas opta por não incluí-la em seus programas por não dominar suficientemente sua obra. Mesmo entre os que a utilizam, o uso é parcial, limitado a alguns textos específicos².

Contudo, como conclui Santos (2023, p. 173), a maior parte dos interlocutores mantém forte apego aos intelectuais canônicos e clássicos do Pensamento Social Brasileiro, o que impede uma compreensão mais abrangente e plural dos(as) pensadores(as) sociais que abordaram criticamente as questões raciais e o racismo estrutural inerente à sociedade brasileira. Assim, a pesquisa evidencia que o racismo epistêmico não apenas organiza bibliografias, mas também molda escolhas docentes, reafirmando a centralidade de autores homens, brancos e eurocentrados como referências universais e incontestáveis — lógica que reproduz, no espaço formativo, o padrão de exclusão já criticado por Alatas (2010).

Esse padrão de reconhecimento seletivo também aparece em uma pesquisa citada por Brandão (2005), na qual cientistas sociais brasileiros foram convidados a indicar os principais autores do século XX. As respostas recaíram quase exclusivamente sobre nomes como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro, Florestan Fernandes, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna. Nenhum autor negro foi mencionado como referência fundante da teoria social brasileira. Esse dado ilustra como o campo científico nacional permanece atrelado a um imaginário racializado do conhecimento, no qual a branquitude ainda ocupa o lugar exclusivo de legitimidade teórica.

A persistente exclusão de intelectuais negros no campo da sociologia brasileira vai além de uma falha curricular: ela revela a base ideológica que sustenta a construção do saber legítimo nas Ciências Sociais. A suposta neutralidade desse conhecimento hegemônico é contestada por Figueiredo e Grosfoguel (2007), que, com base em Santiago Castro-Gómez, mobilizam o conceito de epistemologia do “ponto zero”. Essa noção descreve o esforço da ciência ocidental em apagar seu próprio lugar de enunciação, apresentando-se como objetiva e universal, quando na verdade se ancora em uma posição geopolítica e corpo-política específica: branca, europeia, masculina e letrada (Figueiredo; Grosfoguel, 2007, p. 38).

No contexto brasileiro, essa lógica se expressa no que Clóvis Moura identificou como preconceito acadêmico, uma estrutura que sustenta o apagamento sistemático das contribuições negras à produção de conhecimento. Esse apagamento não é acidental, mas opera como base do mito da democracia racial, ideologia que encobre o conflito racial e, ao mesmo tempo, legitima a marginalização contínua da população negra. Esse mito atua como um mecanismo de naturalização da desigualdade, operando tanto nas instituições quanto na subjetividade das pessoas negras, constantemente atravessadas por exclusões simbólicas e materiais (Moura, 2019, p. 39).

A crítica de Moura (2019) alcança diretamente as Ciências Sociais. Segundo o autor, mesmo a chamada “sociologia do negro”, em muitos casos, é elaborada a partir de um arcabouço conceitual branco, que trata o

² Uma das entrevistadas, identificada como professora Marta, observa que as ideias de Gonzalez permitem articular as dimensões de raça, gênero e classe, enriquecendo a compreensão da formação nacional, tema central do Pensamento Social no Brasil. Já o professor Fernando destaca a importância da autora para a consolidação de uma tradição intelectual capaz de desafiar a perspectiva hegemônica do campo, reconfigurando abordagens sobre temas e objetos de estudo anteriormente tratados de maneira restrita e equivocada (Santos, 2022, p. 168-170).

sujeito negro como objeto de análise e não como produtor autônomo de teoria. Essa abordagem reforça uma lógica de subalternização epistêmica, negando à população negra o lugar de sujeito histórico de sua própria narrativa (Moura, 2019, p. 32). Como consequência, saberes produzidos a partir das favelas, dos quilombos, dos terreiros e dos movimentos negros organizados continuam sendo deslegitimados como fontes válidas de interpretação da sociedade, mesmo quando oferecem chaves críticas fundamentais para compreender o Brasil.

A exclusão sistemática das contribuições negras no campo das Ciências Sociais não é um erro isolado ou uma distração do olhar acadêmico: é o retrato de um projeto de conhecimento que, historicamente, operou com base na negação de vozes negras como produtoras de teoria. Essa dinâmica, que Carneiro (2005) define como epistemicídio, é mais do que o silenciamento de nomes: trata-se da desqualificação intencional de formas de saber que nascem da experiência de resistência, de dor, de luta. Nesse cenário de apagamento, é justamente da margem que irrompe, com potência transformadora, a figura de Lélia Gonzalez. Intelectual negra, militante, professora e pensadora de fronteira, Gonzalez representa um desafio profundo aos alicerces da ciência social tradicional.

Sua obra não apenas denuncia o racismo estrutural presente no cânone, mas propõe um novo modo de produzir conhecimento. Ela pensa a partir das encruzilhadas: entre a psicanálise e o candomblé, entre a linguagem formal e o pretuguês, essa variação linguística que carrega a força da presença africana nos modos de dizer e existir no Brasil (Gonzalez, 1988a, p. 70). A categoria de amefricanidade, elaborada por Gonzalez, é mais que um conceito teórico: é uma chave de leitura do mundo forjada na vivência de povos negros e indígenas nas Américas. Uma epistemologia que se recusa a caber nos moldes ocidentais da neutralidade e da abstração, e que parte da experiência encarnada, situada, afetiva. Como destaca Cláudia Cardoso, o pensamento de Gonzalez “tem força epistêmica, pois pretende outra forma de pensar, de produzir conhecimento, a partir dos subalternos, dos excluídos, dos marginalizados” (Cardoso, 2014, p. 972). Isso significa desafiar diretamente o paradigma ocidental moderno, não apenas criticá-lo, mas revirar suas fundações, abrindo espaço para outras racionalidades, outros corpos, outros modos de teorizar a vida.

A amefricanidade, portanto, emerge como categoria de reinterpretação da história e da cultura a partir dos sujeitos racializados e marginalizados, em oposição à lógica colonial do saber. Nesse sentido, a exclusão de Gonzalez dos currículos e bibliografias em Ciências Sociais não deve ser lida como um lapso, mas como parte de um projeto político de silenciamento. Seu pensamento convoca uma refundação epistêmica do campo sociológico brasileiro, propondo uma ciência voltada à justiça social, à vida e às margens que historicamente foram negadas como fonte legítima de teoria.

Reconhecer Lélia Gonzalez como uma autora clássica não é um gesto de concessão ou inclusão tardia, mas a afirmação de um novo paradigma: um pensamento social enraizado nas experiências de resistência, no legado de saberes afrodiaspóricos e na potência das epistemologias forjadas fora do eixo euro-atlântico. Trata-se de reivindicar outra fundação possível para o pensamento social brasileiro — uma sociologia amefricana, insurgente, plural e racialmente consciente.

2.2 A MULHER NEGRA COMO FUNDAMENTO ÉTICO-POLÍTICO: A DEMOCRACIA SOCIAL NA OBRA DE LÉLIA GONZALEZ

A obra de Lélia Gonzalez formula uma crítica contundente à promessa de uma democracia brasileira universal, revelando como o ideal liberal de cidadania foi historicamente construído sobre a exclusão de sujeitos racializados e, em especial, das mulheres negras. Sua leitura parte de uma perspectiva interseccional e anticolonial, que não separa as lutas por direitos civis das batalhas por justiça epistêmica, política e afetiva (Gonzalez, 2018, p. 44-45). Ela localiza a mulher negra no epicentro da contradição brasileira: invisibilizada pelas instituições estatais, mas central na sustentação material e simbólica da vida nacional.

A autora revela que o conceito de cidadania no Brasil foi racial e sexualmente delimitado desde sua formação. O sujeito político presumido, o “cidadão universal”, sempre foi o homem branco, proprietário e heterossexual, enquanto as mulheres negras foram sistematicamente excluídas dos marcos da pertença. Desde a colônia, foram lançadas à condição de mão de obra explorada, objeto de fetichização sexual ou alvo de discursos médicos e religiosos que patologizavam suas práticas culturais. Como argumenta Gonzalez (1984 [1985]), a democracia brasileira ergue-se sobre os escombros da senzala, reproduzindo, sob novas formas, a exclusão histórica da população negra, sobretudo das mulheres.

No ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984 [1985]), a autora interpreta a figura da “mãe preta” como símbolo de uma lógica perversa: enquanto cuida dos filhos da elite branca, seus próprios filhos permanecem sob o risco da violência estrutural e do abandono. Essa figura carrega em si a contradição de um país que consome os afetos, saberes e corpos das mulheres negras, ao mesmo tempo em que lhes nega reconhecimento e cidadania. A cultura negra continua sendo sistematicamente desvalorizada, ao mesmo tempo em que é apropriada e consumida como folclore, enquanto o negro continua sendo excluído da cidadania real (Gonzalez, 1984 [1985], p. 232).

Ao olhar criticamente para os intelectuais consagrados como intérpretes do Brasil, Gonzalez (1984 [1985]) questiona os limites de uma brasilidade idealizada e racialmente seletiva. Ela confronta diretamente autores como Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Dom Avelar Brandão Vilela e Mário de Andrade. De Freyre, critica o projeto de mestiçagem idealizada e o elogio ao patriarcado colonial como forma de conciliação racial, ao passo que ignora a violência estrutural que sustentou a Casa-Grande. De Caio Prado, rebate a leitura romantizada da mulher negra como símbolo da brasilidade. De Dom Avelar, contesta o uso da ideia de “africanização da cultura” como degeneração moral, apontando para a ignorância e o preconceito embutidos nessa leitura. E, de Mário de Andrade, retoma o personagem Macunaíma como figura emblemática do projeto de embranquecimento: “Macunaíma nasceu negro, preto retinto e filho do medo da noite. Depois ele branqueia, como muito crioulo que a gente conhece, que, se bobear, quer virar nórdico” (Gonzalez, 1984 [1985], p. 237).

Essas críticas compõem um projeto de reestruturação profunda do pensamento social, no qual Gonzalez desloca os parâmetros da análise para sujeitos historicamente marginalizados, questionando os fundamentos eurocêntricos e propondo uma epistemologia forjada na vivência e na ancestralidade negra. Por isso, propõe que a mulher negra, historicamente desumanizada, seja reconhecida como sujeito fundante de uma nova ordem social e política. A democracia, nesse sentido, não pode mais ser entendida apenas como institucionalidade, mas como prática cotidiana, ancestral e afetiva.

Esse deslocamento dialoga com a crítica formulada por Lugones (2008), ao afirmar que a colonialidade do gênero é uma tecnologia de desumanização que desqualifica a mulher negra não apenas como cidadã, mas como sujeito humano pleno. Gonzalez antecipa essa leitura ao demonstrar que a mulher negra foi construída socialmente como o avesso do sujeito político moderno. De forma convergente, Dussel (1998; 2000) defende que a política deve emergir da exterioridade, isto é, dos sujeitos historicamente excluídos do pacto civilizatório, exatamente aqueles que Gonzalez posiciona como produtores de uma outra forma de democracia.

Ao evidenciar o papel do trabalho reprodutivo das mulheres negras na sustentação das cidades e da vida cotidiana, Gonzalez antecipa também debates contemporâneos sobre a economia do cuidado. Sua análise revela como essas mulheres, mesmo à margem da cidadania formal, são o esteio invisível do Brasil urbano. Seu feminismo afrolatino-americano é uma prática de refundação da política, e sua linguagem, o “pretuguês”, é a afirmação de um saber forjado nas ruas, nas cozinhas, nos terreiros, nas maternidades e nas lutas cotidianas.

A mulher negra, para Gonzalez, não é resíduo da escravidão: é o fundamento vivo de um novo projeto de país. Sua existência, marcada pela luta e pela reinvenção constante da vida, constitui uma epistemologia encarnada, em que o corpo é também pensamento e resistência. Ao denunciar a exclusão institucional e reivindicar os territórios populares como espaços legítimos de produção política e epistêmica, Gonzalez não apenas critica o Brasil formal: ela constrói, com as ferramentas das margens, um Brasil possível — um Brasil onde a democracia não é uma promessa abstrata, mas um exercício concreto de dignidade e liberdade.

2.3 INTERSECCIONALIDADE ANTES DE SER NOMEADA: O LEGADO TEÓRICO DE LÉLIA GONZALEZ

Muito antes de a interseccionalidade se tornar um termo reconhecido nos círculos acadêmicos, Gonzalez já produzia uma leitura profundamente sofisticada das estruturas de poder que moldam a sociedade brasileira. Sua obra desafia o cânone ao propor uma teoria crítica construída a partir dos corpos e territórios historicamente silenciados, especialmente os das mulheres negras latino-americanas. Diferentemente de Kimberlé Williams Crenshaw, que estrutura a interseccionalidade com base em marcos jurídicos nos Estados Unidos, Gonzalez parte de uma vivência enraizada na diáspora negra latino-americana. Sua

análise incorpora afetividade, espiritualidade e território como dimensões fundamentais da opressão e da resistência, aproximando-se de uma interseccionalidade vivida e forjada no cotidiano.

A teoria social elaborada por Gonzalez emerge da tensão entre experiência vivida e reflexão crítica; entre candomblé e psicanálise; entre ativismo político e linguagem acadêmica. Sua proposta epistemológica não parte da abstração, mas da dor coletiva, da ancestralidade e da ação concreta. É nesse gesto que sua obra antecipa, com radicalidade, o que autoras como Crenshaw (1989), Collins e Bilge (2021) e Vigoya e Pinho (2023) mais tarde consolidariam como o núcleo da interseccionalidade: uma forma situada de pensar, uma ética de pesquisa, uma política do conhecimento.

Ao propor um feminismo afrolatinoamericano, como expressa no ensaio “Por um feminismo afrolatinoamericano”, Gonzalez denuncia o racismo dentro do próprio movimento feminista latino-americano e exige o reconhecimento da pluralidade de experiências entre as mulheres. Essa crítica desloca a interseccionalidade de um campo descritivo para uma postura ética e política. Em sua formulação, o entrelaçamento das opressões não é apenas objeto de análise, mas também fonte de uma epistemologia insurgente, forjada nas lutas de base, nos movimentos populares e nas práticas cotidianas de resistência.

Sua perspectiva é radical porque propõe um giro no ponto de vista: abandona a suposta neutralidade universal do sujeito branco, masculino e europeu e reconstrói a análise a partir de quem carrega, nas costas, a sustentação invisível da sociedade. Para Gonzalez, a interseccionalidade é método, porque organiza o olhar; é teoria, porque explica o mundo; é epistemologia, porque desafia quem pode produzir conhecimento; e é prática política, porque aponta para a transformação concreta da realidade.

Num contexto em que a interseccionalidade corre o risco de ser institucionalizada de forma esvaziada, como alertam Vigoya e Pinho (2023), o pensamento de Gonzalez serve como lembrete de sua origem combativa. Ela não pensava apenas *para dentro* da academia, mas também a partir da favela, do terreiro, da sala de aula e da militância. Sua contribuição está em demonstrar que teoria se faz com corpo e memória, e que conhecer também é um ato de insurgência.

Conclui-se, portanto, que o legado intelectual de Lélia Gonzalez não apenas antecipa a interseccionalidade, como também a aprofunda e ressignifica a partir da experiência histórica das mulheres negras nas Américas. Sua obra nos mostra que pensar a partir dessas vivências é repensar os próprios pilares da teoria social, é questionar quem pode produzir conhecimento, com quais vozes, em quais lugares e com que finalidade. Gonzalez nos ensina que raça, gênero e classe não são categorias isoladas, mas dimensões que se entrelaçam no cotidiano das desigualdades. Ao propor um novo ponto de partida para pensar a sociedade, ela desafia os modelos universais e oferece, em seu lugar, uma epistemologia enraizada na luta, na memória e na ancestralidade. Seu pensamento é mais do que crítica: é projeto. Um projeto que nos obriga a escutar quem sempre foi silenciado e a reconstruir, a partir dessas vozes, outras formas de saber, de viver e de transformar o mundo.

2.4 ENTRE MITO E INSURGÊNCIA: AMEFRICANIDADE E A CONSTRUÇÃO DE UMA DEMOCRACIA SOCIAL DE BASE AMEFRICANA

A colonização ibérica deixou marcas profundas e duradouras nas estruturas sociais da América Latina. Não se tratou apenas de uma imposição externa, mas de um modelo de dominação enraizado em hierarquias sociais forjadas nas sociedades portuguesa e espanhola, estruturadas por guerras contra povos negros e muçulmanos e marcadas pelo controle racial e cultural. O racismo que se consolidou nas Américas não atuou apenas de forma violenta no plano material, mas também no simbólico, colonizando mentalidades, afetos e identidades (Gonzalez, 2018, p. 311–312).

No Brasil, essa lógica manifesta-se por meio de um racismo negado e disfarçado sob o mito da democracia racial. A ideologia do embranquecimento operou como um projeto cultural e subjetivo, no qual negar a própria identidade racial passou a ser, para muitos, condição de pertencimento e aceitação social. A alienação das culturas negras e indígenas foi ensinada, institucionalizada e tomada como sinal de civilidade. Essa forma de dominação é tão violenta quanto a segregação aberta, sobretudo porque foi incorporada até mesmo por setores progressistas, que por muito tempo negligenciaram o papel do racismo na estrutura da desigualdade latino-americana (Gonzalez, 2018, p. 315).

É nesse contexto de apagamento e resistência que Lélia Gonzalez formula a categoria de amefricanidade, uma proposta teórica, política e epistêmica que desloca o centro do pensamento social latino-americano (Gonzalez, 1988b, p. 76). Mais do que uma identidade, a amefricanidade constitui-se como uma chave de leitura que reconhece os povos negros e indígenas das Américas como fundadores de saberes, culturas e modos de existência historicamente silenciados. Trata-se de pensar a identidade cultural negra a partir de um espaço político e histórico chamado América Latina, no qual Gonzalez cunha o termo amefricanidade (Gonzalez, 1988b, p. 70–71).

Essa formulação também questiona o uso de expressões como *Afro-American* e *African-American*, que, ao restringirem o termo “América” aos Estados Unidos, excluem as experiências negras e indígenas da América Latina e do Caribe. Gonzalez propõe, assim, uma reconfiguração desse imaginário geopolítico, sugerindo termos como “ameríndios” ou “americans” para marcar a presença ativa e insurgente desses povos na construção do continente. A amefricanidade, nesse sentido, conecta práticas culturais e espirituais diversas, como os referenciais jamaicanos, akan e iorubás, para construir uma cartografia crítica do saber a partir do Sul Global (Gonzalez, 1988b, p. 76).

Essa proposta, contudo, não se reduz a um reposicionamento cultural. Trata-se de uma recusa à lógica da invisibilização e de um gesto de refundação epistemológica, que reposiciona corpos, saberes e territórios racializados como fundamentos de uma nova leitura da América Latina. Uma leitura que nasce das favelas, quilombos, terreiros e comunidades indígenas e se opõe radicalmente ao universalismo branco da teoria social dominante.

A crítica de Gonzalez ao mito da democracia racial insere-se nesse mesmo movimento. O Brasil foi ensinado a se ver como uma nação cordial, mestiça e sem conflitos — um país que teria acolhido povos diversos e, em um suposto abraço fraterno, construído uma sociedade harmônica. Gonzalez rompe essa fantasia com coragem e lucidez, convocando-nos a encarar o espelho trincado da nossa história. Para ela, a democracia racial é uma invenção que não apenas mente, mas fere. Essa ideologia, articulada por nomes como Gilberto Freyre, funciona como um véu que encobre desigualdades raciais profundas e organiza a exclusão como se fosse destino (Gonzalez, 1979, p. 8).

Gonzalez não rejeita a mestiçagem enquanto experiência concreta, mas denuncia seu uso como ferramenta política de apagamento. Transformada em discurso de conciliação racial, a mestiçagem atua como um mecanismo que tolera a presença negra apenas quando esta se aproxima da estética e da moralidade da branquitude. Nessa lógica, a diferença é permitida desde que domesticada, enquanto a resistência é silenciada, marginalizada e caricaturada (Gonzalez, 1984 [1985], p. 235).

Essa lógica também atravessa a escola, que muitas vezes educa para o conformismo. Ao mesmo tempo em que ensina que o Brasil é gentil, pacífico e sem conflitos, reforça estereótipos sobre o povo negro — “passividade, infantilidade, incapacidade intelectual” (Gonzalez, 2018, p. 36). Gonzalez confronta esse currículo de silenciamento com a história viva das resistências negras: quilombos, revoltas populares, terreiros e corpos insurgentes. No centro de sua crítica não está o passado distante, mas o presente negado, o agora adormecido.

A modernização brasileira, especialmente após o golpe de 1964, aprofunda a exclusão da população negra. O chamado “milagre econômico” inchou as cidades, mas não as tornou mais justas. Gonzalez chama esse processo de “inchaço urbano”: um crescimento sem estrutura, que empurra a população negra para favelas sem saneamento, sem acesso à saúde e sem direito à cidade (Gonzalez, 2022, p. 19). Essa geografia da exclusão materializa uma segregação racial persistente, que separa fisicamente dominantes e dominados desde os tempos coloniais.

Ainda assim, nas margens emergem formas criativas de reinvenção da vida. Gonzalez valoriza espaços como a Frente Negra Brasileira (FNB), o Teatro Experimental do Negro (TEN), os terreiros, os cordões, os afoxés e as escolas de samba. São territórios onde a cultura também é política e onde o cotidiano se transforma em gesto de resistência. Nessas práticas, ela identifica o embrião de movimentos mais organizados, como o Movimento Negro Unificado (MNU), do qual participou ativamente (Gonzalez, 2022).

No mundo do trabalho, Gonzalez revela o que o capitalismo tenta esconder: sua estrutura se sustenta nos corpos negros, especialmente nos das mulheres. Inspirada em Marx, mas recusando o apagamento da raça, mostra como a população negra forma o “exército de reserva” — uma massa descartável, precarizada e desprotegida (Gonzalez, 1979). Ela classifica esse processo em três tipos (A, B e C), todos marcados pela

insegurança e pela invisibilidade. A partir de sua análise (Gonzalez, 1979), compreende-se que a mulher negra ocupa uma posição estrutural, sustentando, de forma invisível, tanto o trabalho produtivo quanto o reprodutivo — aquela que mantém a vida, alimenta, cuida e acolhe. Mesmo sem reconhecimento, são essas mulheres que sustentam a base.

É nesse cenário que se delineia a ideia de democracia social de base amefricana. Lélia Gonzalez não escreveu sobre democracia nos moldes formais; ela a viveu com o corpo em movimento, com o afeto como estratégia e com a palavra que nasce da encruzilhada. A partir dessa escuta radical do vivido, emerge o conceito de uma democracia que nasce do chão das lutas, da memória que resiste e da sabedoria ancestral que, embora nunca autorizada a se chamar teoria, sempre foi prática de sobrevivência e reinvenção.

Essa democracia não se funda em promessas feitas do alto, mas no que as mulheres negras constroem todos os dias, entre panelas, terreiros, escolas, quintais e ruas. Ela rompe com os moldes liberais da cidadania abstrata e nos convida a enxergar a política não como um direito concedido, mas como uma experiência vivida, tecida na precariedade e na potência.

A democracia social de base amefricana ergue-se sobre três pilares que não cabem nas cartilhas institucionais, mas pulsam nas margens esquecidas do Brasil. O primeiro é a ancestralidade como fundamento ético — não se trata de romantizar o passado, mas de se reconectar com a sabedoria que os navios negreiros tentaram calar, o saber que vem das velhas, das folhas, dos ritos, dos corpos que sabem mais do que os livros. É uma ética que escuta, acolhe e honra os que vieram antes, e que transforma a memória em bússola para seguir em frente.

O segundo pilar são as redes de cuidado como prática política cotidiana. Aqui, o cuidado não é um afeto despolitizado: é ato de resistência. É a comida dividida, o filho da vizinha cuidado como se fosse seu, o axé compartilhado no terreiro, o ombro dado nos dias de dor. Gonzalez nos mostra que essas redes, criadas por mulheres negras e periféricas, são espaços de governança real, onde se decide quem come, quem vive, quem é protegido. Nesses gestos de cuidado, a política se refaz como gesto de amor radical.

O terceiro pilar é a mulher negra como sujeito organizador da vida social — não como símbolo, mas como fundamento. Gonzalez nos convida a vê-la não como objeto de políticas públicas, mas como arquiteta de um novo pacto social. Ela sustenta a cidade com seu trabalho invisível, pensa o país com sua prática cotidiana, inventa saídas aonde o Estado não chega. Não há projeto de Brasil possível sem reconhecer que a mulher negra já faz democracia, com os recursos que tem, com a força que carrega, com a sabedoria que a história oficial tentou apagar.

A democracia social de base amefricana é, portanto, mais do que uma crítica: é uma proposta viva, pulsante e insurgente. É uma forma de existir politicamente que desloca o poder dos palácios para os terreiros, das urnas para os quintais, das teorias abstratas para os corpos vivos. Ao reconhecer o território, o corpo e a oralidade como dimensões legítimas do fazer político, essa democracia se constrói com os pés descalços na terra e a cabeça erguida diante do mundo.

Lélia Gonzalez não nos ofereceu respostas prontas: ela nos deu mapas desenhados com memória, coragem e amor. Reivindicar sua obra é mais do que citar sua teoria — é escutar o que ela disse com o corpo inteiro. A democracia por vir já está sendo vivida pelas mulheres negras. Cabe à sociologia brasileira, e a todos nós, finalmente reconhecê-la.

3 CONCLUSÃO

A partir da análise crítica da obra de Lélia Gonzalez, este artigo demonstrou como sua produção intelectual rompe com os pilares fundacionais do pensamento social brasileiro. Gonzalez não buscava inserir-se em um pensamento previamente estabelecido; ela buscava desestabilizá-lo. Sua obra desloca o centro da análise para os saberes produzidos nas margens: nos terreiros, nas favelas, nas experiências das mulheres negras, nos territórios culturais da resistência. Esses espaços, desprezados pelo saber hegemônico, revelam-se como lugares férteis de elaboração política e epistêmica.

A categoria de amefricanidade, construída por Gonzalez, atua como eixo de uma teoria que vai além da identidade, sendo uma chave para ler o Brasil a partir dos corpos historicamente silenciados. Ao reconhecer a mulher negra como sujeito político e epistemológico e não como objeto de tutela ou intervenção, Gonzalez

propõe uma virada radical. Sua abordagem não é apenas interseccional, mas insurgente, afirmando um campo legítimo e potente de produção de conhecimento e de reinvenção da política.

A ausência sistemática de Gonzalez nos currículos universitários, nas bibliografias obrigatórias e nos manuais de teoria social não é uma lacuna acidental: é parte de uma engrenagem racista e sexista que define quem pode ser considerado um “clássico”. Essa exclusão expressa a lógica de um campo que ainda se recusa a reconhecer como legítimos os saberes que nascem do corpo negro, feminino, dissidente e coletivo. Reivindicar Gonzalez como pensadora central do pensamento social brasileiro é, portanto, um gesto de justiça epistêmica e de transformação política.

Sua noção de teoria não se escreve apenas com conceitos, mas com corpo, memória e vida cotidiana. Ao incorporar o pretuguês, a oralidade, o afeto e os saberes ancestrais em sua elaboração teórica, Gonzalez desloca a fronteira entre ciência e experiência, entre política e existência. Sua obra não é apenas acadêmica: é insurrecional. Como resultado da leitura crítica realizada ao longo desta pesquisa, propõe-se aqui o conceito de “democracia social de base amefricana” como síntese interpretativa do pensamento de Lélia Gonzalez. Trata-se de uma formulação que emerge da análise de sua crítica à democracia liberal e à falsa universalidade da cidadania no Brasil.

Essa democracia social de base amefricana não nasce das instituições do Estado, mas das práticas cotidianas de resistência e cuidado, das mulheres negras que sustentam a vida, dos quilombos, dos terreiros e das redes de solidariedade. É uma democracia que se estrutura nos valores da coletividade, da ancestralidade e da escuta, forjada no chão da luta e não nas promessas formais do Estado. Que sua obra siga abrindo caminhos e fazendo da encruzilhada não um ponto de dúvida, mas de decisão. Que a sociologia brasileira reconheça, enfim, que a democracia por vir já está sendo praticada, com corpo, com afeto, com resistência, por aquelas que sempre estiveram à frente: as mulheres negras.

REFERÊNCIAS

- ALATAS, Syed Farid. A definição e os tipos de discursos alternativos. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 42, p. 115–132, 2010.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. Linhagens do pensamento político brasileiro. *Revista de Ciências Sociais*, v. 48, n. 2, p. 231–269, 2005.
- CARDOSO, Claudia. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965–986, set./dez. 2014.
- CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Tradução de Ana Paula Duboc. Rio de Janeiro: Boitempo, 2021.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171–188, 2002.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Paulus, 1998.
- FIGUEIREDO, Ângela; GROSGUÉL, Ramón. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 36–41, 2007. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200016. Acesso em: 28 abr. 2025.
- FONSECA, Fernanda Cardoso. Nossa América Ladina: o pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez. 2021. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFBA-2_f23fcbff08bb1e8181bdfdcf6000734e. Acesso em: 16 ago. 2025.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69–82, jan./jun. 1988b.
- GONZALEZ, Lélia. A democracia racial: uma militância. Reedição. *Revista Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 38, PPGAV/EBA/UF RJ, jul. 2019, p. 222–225. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/27925>. Acesso em: 22 maio 2025.
- GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: _____. *Primavera para as Rosas Negras*. Rio de Janeiro: Filhos da África, 2018. p. 34–53.
- GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. Comunicação apresentada no 8º Encontro Nacional da Latin American Studies Association, Pittsburgh, 5 a 7 de abr. 1979. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022. p. 15–55.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. In: _____. *Primavera para as Rosas Negras*. Rio de Janeiro: Filhos da África, 2018. p. 307–320.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: ANPOCS (org.). *Ciências Sociais Hoje – 1984*. São Paulo: Vértice; ANPOCS, 1985. p. 223–244. Disponível em: <https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/10316>. Acesso em: 19 maio 2025.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 107–130.

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas ciências sociais eurocêntricas. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2016.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73–101, 2008.

MARTINS, Mireile Silva. Raça, classe e gênero e a contribuição de Lélia Gonzalez para o pensamento social. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/39905>. Acesso em: 16 ago. 2025.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2019.

OLIVEIRA, Lucas Amaral de. A crítica do cânone e as sociologias alternativas. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 61, p. 424–437, 2020. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/770/77065180015/html/>. Acesso em: 19 maio 2025.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez (Bibliografia). In: BENEVIDO, Vera Lúcia (coord.). *Retratos do Brasil negro*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIOS, Flávia; STEFAN, K. Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social. *Revista Sociedade e Estado*, v. 37, n. 3, p. 809–833, set./dez. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2009. p. 31–83.

SANTOS, Elen Cristina Ramos dos. Lélia Gonzalez, intelectual amefricana: a (in)visibilidade de uma intérprete negra no pensamento social brasileiro. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/273843>. Acesso em: 16 ago. 2025.

VIGOYA, Mara Viveros. *Interseccionalidad, giro decolonial y comunitario*. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdam: Transnational Institute, 2023.

VIGOYA, Mara Viveros; PINHO, Osmundo. Interseccionalidade. In: RIOS, Flávia; SANTOS, M. A.; RATTS, Alessandro (orgs.). *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 194–200.

Data de submissão: 29/05/2025

Data de aceite: 07/10/2025

Data de publicação: 15/12/2025