

A contribuição de Lélia Gonzalez para a decolonização do pensamento antropológico no Brasil e em outros países

Valeria Ribeiro Corossacz

Università degli Studi Roma Tre, Dipartimento di Studi Umanistici

2026

POUR CITER CET ARTICLE

Ribeiro Corossacz, Valeria, 2026. « A contribuição de Lélia Gonzalez para a decolonização do pensamento antropológico no Brasil e em outros países », *Encyclopédie Bérose des histoires de l'anthropologie*.

<https://doi.org/10.70601/649lffl>.

Version PDF générée le 30 juin 2026.

ISSN 2648-2770

Publication en accès libre sous Licence Creative Commons - CC BY-NC-ND 4.0. Creative Commons : Attribution - Utilisation non commerciale - Pas d'œuvre dérivée 4.0 International. Cette licence s'applique sauf mention contraire pour certains contenus (photographies, illustrations ou fichiers dont les droits spécifiques sont précisés).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Introdução

Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994) é conhecida no Brasil e na América Latina como uma importante intelectual e ativista do movimento negro, em especial do feminismo negro. [1] Nos últimos quinze anos, seu trabalho passou por uma intensa reavaliação e tem sido amplamente discutido como parte de atividades voltadas a analisar e lutar contra o racismo e o sexismo. É considerada uma das primeiras a ter desenvolvido o que atualmente chamamos de interseccionalidade. Sem usar esse termo, ela se preocupava em compreender como racismo, sexismo e desigualdade de classes estavam imbricados na formação da nação brasileira e como essa imbricação afetava a condição social de mulheres negras, indígenas e pobres. Ela própria se considerava uma ativista negra e feminista e se apresentava como uma antropóloga cultural (Ratts e Rios, 2010: 137).

No âmbito do projeto Circuito da Igualdade Racial, a casa onde ela viveu no bairro de Santa Teresa recebeu da prefeitura do Rio de Janeiro uma placa que a lembra da seguinte maneira: "Aqui morou Lélia de Almeida Gonzalez (1935–1994), autora, filósofa, antropóloga, política e intelectual de suma importância para o pensamento feminista negro brasileiro e latino-americano". Portanto, seu perfil antropológico é reconhecido publicamente ao lado de seu ativismo feminista e antirracista. Devemos aos ativistas e acadêmicos negros a profunda compreensão de seu trabalho como antropóloga e pesquisadora experiente da sociedade brasileira em relação à opressão de raça, classe e gênero. [2] Como notaram Stefan Klein e Flávia Rios (2022: 811), sua complexa teoria social não pode ser reduzida a um único campo

disciplinar, nesse caso, a antropologia. No entanto, é útil examinar a fundo a relação de Gonzalez com a antropologia e, especificamente, qual antropologia ela colocou em prática por meio de seu ecletismo teórico. Em seu estudo, Alex Ratts (2022) apontou diversas questões centrais referentes ao impacto da imbricação do racismo e do sexismo na biografia de Gonzalez e em sua recepção na antropologia brasileira, que serão discutidas neste artigo. Estudar a relação de Gonzalez com a antropologia pode ajudar a aceitar o convite de Harrison para “questionar as formas como a antropologia é praticada na academia e fora dela” (2008: 2).

Não é possível reconhecer a relevância da trajetória e da obra de Gonzalez sem levar em conta o contexto no qual ela viveu e estudou. Na ausência de dados sobre o fim das décadas de 1950 e 1960, é útil recorrer a informações disponíveis sobre a composição racial de pesquisadores e estudantes de antropologia. Na reunião da Associação Brasileira de Antropologia, em 2000, apenas 15 dos 1.500 participantes eram negros, proporção que correspondia à média nacional de docentes negros (1%) nas universidades brasileiras naquele ano (Carvalho, 2007: 46). Referindo-se a esses anos, José Jorge de Carvalho acerta ao caracterizar as universidades brasileiras e a própria antropologia como racialmente segregadas. Ele observa ainda como ao longo da história, o tema das “relações raciais” foi tratado por antropólogos majoritariamente brancos que não consideravam a própria branquitude como um fator relevante no momento de formular teorias sobre o racismo ou a sociedade brasileira em geral. Consequentemente, essas teorias foram vistas como meras discussões antropológicas, como que fechadas em si próprias (Carvalho, 2007: 46). [3]

As universidades em que Gonzalez estudou eram muito mais brancas do que as do início dos anos 2000, e o mesmo pode ser dito da antropologia brasileira: embora ela não empregasse o termo, essa branquitude predominante – bem como seus efeitos epistêmicos na produção de conhecimento – foi uma das principais questões discutidas em sua obra como um todo e se destaca em sua preocupação em implementar conhecimentos antirracistas nas universidades. Por certo, Gonzalez não foi a única acadêmica negra de sua época. Para citar apenas alguns, outros pesquisadores negros que contribuíram de várias maneiras com a formação do pensamento social negro no mesmo período incluem o sociólogo Eduardo de Oliveira e Oliveira (1923-1980), a historiadora Maria Beatriz Nascimento (1942-1995) e a antropóloga Marlene de Oliveira Cunha (1950-1988). [4] Todos eles eram ativos no movimento negro e estavam envolvidos em ativismo antirracista nas universidades. Embora este artigo se concentre na relação de Lélia Gonzalez com a antropologia, é de suma importância que a sua trajetória seja compreendida como parte de um contexto e de uma genealogia mais amplos do ativismo negro, empenhado em analisar as implicações epistêmicas do racismo para pessoas negras e suas formas de conhecimento da diáspora africana (ver Ratts, 2022).

Estudando em uma universidade branca

Nascida em 1935 em Belo Horizonte, Gonzalez foi a décima sétima de dezoito filhos. [5] Segundo as próprias palavras de Gonzalez, o pai era “operário, negro”, e a mãe, empregada doméstica, “índia e analfabeta” (Ratts e Rios, 2010: 21), descrita como uma mulher extremamente inteligente (Gonzalez, Lima e Rios, 2020: 287). Aos sete anos, mudou-se com a família para o Rio de Janeiro, acompanhando um dos irmãos, que tinha se estabelecido na cidade para seguir a carreira de jogador de futebol. Continuou seus estudos no Rio e foi a

única da família a fazê-lo. Em 1946, iniciou o ginásio na Escola Técnica Rivadavia Corrêa. Em 1954, concluiu o ensino secundário no Colégio Pedro II. Mesmo durante os estudos, trabalhou por um tempo como babá, seguindo assim uma trajetória comum nas biografias de mulheres negras e pobres, para as quais muitas vezes o trabalho precoce era inevitável, e o trabalho doméstico e de cuidados, mal remunerado, uma das poucas ocupações possíveis (Ribeiro Corossacz, 2019, 2020). No final dos anos 1950, Gonzalez se graduou em História e Geografia pela Universidade Nacional da Guanabara (atualmente, Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Em 1962, também se formou em Filosofia pela mesma universidade. Trabalhou como tradutora de francês e obteve cargos como professora de História e Filosofia, inicialmente em escolas, depois em universidades (Universidade Fundação Educacional Unificada Campograndense, Universidade Gama Filho e Universidade Estácio de Sá). Em 1964, casou-se com Luiz Carlos Gonzalez, que conheceu na universidade, e adotou seu sobrenome. Luiz Carlos era branco, e sua família se opôs ao casamento devido à raça e à classe social da noiva. Mais tarde, ela se lembraria dele como uma pessoa muito importante em sua vida pelo modo como ele compreendia o peso opressivo do branqueamento sobre ela; e essa foi uma das razões pelas quais ela decidiu manter seu sobrenome após a morte prematura do marido, em 1965 (Ratts e Rios, 2010: 53).

Nos anos 1970, durante a ditadura militar, Lélia Gonzalez iniciou um intenso ativismo negro e feminista: participou de grupos marxistas, feministas e de mulheres, bem como de coletivos de pesquisa focados na cultura negra, e contribuiu para a fundação do Movimento Negro Unificado. Suas atividades políticas chamaram a atenção da polícia, e seu nome consta dos arquivos do Departamento de Ordem Política e Social. [6] Em 1974, participou das Semanas Afro-Brasileiras, que descreveu como um espaço no qual a militância e a academia se encontraram, ofuscando a centralidade dos padrões europeus (Gonzalez, 2022: 44). Entrou em contato com a psicanálise, em especial a lacaniana, que se tornou tão importante quanto o marxismo em sua obra teórica. Em 1975, contribuiu para a fundação do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro. [7] Em meados dos anos 1970, envolveu-se na organização e na participação de atividades do Grêmio Recreativo de Arte Negra e da Escola de Samba Quilombo. Em 1983, foi uma das fundadoras do Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro.



Lélia Gonzalez discursa na Marcha Zumbi está vivo, Cinelândia - Rio de Janeiro/RJ, 1983

Ao lado de Lélia vê-se a Dr^a. Edialeda Salgado do Nascimento, então Secretária de Estado de Promoção Social do Rio de Janeiro.

Moreira Salles Institute Collection/Arquivo Januário

Garcia



Fig. 2. Lélia Gonzalez, Rio de Janeiro/RJ, s/d.

Moreira Salles Institute Collection/Arquivo Januário
Garcia

Sua produção inclui textos acadêmicos e “para o grande público”, publicados em jornais e em revistas feministas e do movimento negro, nos quais a reflexão teórica é ancorada em contextos específicos da atualidade (Rios e Klein, 2022). [8] Em 1982, publicou *Lugar de negro* com o sociólogo Carlos Hasenbalg e, em 1987, *Festas populares no Brasil*, ambos escritos nos anos em que a sociedade e o Estado brasileiros passavam pela redemocratização. Também publicou em circuitos internacionais. A partir de 1978, deu aulas sobre o folclore brasileiro na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e, a partir de 1986/87, ensinou Antropologia Cultural na mesma instituição. Em meados dos anos 1980, iniciou ou planejou iniciar – mas nunca concluiu – um doutorado em Antropologia Cultural na Universidade de São Paulo. Entre 1979 e 1987, também se dedicou à construção de redes feministas e negras transnacionais, viajando para diversos países, com particular interesse em visitar outros países latino-americanos e africanos.

Gonzalez também foi ativa em promover a formação da Assembleia Constituinte após o fim da ditadura militar. Em 1982, concorreu como candidata a deputada federal pelo Partido dos Trabalhadores e, em 1986, como candidata a deputada estadual pelo Partido Democrático Trabalhista. Em ambos os casos, ela conquistou a suplência. Tanto em sua atividade política quanto em seus textos, atribuía grande importância à construção de alianças entre movimentos sociais que surgiam de diferentes experiências de opressão, incluindo a baseada na heterossexualidade.

Em sua obra, Gonzalez reflete sobre o fato de que a oportunidade de estudar e suas impressionantes conquistas, por mais gratificantes que tivessem sido, destoavam de seu histórico familiar. Por ter sido quase sempre a única estudante negra em ambientes educacionais brancos, vivenciou a seguinte ambivalência: por um lado, era apaixonada por estudos que, na realidade, reproduziam o conhecimento eurocêntrico e branco – e era valorizada por suas conquistas nessas áreas, às vezes de maneira paternalista, que revelava o racismo estrutural subjacente às instituições educacionais; por outro lado, sentia que esse sucesso a transformava em relação à sua comunidade, por exemplo no modo como era vista por sua mãe (Gonzalez, Lima e Rios, 2020: 321; Ratts e Rios, 2010: 39). Essa carreira na educação e no ensino representa um processo ao qual mais tarde ela se referiria como *embranquecimento* (ibid.: 43; Gonzalez, Lima e Rios, 2020: 286). Gonzalez também reconheceu claramente como o sexismo está associado ao embranquecimento, ou seja, como o gênero estava entrelaçado à classe e à raça em sua educação e, mais tarde, em suas atividades

docentes como mulher negra da classe trabalhadora. A educação escolar e universitária foram momentos em que o embranquecimento foi cobrado dela, e isso afetou não apenas a esfera intelectual, mas também sua relação com o próprio corpo: a branquitude como valor foi incorporada e corporificada (Louro *apud* Ratts e Rios, 2010: 43), produzindo experiências dissonantes tanto no nível afetivo quanto no nível intelectual (Gonzalez, Lima e Rios, 2020: 287). A reflexão de Gonzalez sobre o embranquecimento como um processo de domesticação de corpos não previstos no espaço acadêmico ou em outras funções, como a de docente universitária, é extremamente relevante para a compreensão dessas dinâmicas no contexto brasileiro e em outros lugares.

Por um lado, sua posição como mulher negra de origem popular foi desafiada pelo fato de ela frequentar espaços brancos e de elite; por outro, sua posição foi reinventada, criada por ela própria como parte de uma trajetória parcialmente marcada por contradições: ela “distanciou-se cada vez mais da realidade das mulheres negras de sua faixa etária e origem social” (Ratts e Rios, 2010: 44). No entanto, também foi por meio dessa trajetória que ela retornou às suas raízes negras e populares com um conjunto de ferramentas construído mediante esses estudos e espaços brancos e embranquecedores. Nesse movimento entre os espaços da elite branca e os espaços da classe trabalhadora negra, Gonzalez questionou radicalmente o *lugar da mulher negra*.

Lélia Gonzalez faleceu em 1994, no Rio de Janeiro, vítima de um infarto do miocárdio. Poucos meses antes, havia sido eleita chefe do Departamento de Sociologia e Política da Pontifícia Universidade Católica, cargo que indicava seu comprometimento com a atividade acadêmica e o reconhecimento que vinha conquistando nessa instituição.

Racismo e sexismo

Ao participar do movimento negro e, especialmente, ao se organizar com mulheres negras durante os anos 1970, Gonzalez embarcou em um processo que a levou a desenvolver críticas aos mesmos circuitos acadêmicos nos quais se inseria e a descobrir a cultura negra brasileira, o candomblé e, como ela mesma afirmou posteriormente, sua própria negritude (Gonzalez, Lima e Rios, 2020: 321; Ratts e Rios, 2010: 61). Nessa rede de trocas e relações, teorizou o racismo e o sexismo simultaneamente em sua vida e na sociedade brasileira, ou seja, formulou teorias sobre o racismo e o sexismo que vivenciou e que marcavam a vida de outras pessoas em sua comunidade de negros e pobres. Portanto, é importante ressaltar que seu conhecimento sobre racismo e sexismo e sua discussão sobre como essas opressões afetam a produção de conhecimento e a atividade política não eram o mero resultado de ela *ser* uma mulher negra, e sim, especificamente, de seu envolvimento no movimento negro e com mulheres negras e pobres, ou seja, de um projeto político coletivo de compreensão e teorização do racismo e do sexismo. [9] Essa experiência a levou a desenvolver e articular uma crítica ao paradigma eurocêntrico nas ciências sociais e no feminismo com a formulação de uma abordagem decolonial (ver Lima e Rios, 2020).

De fato, Gonzalez argumentava que temos de revisitar o período da colonização e da escravidão transatlântica para compreender como uma visão eurocêntrica da sociedade brasileira conseguiu ser enraizada, reproduzida e exaltada. Ela estava interessada em compreender particularmente a posição das mulheres negras como sujeitos ativos, que lutam

pela autodeterminação, e não como meras vítimas passivas de opressão (Cardoso, 2022: 55; Lima e Rios, 2020). A partir do final da década de 1970, escreveu diversos artigos que abordavam a situação das mulheres negras, incluindo “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher negra” (1979), “A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica” (1982), “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1983), “Mulher negra” (1985) e “Por um feminismo afro-latino-americano” (1988). [10] Esses artigos representaram, talvez pela primeira vez, uma obra cujo principal objetivo era mostrar como a violência material e simbólica gerada pela imbricação de racismo, sexismo e exploração de classe afeta as mulheres negras brasileiras. Nesses textos, ela reconheceu a criatividade cultural e a capacidade de organização das mulheres negras e pobres para assegurar a existência de suas vidas e a de suas comunidades sob a pressão constante da desumanização, destacando como as mulheres negras têm sido um dos sujeitos mais silenciados na sociedade brasileira e nas ciências sociais.



Fig. 3. II Noite da Beleza Negra, Clube Renascença (Andaraí, Rio de Janeiro/RJ), 1982

Em destaque: Dra. Edialeda Salgado do Nascimento e Lélia Gonzalez.

Moreira Salles Institute Collection/Arquivo Januário
Garcia

Talvez o artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (2020 [1983]) seja o mais conhecido. Nele, Gonzalez oferece uma análise da imbricação dessas duas estruturas de opressão, baseada principalmente em uma abordagem psicanalítica que explora os efeitos socioeconômicos da opressão e da exclusão social na vida das mulheres negras. O texto foi apresentado pela primeira vez em 1980 como parte do grupo de trabalho “Temas e problemas da população negra brasileira” no IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), no Rio de Janeiro. No artigo, Gonzalez concentra-se nas mulheres negras ao analisar três figuras: a mulata, a doméstica e a mãe preta. Nesse sentido, ela foi pioneira ao considerar as trabalhadoras domésticas e as babás negras como agentes sociais centrais para o funcionamento da sociedade brasileira e como grupo social merecedor de pesquisa e de investigação teórica. Gonzalez analisa como, na cultura brasileira dominante, a figura da trabalhadora doméstica tem sido representada como conectada e sobreposta à da mucama, jovem escrava afrodescendente, escolhida para prestar serviços domésticos e acompanhar os membros da família colonial. [11] Essa história de opressão e exploração baseada em raça, sexo e classe é reafirmada quando as mulheres negras são lembradas de “seu lugar”:

E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como

domésticas. Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras da classe média, cada vez mais crescentes. Não adianta serem ‘educadas’, ou estarem ‘bem vestidas’ (afinal, ‘boa aparência’, como vemos nos anúncios de emprego, é uma categoria ‘branca’, unicamente atribuível a ‘brancas’ ou ‘clarinhas’). Os porteiros dos edifícios obrigam-nas a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as ‘comem com os olhos’ no Carnaval ou nos oba-obas da vida). Afinal, se é preta só pode ser doméstica, logo, entrada de serviço” (2020: 82-83).

Ela também salientou como mulheres brancas da classe média reproduzem o racismo contra esse grupo de mulheres, por exemplo, por meio de uma análise e compreensão da divisão sexual do trabalho que não consideram a raça (2020: 142). No período em que escreveu, praticamente não existia literatura antropológica sobre as trabalhadoras domésticas. A etnografia que Suely Kofes (2001) realizou no fim da década de 1980, em Campinas, sobre as relações sociais entre trabalhadoras domésticas e empregadoras e suas representações sociais é um caso raro (único?), embora já houvesse alguma literatura feminista em ciências sociais sobre as condições das trabalhadoras domésticas em geral (ver, por exemplo, Saffioti, 1978, Chaney e Garcia Castro, 1989). Embora o trabalho doméstico remunerado em lares brancos de classe média – os mesmos lares dos quais provinha a maioria dos antropólogos brasileiros – fosse desempenhado majoritariamente por mulheres negras e pobres, as experiências e as condições das trabalhadoras domésticas negras ainda não eram objeto da etnografia.

De acordo com Gonzalez, as mulheres negras, em particular, são as mais violentamente impactadas pelo “mito da democracia racial”: são hipersexualizadas e exploradas como *mulatas* e, ao mesmo tempo, submetidas à exploração e à apropriação violentas como trabalhadoras braçais. Nesse sentido, ela também fala de “culpabilidade branca” (2020: 83) para descrever o papel desempenhado pelas narrativas ideológicas dos brancos e, desse modo, abre espaço para o enfoque sobre a branquitude e seu papel na reprodução da opressão e da exploração baseadas na raça. Nesse aspecto, Gonzalez estava significativamente à frente de seu tempo: mais de trinta anos se passaram até que um debate mais desenvolvido sobre a branquitude surgisse nos estudos acadêmicos brasileiros, um tema inicialmente visto como importado dos Estados Unidos.

Várias estudiosas (Cardoso, 2014; Lima e Rios, 2020; Ratts, 2022; Barreto, 2024) salientaram que a obra política e acadêmica de Gonzalez do fim dos anos 1970 apresentava o que mais tarde seria definido como a abordagem interseccional desenvolvida nos Estados Unidos. Esse aspecto aponta para a tendência global de se inspirar em circuitos intelectuais hegemônicos e de valorizá-los, especialmente os norte-americanos, mesmo quando se referem a trabalhos realizados por pensadoras afro-americanas. Esse mecanismo reproduz certo tipo de imperialismo no momento em que deixa de reconhecer o saber produzido nas periferias globais como igualmente influente e conceituado do ponto de vista teórico (sobre essa questão, ver também Lima e Rios, 2020: 16). Além disso, a própria Gonzalez reconheceu o poder imperialista exercido pelos Estados Unidos e a necessidade de opor-se a ele, incluindo esse reconhecimento como um elemento subjacente à sua formulação da categoria de “amefricanidade”, desenvolvida para nomear e pensar todos os afrodescendentes das Américas (Gonzalez, Lima e Rios, 2020: 133-34).

Amefricanidade

No artigo de 1988, intitulado “A categoria político-cultural de amefricanidade” (re-publicado em Gonzalez, Lima e Rios, 2020), Gonzalez discute o conceito de amefricanidade para sugerir que o que distingue o Brasil e a região latino-americana como um todo não é tanto seu caráter latino de origem ibérica, mas a presença de comunidades africanas e ameríndias. [12]

O conceito de amefricanidade foi retomado da obra dos psicanalistas Magno Machado Dias (1981) e Betty Milan, com os quais Gonzalez trabalhou, e da ideia deles de que existe uma Améfrica Ladina – uma Afro-América em vez de uma América Latina. Como nota Alex Ratts, Gonzalez recria esse conceito (2022: 9) a partir de sua profunda compreensão dos impactos e dos efeitos do racismo também no nível emocional e de como este último está implicado em processos de conhecimento e produção de saberes científicos. Aqui, o papel da psicanálise na análise antropológica de Gonzalez é evidente, em especial na maneira sofisticada como ela foi capaz de reconhecer a invisibilização e o apagamento das tradições e dos povos africanos na formação nacional. Ao usar a categoria de amefricanidade, Gonzalez estava interessada em reconhecer o papel central que as características africanas e indígenas desempenharam na formação cultural e social e como elas foram negadas, ocultadas, rejeitadas e desvalorizadas, sobretudo por meio da desumanização de descendentes de africanos e indígenas e de suas expressões culturais. Essa experiência de desumanização é analisada por Gonzalez tanto na sociedade escravista quanto na sociedade pós-abolição, construída sobre o racismo. Ao discutir o papel de um dos livros mais conhecidos sobre a formação nacional, *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Jr. (1942), Gonzalez se concentra no modo como a narrativa desse livro nega às mulheres, às crianças e aos homens negros “o estatuto de sujeito humano” (2020: 84). Em outros textos, Gonzalez enfatiza a maneira como o racismo atua como uma relação social que nega a humanidade dos afrodescendentes e como eles sempre reagiram “no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado ‘inferior’” (Gonzalez 2020: 132).

A mudança de perspectiva, de latino-europeia para afro-americana, também significa reconhecer as experiências em comum de negros e indígenas nas Américas em razão do caráter violento da colonização e da colonialidade europeias. “América Latina” é uma construção eurocêntrica e deveria ser vista como tal. A amefricanidade, categoria decolonial e anticolonial, contrapõe-se a ela. No caso do Brasil, essa denegação leva a uma neurose cultural. No texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, Gonzalez observa que, assim como “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios (2020: 84), o Brasil esconde os elementos culturais africanos e ameríndios predominantes em sua cultura e em sua história porque isso lhe permite continuar a se representar como latino, branco e próximo da Europa. Desse modo, ele nega a violência da colonização: “a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu sintoma por excelência” (Gonzalez, Lima e Rios, 2020: 127). A visão da formação da nação brasileira proposta com o conceito de amefricanidade constitui um poderoso contraponto à narrativa de Freyre (especialmente a de 1933), que fomentava a ideia do Brasil como democracia racial (ver também Portela e Lira, 2022). A obra de Freyre foi recebida, divulgada e consagrada fora do Brasil, contribuindo, assim, para cristalizar a imagem do Brasil como um país sem o que era chamado, naqueles anos, de “discriminação e preconceito racial”. É interessante notar que, ao reafirmar o caráter positivo da colonização e da escravidão luso-católicas e, portanto,

legitimar sua violência estrutural, essa imagem também repercutiu na Europa. Com efeito, a obra de Freyre e a versão mais difundida de democracia racial a ela associada reafirmaram a superioridade da branquitude e da cultura europeias como portadoras da civilização não apenas para o público brasileiro, mas também para o público branco europeu, em particular os católicos ibéricos. Desse modo, o mito da democracia racial serve para confortar e satisfazer certo modelo de branquitude no Brasil e na Europa, que é justamente o modelo que a amefricanidade questiona e ao qual se contrapõe. De fato, a ideia de amefricanidade não foi concebida para ser usada e consumida por um público interessado em reproduzir o paradigma da inocência branca eurocêntrica. Ela descentraliza o olhar da Europa, colocando os africanos, os indígenas e suas diásporas no centro. Por conseguinte, podemos compreender por que demorou tanto para que se desenvolvessem as condições que permitiriam a circulação da obra de Gonzalez no Brasil e na Europa, uma vez que esses contextos estão conectados e interligados no fomento e no fortalecimento de narrativas brancas eurocêntricas. Por reconhecer o caráter violento da matriz colonial, com seu processo de denegar constantemente a autonomia e a criatividade das comunidades africanas e indígenas, o conceito de amefricanidade permite à autora centrar o dinamismo das experiências africanas e indígenas no contexto da colonização das Américas:

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon (2020: 135).

Esse conceito não se concentra em um suposto processo neutro e positivo de mestiçagem, mas destaca o papel ativo e transformador que elementos culturais africanos e indígenas desempenham na vida de pessoas negras, ajudando-as a lidar com a opressão racial e, no caso das mulheres e das pessoas não binárias, com a opressão de gênero. O propósito desse enfoque sobre a dimensão dinâmica não é fornecer uma representação harmoniosa do que tem sido apresentado na narrativa da identidade nacional como um “encontro”, e sim descrever a experiência de viver em uma condição de transição, em constante transformação, resultante do desenraizamento, elemento central na experiência da escravidão. [13] O objetivo é analisar formas de existência que surgiram da necessidade de resistência.

No que se refere à diáspora, o termo “amefricanidade”, que em muitos casos é acompanhado pelo adjetivo “ladina”, indica uma compreensão da presença dos afrodescendentes nas Américas de duas formas principais: no sentido de reconhecer conexões e pontos de convergência cultural e política nas experiências de comunidades geograficamente distantes, e no sentido de promover uma base comum para o engajamento político, ou seja, fomentar relações entre comunidades afrodescendentes – e indígenas – nas Américas e entre elas e a África, como a própria Gonzalez fez ao viajar para vários países da América Latina e da África.

A substituição do “t” por “d” no termo *ladina* serve para sinalizar o caráter ilusório e “inexistente” (ibid.: 127) da latinidade na formação histórico-cultural do Brasil: “todos os brasileiros (e não apenas os ‘pretos’ e os ‘pardos’ [14] do IBGE) são *ladino-amefricanos*” (ibid.: 127). Segundo argumenta Gonzalez, essa ilusão de latinidade atua de maneira inconsciente, e é precisamente esse nível inconsciente que ela coloca no centro de sua análise para entender como o racismo em relação aos negros é fomentado enquanto sua existência é negada. De

acordo com Pinho, “em português, o adjetivo *ladino* significa: ‘1. Intellectualmente fino. 2. Astuto, manhoso, esperto, finório (...). 3. *Bras.* Dizia-se do escravo ou do índio que já falava o português, tinha instrução religiosa e sabia fazer o serviço ordinário da casa ou dos campos’. (Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa). No contexto da escravidão brasileira, os ladinos seriam escravos relativamente aculturados, fluentes nos códigos culturais coloniais” (2019: 42). Nesse sentido, ladinidade é “precisamente essa capacidade dos escravizados e de seus descendentes de manipular códigos para simular adesão quando, na verdade, produziam dissidência” (ibidem).

O conceito de amefricanidade ladina foi criado na prática política de Gonzalez, numa trajetória que a levou a se engajar em múltiplos espaços culturais, incluindo o bloco afro Ilê Aiyê, da Bahia [15], e grupos de mulheres negras das periferias urbanas, e a estabelecer relações com militantes e intelectuais negros africanos e norte-americanos. Portanto, graças à mudança geocultural trazida pelo conceito de amefricanidade, tornou-se possível reconhecer como processos de construção de saberes que giram em torno de homens brancos eurocêntricos e de suas formulações teóricas específicas ganharam maior destaque e uma aura de superioridade no nível do conhecimento científico.



Fig. 4 & 5. Mural Lélia Gonzalez, NegroMuro, 2023

Ladeira de Santa Teresa, n. 106, Santa Teresa, Rio de Janeiro.

Valeria Ribeiro Corossacz

Tornando-se antropóloga

Nos anos após sua morte, em 1994, Gonzalez foi raramente citada na literatura das ciências sociais (Ratts, 2009, 2022; Barreto, 2024). Sobretudo em uma época em que a pesquisa relacionada ao feminismo e ao gênero já estava consolidada na antropologia (Heilborn, 1992), sua obra teve uma circulação limitada. Como bem observou Alex Ratts (2009), essa escassa circulação e invisibilização de seu trabalho deveu-se em parte ao fato de seus textos não terem sido republicados pelas editoras, que não se interessavam por sua obra. O lugar de Gonzalez na antropologia brasileira é pouco discutido (Ratts, 2022: 24 [16]), enquanto seus textos antirracistas e feministas foram mantidos vivos no movimento e no feminismo negros, tanto no Brasil quanto no exterior (ver, por exemplo, a edição especial de LASA, 2019). Portanto, é interessante notar que ela se identificava como antropóloga em diversas situações institucionais (Ratts e Rios, 2010: 137; Ratts, 2022), embora não haja referências disponíveis que indiquem se era reconhecida como tal pelos antropólogos acadêmicos brasileiros contemporâneos a ela.

Ratts (2022) salienta que a leitura de textos antropológicos desempenhou um papel fundamental na trajetória intelectual de Lélia Gonzalez e em seus estudos sobre a cultura afro-brasileira. A partir das reconstruções biográficas realizadas pelo autor, sabemos que a

antropologia é uma disciplina com a qual Gonzalez começou a se envolver nos anos 1970. Esse interesse pela antropologia e esse conhecimento na matéria são evidentes nos artigos mencionados anteriormente, embora sempre formulados no diálogo com outras disciplinas. A escolha de Gonzalez por iniciar um doutorado em Antropologia Cultural na Universidade de São Paulo, em meados dos anos 1980, pode ser atribuída ao fato de que essa instituição tinha um Centro de Estudos Africanos, estabelecido em 1965, no qual atuavam pesquisadores da área de estudos africanos, como Kabengele Munanga, João Baptista Borges e Fernando Mourão. [17] Infelizmente, não consegui descobrir se ela tinha em mente um tema específico para seu projeto de doutorado. Amigos próximos a Gonzalez naqueles anos lembram [18] que ela ia de ônibus a São Paulo, à noite, para assistir às aulas e encontrar professores. No entanto, vários fatores – incluindo seu intenso ativismo político e seu trabalho na universidade como professora – a impediram de prosseguir com o doutorado (ver também Ratts, 2022: 27).

Podemos facilmente supor que o interesse de Gonzalez pela antropologia provinha do fato de que, desde o início de seu desenvolvimento no Brasil, entre final do século XIX e começo do século XX, essa disciplina adotou as culturas e as religiões afro-brasileiras como um de seus principais focos de pesquisa (Corrêa, 1998; Ribeiro Corossacz, 2025). Inicialmente, a abordagem predominante estava enraizada em teorias racistas. Após a década de 1930, por meio do processo de valorização da mestiçagem como o paradigma da formação da identidade nacional, negros e indígenas foram reconhecidos como parte da comunidade nacional, mas sempre em uma posição subalterna em relação aos brancos e às tradições europeias.

Em 1976, antes de começar a lecionar *Folclore brasileiro* na Pontifícia Universidade Católica, Gonzalez ministrou o curso *Cultura negra no Brasil* na Escola de Artes Visuais do Parque Lage, no Rio de Janeiro. [19] Como mostra o conteúdo da ementa do curso, ela se baseou em um amplo espectro da literatura antropológica, que incluía Roger Bastide, Gilberto Freyre, Ruth Landes, Arthur Ramos, Raimundo Nina Rodrigues e Claude Lévi-Strauss (ver também Ratts, 2022; Machado, Baudoin, da Silva, Carrilho, 2019; Lima e Rios, 2020: 12). Seu principal interesse não era simplesmente estudar as tradições afro-brasileiras, mas fazê-lo de uma maneira que permitisse aos negros se reconhecerem como parte integrante e influente da tradição cultural brasileira (Gonzalez, 2024: 159). Em 1977, ao se referir ao lugar dos negros na cultura brasileira, ela escreveu: “Apesar das pesquisas efetuadas desde Nina Rodrigues até o presente, o que se verifica é que o resultado de semelhante empreendimento tem permanecido no âmbito restrito dos especialistas” (ibid.: 159). Gonzalez apontava aqui para a necessidade de uma mudança de paradigma por meio da qual os afro-brasileiros pudessem deixar de ser o objeto privilegiado de pesquisa que representaram durante o desenvolvimento da antropologia para se tornarem sujeitos de investigação e produção de conhecimento antropológico sobre seu lugar em sua própria produção cultural. Ela estava interessada em repensar a relação entre objeto e sujeito do conhecimento na antropologia, experimentando em seu próprio trabalho uma abordagem diferente do que significa ser objeto/sujeito de pesquisa.

A pesquisa que realizei nos arquivos da Pontifícia Universidade Católica permitiram reconstruir apenas uma parte de sua trajetória nessa universidade. De 1978 a 1988, ela ministrou a disciplina *Folclore brasileiro* para alunos de graduação do Departamento de Artes

quase todos os anos. O curso é descrito como “Estudo antropológico da sociedade brasileira – Características regionais. Seu universo, sons, formas, mitos, lendas, rituais”. A partir de 1984, integrou o corpo docente do quadro principal do Departamento de Artes. No início de março de 1988, foi transferida para o Departamento de Sociologia e Política. Por volta de 1986, antes de ir para esse departamento, também começou a ministrar o curso introdutório *Antropologia 1*. [20] Não foi possível descobrir como Gonzalez era vista por seus colegas de disciplina da Pontifícia Universidade Católica nesses anos, mas podemos imaginar que ocupava uma posição bastante marginal por não ter formação institucional em Antropologia, embora planejasse obter um doutorado na área.

Infelizmente, como os arquivos não preservam o programa dos cursos, não foi possível descobrir quais textos eram incluídos na ementa dos cursos ministrados por Gonzalez. Embora incluisse seu interesse pelas tradições culturais dos afrodescendentes e seu papel na formação cultural brasileira, o curso *Folclore brasileiro* parece ter sido uma disciplina menos importante no programa de estudos do Departamento de Artes. Ao mesmo tempo, porém, é fundamental reconhecer que Gonzalez escolheu especificamente as dimensões performativas e artísticas da expressão cultural afro-brasileira como seu campo de interesse, selecionando, entre outros, o samba (frequentou, em particular, o Grêmio Recreativo da Arte Negra e Escola de Samba Quilombo) e o carnaval como áreas de análise, conforme relatado no programa do curso da Escola de Artes Visuais do Parque Lage (Gonzalez, 2024).

Ratts (2022) emprega a expressão *saber-fazer antropológico* para indicar essa trajetória na qual Gonzalez se apropriou da antropologia ao mesmo tempo que a criou. Em seu enfoque sobre as culturas negras, vistas como processos dinâmicos inerentes à categoria de amefricanidade, Gonzalez adota uma perspectiva antropológica antiessencialista, que permeou o próprio conceito de cultura em sua obra. Além disso, “a ideia de cultura” é um dos temas tratados em seu curso no Parque Lage (Gonzalez, 2024: 164). Seu interesse pela cultura popular como um processo dinâmico e criativo é evidenciado no livro *Festas populares no Brasil*, publicado em 1987 (Gonzalez, 2024). Esse volume destinava-se ao grande público e teve uma tiragem limitada, financiada por uma empresa multinacional que o distribuiu gratuitamente, e nunca entrou para o mercado editorial comercial. Embora não seja um texto acadêmico, é a obra mais marcadamente antropológica de Gonzalez, com múltiplas referências bibliográficas à literatura antropológica brasileira, nomeadamente às obras de Edison Carneiro, Arthur Ramos e Luís da Câmara Cascudo. O livro é composto por imagens e textos curtos, escritos em português e em inglês, nos quais Gonzalez apresenta aos leitores celebrações populares vistas pelas lentes da amefricanidade. A autora explica como essas celebrações se desenvolveram em um modelo euro-católico que não era estático e impenetrável, mas sujeito a transformações conectadas a outros elementos culturais de origem africana e indígena. Historicamente, africanos e indígenas reagiram a um modelo euro-católico dominante reproduzindo, transmitindo, preservando e transformando suas práticas religiosas e culturais, marcadas pela oralidade e pela performatividade. Os africanos escravizados são claramente reconhecidos como agentes criadores do que é visto como o conjunto de tradições folclóricas brasileiras (Gonzalez, 2024: 79). Em especial, Gonzalez não adota o conceito de sincretismo para definir as festas afro-brasileiras. Em vez disso, ela considera como os africanos escravizados reagiram à desterritorialização e à desapropriação, protegendo e recriando suas tradições culturais que, segundo ela, podem *coexistir* com as católicas (ibid.: 100). Essa insistência no caráter dinâmico e criativo da expressão cultural afro-brasileira em

relação ao calendário católico é apresentada como parte dos esforços de resistência dos povos escravizados (ibidem). Em 1982, Gonzalez já havia apontado o caráter de resistência em outras formas de expressão afro-brasileira, como os Bailes Black e o Movimento Black Rio [21], surgidos nos subúrbios urbanos (Gonzalez, 2022; Ratts, 2009).

Em *Festas populares*, Gonzalez lida com a dimensão performativa das festas, que não pode ser facilmente expressa em linguagem escrita. Ao fazer isso, às vezes usa um estilo puramente descritivo, menos intenso e mordaz em comparação com seus outros textos. Não obstante, o livro exprime uma crítica ao processo de “folclorização” de expressões culturais populares de origem africana e indígena (Gonzalez, 2024; Ratts, 2022: 9-10; ver também Gonzalez, Lima e Rios, 2020: 204). Nesse contexto, ela usa a ideia de “folclorização” para indicar uma abordagem etnocêntrica (2024: 46, 159) que diminui ou nega as contribuições africanas, uma abordagem moldada pelo paradigma eurocêntrico, trazido pela colonização e pela escravidão e reproduzido por meio do racismo. O adjetivo “anônimo” aparece diversas vezes no livro e em outros textos (Gonzalez, 2022) para se referir às populações de classe baixa que geram e adotam essas formas de produção cultural e religiosa, aparentemente indicando seu caráter baseado na comunidade, mas também a dificuldade de reconstruir uma história que foi invisibilizada, apagada e recalcada, inclusive de maneira psicanalítica, pelas classes dominantes.

Tornando mais opaca a dicotomia objeto-sujeito

Gonzalez interessava-se por antropologia não apenas porque essa disciplina havia reunido um amplo acervo de conhecimento sobre a diáspora africana e indígena; ela também se interessava pela organização epistemológica dessa disciplina e por seu potencial para, simultaneamente, contribuir para reproduzir a objetificação dos negros e dos indígenas ou, de maneira alternativa, destacar sua subjetividade cultural e política.

Com a introdução da categoria de amefricanidade, a questão abordada por Gonzalez era: como modelos epistêmicos eurocêtricos – modelos baseados na ideia de superioridade branca e inferioridade negra e indígena, derivada da Europa – impactaram a sociedade brasileira. Essa questão também teve implicações para a antropologia brasileira voltada para o estudo dos negros, indígenas e suas tradições, numa perspectiva que foi amplamente influenciada pela produção teórica do chamado “Norte Global”. Em seus textos, Gonzalez revelou com muita lucidez a posição do sujeito que tradicionalmente estudava o Outro, ou seja, os brancos da classe média, e o fez a partir de seu *lugar*, deslocando-se, assim, do objeto para o sujeito da teoria antropológica. Ao se engajar no ativismo negro, feminista e de mulheres negras, Gonzalez observou e analisou a cultura negra em seu processo de construção e como forma de resistência contra o racismo e sua consequente desumanização. Ela analisava o racismo e as expressões da cultura negra como uma militante negra da classe subalterna: de certo modo, ela era, ao mesmo tempo, objeto e sujeito da investigação antropológica.

Esse deslocamento teve e ainda tem diversas implicações quanto à relação entre movimentos sociais e a produção de teoria e de conhecimento (ver Ratts, 2022). Seu envolvimento político, que a absorvia por completo, fez com que seus textos parecessem, de certo modo, excessivamente políticos e não científicos o suficiente, sobretudo porque exprimiam sua

revolta radical contra a opressão e a exclusão racial, sexual e de classe – uma revolta que não era permitida no cânone científico e acadêmico. Em 1979, Gonzalez escreveu sobre o “distanciamento científico” (2020: 31) que a produção teórica brasileira sobre a “população de cor” assume em relação a seu objeto de estudo, ou seja, sobre os obstáculos epistemológicos envolvidos no que hoje chamaríamos de “colonialidade do saber”, que produz uma compreensão tendenciosa e distorcida mesmo que disfarçada de neutra. Sua análise problematiza a tendência a relegar o objeto de estudo à posição de ser meramente “observado” por aqueles que o estudam, renunciando, assim, as mudanças que mais tarde envolveram a antropologia em um esforço para repensar as relações de poder implicadas na pesquisa, na formação do conhecimento e na escrita. Nesse sentido, Gonzalez mais uma vez esteve à frente de seu tempo ao adotar uma postura crítica incisiva para abordar questões debatidas anos mais tarde na antropologia brasileira. Uma de suas passagens mais citadas e marcantes é um exemplo de como ela reconheceu a necessidade urgente de repensar a relação sujeito-objeto na produção de conhecimento e suas consequências:

O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (2020: 77-78).

Em seu artigo para a antologia *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) – Antropologia 1*, intitulado “Questão racial e etnicidade”, Lília Moritz Schwarcz menciona as mudanças em curso naqueles anos, quando “antigos ‘objetos’ se assumem como ‘sujeitos’ e pesquisadores” (1999: 305). Ela reflete sobre a importância de manter distância do objeto de pesquisa (ibid.: 303, 305). No mesmo volume, embora reconheça mudanças na produção antropológica internacional e brasileira, Mariza Peirano defende a categoria de Alteridade como um “aspecto fundante da antropologia” (1999: 226). O que podemos vislumbrar, especialmente no artigo de Moritz Schwarcz, é o surgimento de mudanças sociais que mais tarde deram origem a uma antropologia na qual sujeito e objeto não são necessariamente separados e o corpo racial e marcado pelo gênero do pesquisador/a é plenamente reconhecido como parte da análise teórica. Isso é o que Gonzalez pretendia com sua noção de amefricanidade; ela foi pioneira em analisar como a corporalidade (de qualquer tipo), entendida como uma condição material de subsistência produzida por meio de relações socioeconômicas, afeta a produção teórica e gera efeitos epistemológicos. Em outras palavras, Gonzalez foi uma das primeiras a analisar como o engajamento molda não apenas a produção de conhecimento e saberes do ativismo negro, mas também *toda* a produção de conhecimento, especialmente a que falha em reconhecer o impacto do racismo, do sexismo e da exploração de classe, bem como os privilégios que eles acarretam.

O uso do termo *lugar* em seus textos visa a indicar não apenas as relações estruturais que definem a posição de homens e mulheres negros, mas também – como aponta Márcia Lima (2022: 11) – a posição a partir da qual alguém fala e a percepção de quem é o destinatário da fala. Como afirmou Gonzalez ao se referir à literatura clássica sobre tradições afro-brasileiras, “o resultado de semelhante empreendimento tem permanecido no âmbito restrito dos especialistas” (2024: 159), enquanto ela buscava dialogar com um público negro da classe popular. O *criolêu* evocado em “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (Gonzalez, 2020: 75) representava os indivíduos negros que, uma vez convidados por brancos para ouvir uma

discussão sobre um livro a seu respeito, decidiram, por fim, tomar o microfone e falar por si mesmos. Ao fazer isso, o *criolêu* saiu da posição tradicional de “ser explicado” pelos outros.

Por meio da categoria de amefricanidade, Gonzalez produzia uma teoria originada e radicada no Sul para pensar sobre as sociedades brasileira e latino-americana a partir de uma perspectiva antropológica, uma mudança que também implicava repensar os termos da dicotomia sujeito/objeto. É interessante notar que, em seu breve texto de 1977, “A presença negra na cultura brasileira” (atualmente em Gonzalez, 2024), Gonzalez tratou a antropologia e a história como ciências que poderiam ser usadas para desenvolver uma perspectiva crítica sobre a forma como os africanos e sua produção cultural reagiram à escravidão e à colonização (Gonzalez, 2024: 160). Parece que seu interesse pela antropologia residia não apenas no que a disciplina já havia produzido, mas também em como esse corpus de conhecimentos poderia ser reelaborado (Harrison, 2008: 11), a começar pela análise de como esses conhecimentos haviam sido moldados pela herança colonial e escravista.

No cânone acadêmico, conduzir um trabalho de campo etnográfico de acordo com as normas acadêmicas representa, em muitos circuitos, uma etapa importante para que a pesquisadora seja considerada uma antropóloga propriamente dita. Embora Gonzalez nunca tenha praticado etnografia nesses termos, seu olhar etnográfico aguçado lhe permitiu identificar inúmeros exemplos de como o racismo e o sexismo funcionam. Seu envolvimento político e sua experiência com mulheres negras pobres testemunham a importância da performatividade como uma forma de reconhecer, acessar e produzir conhecimento. Sobretudo no que se refere ao racismo e ao sexismo como opressões estruturais, a dimensão emocional, o que não é dito e o que não é socialmente reconhecido na experiência de sofrimento constituem elementos essenciais, mas difíceis de ser percebidos se os pesquisadores não estiverem conscientes da própria posição em termos de classe, raça e gênero. A prática de Gonzalez de se referir às suas experiências pessoais em seus artigos também pode ser vista como uma proto-autoetnografia. Mesmo sem uma referência explícita às suas experiências biográficas, sabemos que sua compreensão, por exemplo, da condição das trabalhadoras domésticas negras está ligada ao fato de ela própria ter sido filha de uma trabalhadora doméstica.

Além disso, a menina já estava com dez anos, ficando mocinha. Muito trabalhadeira, sabe? Daquele tamaninho, ela trepava num banquinho pra mexer doce naqueles tachos grandes, na cozinha da fazenda. Desde cedo já sabia lavar, passar, cozinhar e varrer o terreiro que nem um brinco. Tinha lá suas manias de correr que nem uma cabrita no meio das outras, coisa de criança, né? Escola, não. Era muito longe, quase meio dia de viagem a pé; e o trabalho na roça, na cozinha da fazenda, as miudezas pra fazer em casa não deixavam não (2020: 173).

Seu olhar etnográfico estava enraizado em sua biografia e, simultaneamente, era uma ferramenta para analisá-la em termos antropológicos. Ao mesmo tempo, seu interesse pela antropologia poderia estar relacionado à metodologia específica da disciplina, ou seja, à etnografia, que envolve e requer contato direto e intenso com as pessoas. [22]

O envolvimento de Lélia Gonzalez em grupos de mulheres negras e escolas de samba foi uma espécie de trabalho etnográfico de campo, no qual o objeto e o sujeito de pesquisa se sobreponham, permitindo a troca de experiências e o desenvolvimento conjunto de projetos.

Esse engajamento foi uma forma de conhecimento *com* as pessoas, mulheres negras pobres, com as quais ela organizou lutas e grupos políticos. Com frequência, suas análises sobre racismo, sexismo e exploração de classe, bem como a intersecção entre esses temas, referem-se a episódios considerados paradigmáticos de como essas formas de opressão atuam. Sua prática política, baseada no reconhecimento da ação de comunidades afrodescendentes, foi uma maneira de produzir conhecimento sobre a opressão racial e de gênero. Isso foi alcançado graças à compreensão da história dessas comunidades e da implementação de formas de resistência e subversão por meio de gestos cotidianos e códigos culturais que historicamente foram ignorados ou minimizados por perspectivas eurocêtricas brancas.

Fora do padrão acadêmico da etnografia, Gonzalez experimentava uma nova abordagem, que se opunha à experiência convencional vivenciada pelo grupo social dos negros, de ser objeto do discurso, desprovido de ação. Essa é a experiência que ela indica quando fala sobre “folclorização”, uma abordagem difundida na produção de conhecimento, que reduz os grupos oprimidos a meros objetos a ser conhecidos e estudados pelos grupos dominantes. Ela destaca isso novamente quando, de maneira sarcástica, refere-se aos brancos que sabem “da gente mais do que a gente mesmo” (Gonzalez, Lima e Rios, 2020: 75). Nesse sentido, a categoria de amefricanidade estabelece as bases para a formulação de um conhecimento científico que tem consciência das relações de opressão.

A profunda subversão que Gonzalez introduziu nos cânones acadêmicos da produção de conhecimento também envolveu o nível de linguagem, e podemos observar como a perspectiva da amefricanidade é colocada em prática nesse caso, bem como os efeitos de repensar a dicotomia sujeito-objeto. Gonzalez usou o termo *pretuguês* [23] para se referir à língua portuguesa que incorpora termos ou fonemas de origem africana, trazidos e revitalizados por pessoas escravizadas ao longo da história brasileira. Em seus textos “científicos”, ela empregou esses termos juntamente com um português mais erudito. Esse estilo de escrita é um exemplo de prática decolonizadora a partir do ponto de vista amefricano: ele desafia os cânones da reprodução de conhecimento, enganosamente apresentados como universais. Esse uso do *pretuguês* tem o efeito de “cravar a língua na corporeidade” (Carrilho, 2019: 9) de sujeitos historicamente desempoderados, que produzem conhecimento sobre suas vidas. Trata-se da “africanização do português” (Gonzalez, Lima e Rios, 2020: 128) que remete à centralidade da oralidade e da performatividade no passado escravista e pós-escravista (ligado também ao analfabetismo) como forma de produção cultural coletiva. O *pretuguês* é prova de que descendentes de indígenas e africanos não apenas adotaram a língua portuguesa, mas também a transformaram ativamente e a usaram para organizar sua realidade social. Ao alternar entre *pretuguês*, português coloquial (*negrada*, *negadinha*, *mulherio*, *criolêu*, *Oropa*), português formal, fontes populares e textos da filosofia ocidental, o estilo de escrita de Gonzalez rompe com as normas da escrita científica e ainda hoje desafia os cânones do que é considerado cientificamente aceitável. [24]

Conclusão

Em vida, Lélia Gonzalez não era considerada antropóloga pela comunidade antropológica acadêmica. Hoje podemos ver que sua recepção na antropologia provém das mudanças revolucionárias trazidas pelas medidas de ação afirmativas implementadas nas universidades (Pinho, 2024) e gira em torno das questões epistemológicas destacadas por suas análises

sobre racismo e sexismo. Pode-se dizer que ela se engajou no pensamento antropológico e buscou temas e objetos de pesquisa tipicamente antropológicos. Embora não fizesse parte da comunidade antropológica acadêmica, Gonzalez contribuiu para a produção e a renovação da antropologia dentro e fora do Brasil, por exemplo quando afirmou que “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 (2020: 77).

A relação de Gonzalez com a antropologia não pode ser simplesmente caracterizada como se derivasse de um interesse pela disciplina que mais estudou a presença de indígenas e afrodescendentes no Brasil. De fato, a contribuição pioneira de Gonzalez implica uma crítica ao arcabouço epistemológico das ciências sociais, chegando a nomear a maneira constante como o racismo atua para estruturar o conhecimento em um espaço institucional moldado por histórias de colonialismo, racismo e sexismo. Além de permitir que ela lesse com muita atenção os autores europeus mais conceituados e consagrados, essa crítica a levou a reconhecer a importância de estar fisicamente presente nas instituições que reproduzem o racismo, o sexismo e o classismo. É neste sentido que suas atividades na universidade e seu trabalho como docente deveriam ser lidos: como uma prática voltada a abrir e a transformar espaços institucionais de produção de conhecimento, entrelaçada com seu engajamento e seu ativismo político.

Apresentar-se como antropóloga também foi um ato político destinado a questionar o que significa fazer antropologia e quais são as premissas, tanto materiais quanto teóricas, para produzir antropologia como disciplina e antropólogo/as como acadêmico/as. O perfil e a obra de Gonzalez são particularmente significativos para a antropologia porque oferecem uma oportunidade de praticá-la a partir de uma perspectiva e de um *lugar* feministas e decoloniais, ou seja, optam por refletir sobre o impacto da tradição euro-androcêntrica e os potenciais horizontes que se abrem quando nos afastamos do centro dessa tradição.

Enquadrar seu trabalho hoje no contexto do ensino da antropologia cultural ajuda a reconhecer o racismo, o peso da branquitude e o androcentrismo como estruturas que ainda podem estabelecer o perímetro no qual a teoria é definida. [25] Gonzalez estava interessada em alcançar uma educação que não reproduzisse formas racistas, classistas e sexistas de alienação e desapropriação, baseadas no eurocentrismo e no androcentrismo brancos. Sua trajetória e sua obra, que entrelaçam o conhecimento da cultura branca europeia e da cultura popular africana e o diálogo com ambas, antecipam e se envolvem com questões atualmente abordadas na antropologia, nas ciências sociais em geral e no feminismo decolonial. Nesse sentido, Morais e Trapp consideram que o “legado de Gonzalez é parte de uma ampla tradição radical negra em todo o Atlântico (CLR James, Eric William, Clóvis Moura, Angela Davis, bell hooks), que produziu visões críticas da modernidade e da dominação colonial na diáspora africana, atualmente incorporadas no debate global sobre o racismo e outras formas de opressão” (2021: 14).



**Fig. 6. Lélia Gonzalez e Angela Davis no Seminário
“1985 And Beyond” Baltimore, agosto 1984**

Instituto Memorial Lélia Gonzalez - IMELG

Essa capacidade de antecipar questões que mais tarde se tornaram centrais nos debates antropológicos e feministas também nutriu o interesse por sua obra em outros países, levando a traduções de muitos de seus textos. Gonzalez sempre se preocupou em situar as condições específicas dos brasileiros afrodescendentes e indígenas em um contexto mais amplo, que incluía as Américas e a África. Essa preocupação é evidente em seu uso da categoria amefricanidade, mas também em suas viagens e em sua rede de contatos internacionais. A famosa foto dela com Angela Davis, tirada em Baltimore, em 1984, durante o seminário “1985 and Beyond: A National Conference”, organizado pelo African-American Political Caucus e pela Morgan State University, é prova de seus laços com a diáspora africana. [26] No final de 2025, podemos ver que sua obra foi traduzida em inglês, espanhol e francês; em alguns casos, ensaios escritos por acadêmicos negros brasileiros sobre ela também foram traduzidos. [27] A maioria dessas traduções é de textos em que Gonzalez emprega uma perspectiva feminista antirracista e que foram publicados mais ou menos nos últimos dez anos. [28] Parece que sua compreensão apurada da produção mútua de opressões baseadas em raça, sexo, classe e colonialismo é a contribuição que mais ressoa em outros contextos nacionais e para fins teóricos. Vale ressaltar que, em 2021, a revista norte-americana *Feminist Anthropology* publicou uma tradução de seu artigo “Mulher negra: um retrato” (1979), atestando o reconhecimento de que o pensamento de Gonzalez sobre a articulação de racismo e de sexismo é altamente significativo para a análise antropológica e, especificamente, para a antropologia feminista.

Em comparação com os anos 1990 e 2000, atualmente a obra de Gonzalez é mais acessível e muito lida no Brasil por diversas comunidades acadêmicas graças à reimpressão de seus textos, acompanhados por ensaios introdutórios que situam seu trabalho em seu contexto histórico, ao mesmo tempo que ancoram seu pensamento na sociedade brasileira e na população negra atuais (Barreto, 2018, 2024; Rios e Lima, 2020; Lima, 2022; Martins, 2024). Paralelamente à republicação de sua obra, inúmeros seminários e encontros culturais e políticos têm deixado marcas nas redes sociais, demonstrando a grande atenção e a paixão que envolvem sua figura. Creio que essa circulação diversificada e crescente pode ser atribuída à capacidade de Gonzalez de promover a educação para e entre a população negra fora da academia ou, mais precisamente, fora do cânone acadêmico tal como estabelecido há muito tempo. Como argumenta Jurema Batista em uma entrevista apresentada no documentário *Projeto Memória – Documentário Lélia Gonzalez 2024*, [29] “Lélia democratizou o saber [...] A universidade custou a reconhecer Lélia como intelectual”. Essa observação levanta questões sobre a tensão entre apoiar um projeto voltado a transformar a organização

do conhecimento, a fim de fomentar uma maior consciência das dinâmicas de poder que nela atuam, e a possibilidade de ser plenamente aceito/a no meio acadêmico quando se assume um projeto dessa natureza. A antropologia de Gonzalez, marcada por uma forte vocação multidisciplinar e por uma profunda paixão pelo estudo, permite-nos refletir sobre quais outras antropologias são possíveis e quais ações são necessárias para colocá-las em prática.

Bibliografia

Anzaldúa, Gloria, 1987. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.

Bairros, Luiza, 2000. “Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994”, *Afro-Ásia*, 23, p. 347-368.

Barreto, Raquel, 2018. “Introdução. Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil”, in *Lélia Gonzalez, Primavera para as rosas negras*, São Paulo, União dos Coletivos Pan-Africanistas editor; Diaspora Africana, p. 12-27.

Barreto, Raquel, 2024. “Pensar o Brasil com suas festas. O que Lélia nos ensina”, in *Lélia Gonzalez, Festas populares no Brasil*, São Paulo, Boitempo, p. 23-41.

Bartholomeu, Juliana S., 2019. “Lélia Gonzalez”, *Enciclopédia de Antropologia*, Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, São Paulo. <https://ea.fflch.usp.br/autor/lelia-gonzalez>.

Cardoso, Claudia, Pons, 2014. “Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez”, *Revista de Estudos Feministas*, 22 (3), p. 965-986.

Cardoso, Claudia Pons, 2022. “Amefricanity: A Black Feminist Proposal for a Political Organization and Social Transformation”, *Hypatia*, 37, p. 559-565.

Carneiro, Sueli, 2024. *Lélia Gonzalez. Um retrato*. Rio de Janeiro, Zahar.

Carrilho, Ulisses, 2019, “Performar o conhecimento, combater antigos conhecidos”, in Juliana Machado, Luiza da Silva Rubia, Tanja Baudoin & Ulisses Carrilho (orgs.), *Hospedando Lélia Gonzalez (1935-1994)*, Rio de Janeiro, Ameav, p. 7-9.

Carvalho, José Jorge de, 2007. “O confinamento racial no mundo acadêmico brasileiro”, *PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos*, 1, p. 31-50.

Chaney, Elsa & Mary Garcia Castro (orgs.), 1989. *Muchachas no More. Household Workers in Latin America and the Caribbean*. Philadelphia, Temple University Press.

Corrêa, Mariza, 1998. *As Ilusões da Liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, Universidade de São Francisco, Instituto Franciscano de Antropologia.

Figueiredo, Ângela & Ramón Grosfoguel, 2007. “Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras”, *Ciência e Cultura*, 59 (2), p. 36-41.

Freyre, Gilberto, 1933. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, José Olympio.

- Gonzalez, Lélia, 2020. *Por um feminismo-afro-latino-americano*, Flávia Rios & Márcia Lima (orgs.). Rio de Janeiro, Zahar.
- Gonzalez, Lélia, 2021a. "Racism and Sexism in Brazilian Culture", *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 49, p. 371-394.
- Gonzalez, Lélia, 2021b. "The Black Woman: A Portrait", *Feminist Anthropology*, 2 (1), p. 38-49.
- Gonzalez, Lélia, 2022 (1982). *O movimento negro na última década*, in Gonzalez, Carlos Hasenbalg, *Lugar de negro*, Rio de Janeiro, Zahar, p. 15-83.
- Gonzalez, Lélia, 2024a (1987). *Festas Populares no Brasil*. São Paulo, Boitempo.
- Gonzalez, Lélia, 2024b. "The cultural-political category of Amefricanity", *Alternautas*, 11 (2), p. 1-11.
- Harrison, Faye V., 2008. *Outsider Within. Reworking Anthropology in the Global Age*. Chicago, University of Illinois.
- Heilborn, Maria Luiza, 1992. "Fazendo gênero? A antropologia da mulher no Brasil", in Albertina Costa de Oliveira & Cristina Bruschini (orgs.), *Uma questão de gênero*, Rio de Janeiro; São Paulo, Rosa dos Tempos; Fundação Carlos Chagas, p. 93-126.
- Kofes, Maria Suely, 2001. *Mulher, Mulheres - Identidade, diferença e desigualdade na relação patroas empregadas*. Campinas, Ed. Unicamp.
- Lima, Márcia, 2022. *Apresentação*, in Lélia Gonzalez & Carlos Hasenbalg, *Lugar de negro*, Rio de Janeiro, Zahar, p. 9-14.
- Machado Dias, Magno, 1981. *América Ladina: introdução a uma abertura*. Rio de Janeiro, Colégio Freudiano do Rio de Janeiro.
- Machado Juliana, Luiza da Silva Rubia, Tanja Baudoin & Ulisses Carrilho (orgs.), 2019. *Hospedando Lélia Gonzalez (1935-1994)*. Rio de Janeiro, Ameav.
- Martins, Leda Maria, 2024. "Brincando e cantando com Lélia", in Lélia Gonzalez, *Festas Populares no Brasil*, São Paulo, Boitempo, p. 141-154.
- Milan, Betty, 1994. "O mais brasileiro de todos os franceses", in *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/10/23/mais!/10.html>
- Morais de Assunção, Marcello Felisberto & Rafael Petry Trapp, 2021. "Lélia Gonzalez", *Bloomsbury History Theory and Method*.
- Moritz Schwarcz, Lilia, 1999. "Questão racial e etnicidade", in Sergio Miceli (ed.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. *Antropologia 1*, São Paulo, Editora Sumaré, p. 267-325.
- Nascimento, Beatriz, 2022. *O negro visto por ele mesmo*, Alex Ratts editor, Ubu Editora, São Paulo.
- Peirano, Mariza, 1999. "Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)", in *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. *Antropologia 1*, Sergio Miceli editor, Editora Sumaré, São Paulo, p. 225-266.

- Pinho, Osmundo, 2019. "Introduction", *LASA Forum Dossier: El Pensamiento de Lélia Gonzalez, un legado y un horizonte*, 50 (3), p. 41-43.
- Pinho, Osmundo (ed.), 2024. *Descolonizando o Ensino de Antropologia na Graduação*. Brasília, ABA.
- Portela, Aristeu Jr. & Bruno Ferreira Freire Andrade Lira, 2022. "América Ladina e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez", *Horizontes. antropológicos*, 28 (63), p. 105-131. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000200004>.
- Ratts, Alex, 2009. "Encruzilhadas por todo percurso: individualidade e coletividade no movimento negro de base acadêmica", in Amauri Mendes Pereira & Joselina Silva (orgs.), *Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*, p. 81-108.
- Ratts, Alex & Flávia Rios, 2010. *Lélia Gonzalez*, São Paulo, Summus, Selo Negro.
- Ratts, Alex, 2022, "Lélia Gonzalez e seu Lugar na Antropologia Brasileira: 'Cumé Que Fica?'", *MANA*, 28 (3), p. 1-34.
- Ribeiro Corossacz, Valeria, 2018. *White middle-class men in Rio de Janeiro. The making of a dominant subject*, New York; London, Lexington Books; Lanham.
- Ribeiro Corossacz, Valeria, 2019. "Sexual harassment and assault in domestic work: An exploration of domestic workers and union organizers in Brazil", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24 (2), July, p. 388-405.
- Ribeiro Corossacz, Valeria, 2020. "Assédio sexual no emprego doméstico", *Revista Z Cultural*, Revista do Programa avançado de cultura contemporânea, UFRJ, XV (2), <https://revistazcultural.pacc.ufrj.br/assedio-sexual-no-emprego-domestico/>.
- Ribeiro Corossacz, Valeria, 2025. "Trajectories and subjects of Brazilian anthropology", in Gabriella D'Agostino & Vincenzo Matera (orgs.), *Histories of Anthropology. Interactions Between Centers and Peripheries in the Making of Anthropological Discourses*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 387-401.
- Rios, Flávia & Márcia Lima, 2020. "Introdução", in Lélia Gonzalez, *Por um feminismo-afro-latino-americano*, Rio de Janeiro, Zahar, p. 9-21.
- Rios, Flávia & Stefan Klein, 2022. "Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social", *Sociedade e estado*, 37 (3), p. 809-833.
- Saffioti, Heleieth I., 1978. *Emprego doméstico e capitalismo*. Petrópolis Vozes.
- Trapp, Rafael Petry, 2018. *O elefante negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira, raça e pensamento social no Brasil (São Paulo, década de 1970)*, tese de doutorado em História Social, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense.
- Viana, Elizabeth do Espírito Santo, 2006. *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 – 1990*, dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais.

Traduções da obra de Gonzalez em outros idiomas

Inglês

2021. “The Black Woman: A Portrait”, *Feminist Anthropology*, 2, p. 38-49.

2021. “Racism and Sexism in Brazilian Culture”, *WSQ: Women’s Studies Quarterly*, 49, p. 371-394.

2022. “Lélia talks about Lélia: a tribute to Lélia Gonzalez”, *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, 5 (1). <https://doi.org/10.1080/25729861.2022.2081113>.

2024. “The cultural-political category of Amefricanity”, *Alternautas*, 11 (2), p. 1-11.

Francês

2015. “La catégorie politico-culturelle d’améfricanité”, *Les Cahiers du CEDREF*, 20, p. 1-9.

2022. “Pour un féminisme afro-latino-américain”, in *Pensée féministe décoloniale : panorama du féminisme décolonial d’Amérique latine*, Paris, Anacaona Éditions, p. 21-40.

Espanhol

2021. “La categoría político-cultural de amefricanidad”, *Conexión*, 10 (15), p. 133-144.

2021. “Mujer negra, esa quilombola”, in *El ejercicio del pensar: marxismos y feminismos [segunda parte]*, 11, Clacso, p. 37-42.

2023. *Por um feminismo afrolatinoamericano*, Flavia Rios y Márcia Lima (eds). Buenos Aires, Mandacaru Editorial.

[1] Este artigo foi traduzido da versão inglesa por Karina Jannini, com revisão pela autora e Frederico D. Rosa. Apresenta os resultados dos estudos sobre Gonzalez, baseados na literatura já existente sobre ela, em pesquisa realizada nos arquivos da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 2023, e em conversas com pesquisadores que a conheceram ou estudaram sua trajetória intelectual e seu trabalho, aos quais expresso minha profunda gratidão. Um agradecimento especial a Ana Maria Felipe, por ter compartilhado comigo suas memórias e análises; a Flávia Rios, pelo interesse neste projeto; a Clóvis Gorgônio, pela valiosa ajuda durante a pesquisa nos arquivos da Pontifícia Universidade Católica; a Júlio César de Souza Tavares, pela leitura da primeira versão deste artigo; a Stefania Capone, Fernanda Arêas Peixoto, Frederico Delgado Rosa e Christine Laurière pela revisão cuidadosa.

[2] Ver Luíza Bairros (2000), Elizabeth do Espírito Santo Viana (2006), Alex Ratts (2009, 2022), Flávia Rios e Alex Ratts (2010), Cláudia Pons Cardoso (2014), Raquel Barreto (2018, 2024), Flávia Rios e Márcia Lima (2020), Márcia Lima (2022), Sueli Carneiro (2024).

[3] Para uma discussão mais ampla a esse respeito, ver Ratts (2022) e Figueiredo e Grosfoguel (2007), entre outros.

[4] Para uma discussão sobre a presença e a organização de acadêmicos negros em ambientes universitários, movimento negro de base acadêmica, ver Ratts (2009).

[5] As informações biográficas a seguir foram extraídas de Bairros (2000), Ratts e Rios (2010), Ratts (2022) e Gonzalez (2020).

[6] O Departamento de Ordem Política e Social funcionou durante a ditadura militar com o objetivo de reprimir movimentos sociais, políticos e da classe trabalhadora que denunciavam a violência e as desigualdades implementadas pela ditadura. Também funcionou como um importante centro de tortura.

[7] O Colégio Freudiano do Rio de Janeiro foi fundado por Magno Machado Dias e Betty Milan, psicanalistas lacanianos. A escola tinha como objetivo apresentar e ensinar a obra de Lacan no Brasil. Milan lembra que sua fundação ocorreu em um café em Paris, onde ela e Magno Machado Dias foram estudar com Lacan, que aprovou a iniciativa (1994). A introdução da obra e do pensamento de Lacan foi concebida em relação às características da cultura brasileira, como a importância do samba ou do sincretismo religioso, no qual indígenas e africanos desempenham um papel central, como parte de uma abordagem que reconhece a marca do colonialismo na sociedade e na cultura brasileiras.

[8] Para uma análise da obra de Gonzalez voltada ao uso da categoria de classe em sua produção de uma teoria do social no contexto da colonização e da escravidão, ver Rios e Klein (2022).

[9] Ver o artigo “Por um feminismo afro-latino-americano”, 1988.

[10] Todos esses artigos estão reunidos no livro organizado por Lima e Rios (2020). Uma coletânea anterior da obra de Gonzalez foi organizada em 2018 pela União dos Coletivos Pan-Africanistas.

[11] Essa conexão também se baseia na exploração sexual de mulheres negras por homens brancos da classe média, primeiro como mucamas, depois como *domésticas* (para uma análise antropológica dessa violência sexual e racista contra as trabalhadoras domésticas, ver Ribeiro Corossacz, 2018).

[12] Gonzalez usou o termo “ameríndio”, comumente empregado naquela época. Atualmente, “indígena” é o termo preferido entre os nativos brasileiros.

[13] A respeito desse tema, ver a obra de Beatriz Nascimento sobre o Atlântico como espaço de resistência cultural (2022).

[14] O termo *pardo* é usado sobretudo em classificações raciais institucionais, como as realizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para destacar uma pessoa de ascendência mista. O IBGE é uma instituição do governo federal que realiza pesquisas estatísticas para fornecer informações sobre a população e a economia do Brasil. É responsável por produzir e sistematizar estudos estatísticos, levantamentos e relatórios relacionados à situação demográfica, econômica, social, ambiental e administrativa do país, e a classificação étnica e racial é usada como parte dessa análise da sociedade brasileira.

[15] O Bloco carnavalesco Ilê Aiyê foi fundado em Salvador, Bahia, em 1974. Considerado o primeiro Bloco afro do Brasil a participar do Carnaval, tem a sua trajetória ligada ao terreiro de candomblé Ilê Axé Jitolu e se apresenta como um movimento cultural e social que criticou o racismo e rediscutiu a posição da população negra na história e na sociedade brasileira.

[16] Talvez Ratts seja o único que abordou o lugar de Gonzalez na antropologia brasileira. Ela foi incluída nos sites *Enciclopédia de antropologia* da Universidade de São Paulo (ea.fflch.usp.br) (Bartholomeu, 2019) e *Vozes Negras na Antropologia*, organizado por Messias Basques (Vozes Negras).

[17] Para mais informações sobre o papel de Mourão e do Centro de Estudos Africanos da USP, ver Petry Trapp (2018).

[18] Comunicação pessoal com Ana Felipe e Artur Nunes Gomes.

[19] Essa escola foi uma instituição que, nas palavras de Gonzalez, reuniu artistas e intelectuais progressistas (2022: 51) e concedeu espaço ao intercâmbio entre produções artísticas negras e periféricas, lutas políticas antirracistas e projetos de transformação da sociedade brasileira.

[20] Pelos documentos de arquivo consultados, sabemos que havia outros cursos de Antropologia oferecidos em 1979, como *Introdução à Antropologia*, *Antropologia do Brasil*, *Etnologia brasileira*, *Teoria antropológica I e II*, *História do pensamento antropológico brasileiro* e *Antropologia econômica*. Em 1981, outros cursos foram listados, como *Antropologia das sociedades complexas*, *Antropologia da religião*, *Antropologia política*, *Antropologia contemporânea* e *Antropologia urbana*. Os documentos fornecem apenas o nome dos cursos, não o dos professores que os ministravam.

[21] Movimento cultural e político surgido nos anos 1970, inspirado pelo funk e pelo *soul* dos EUA, com elementos do samba e do forró.

[22] Esses últimos pontos foram levantados por Júlio César de Tavares em uma conversa pessoal (novembro de 2023).

[23] De acordo com Gonzalez, o termo *pretuguês* era usado por africanos lusófonos para se referir à africanização do português falado no Brasil (2020: 54).

[24] Aqui vemos pontos de contato com a escrita e a trajetória de Gloria Anzaldúa (1987); ver também Ratts (2022). Anzaldúa foi uma poeta e escritora chicana, *queer* e feminista.

[25] Ver Pinho (2024), que faz múltiplas referências à necessidade de incluir a obra de Gonzalez nos programas de graduação em Antropologia Cultural.

[26] Gonzalez participou dessa conferência com o artigo “O lugar da mulher na sociedade brasileira”.

[27] No final da bibliografia encontra-se uma lista não exaustiva com as traduções da obra de Gonzalez.

[28] Além dessas traduções, também há ensaios sobre ela escritos por acadêmicos estrangeiros, por exemplo, o LASA Forum 2019, mencionado anteriormente.

[29] O documentário pode ser visto no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=TSNxnrOocxo>