

DECOLONIALIDADE E LÉLIA GONZALEZ: possíveis correspondências para um pensamento sul-sul

Mírian Cristina de Moura Garrido¹  André Luiz da Silva¹ 

RESUMO

O presente artigo apresenta as ideias centrais da teoria decolonial e de Lélia Gonzalez, feminista negra brasileira, e as possibilidade de diálogo entre a produção da intelectual com a epistemologia decolonial. Compreende-se como fonte os textos produzidos pelos intelectuais considerados chave no que se refere a decolonialidade e por Lélia Gonzalez. Metodologicamente, recorre-se a análise dessas fontes em diálogo com referências bibliográficas. Das discussões, reconhece-se a importância do conhecimento produzido a partir de uma perspectiva negra que denuncie e rompa com a lógica universalista do conhecimento e da experiência.

Palavras-chave: Decolonialidade; Lélia Gonzalez; Conhecimento.

DECOLONIALIDAD Y LÉLIA GONZÁLEZ: posibles correspondencias para el pensamiento sur-sur

RESUMEN

Este artículo presenta las ideas centrales de la teoría de la decolonialidad e de de Lélia Gonzalez, feminista negra brasileña, implicando la posibilidad de comprender al intelectual en diálogo con la epistemología decolonial. La fuente son los textos elaborados por intelectuales considerados claves en materia de decolonialidad y por Lélia González. Metodológicamente, el análisis de estas fuentes se utiliza en diálogo con las referencias bibliográficas. A partir de las discusiones se reconoce la importancia del conocimiento producido desde una perspectiva negra que denuncia y rompe con la lógica universalista del saber y la experiencia.

Palabras llave: Decolonialidad; Lelia González; Conocimiento.

¹ Universidade de Taubaté

Autor Correspondente: Mírian Cristina de Moura Garrido

E-mail: miriangarrido@hotmail.com

Recebido em 02 de Fevereiro de 2024 | Aceito em 20 de Junho de 2024.

1. INTRODUÇÃO

As discussões sobre a formação da sociedade brasileira, os impactos nefastos do racismo estrutural e a identificação do Estado como reprodutor desse sistema, mas também responsável por sua reversão, são elementos característicos do movimento negro contemporâneo. Grafado no singular e em caixa baixa, em respeito à autodenominação dos próprios agentes (Pereira, 2013, p.111), e definido como a articulação de militantes a partir dos anos 1970 (Domingues, 2007), o movimento tem se mostrado atuante politicamente e epistemologicamente.

Ocorre que o processo de discussão do colonialismo, do racismo, do eurocentrismo e do papel contínuo dos Estados nessa dinâmica, não foi mote somente dos ativistas negros brasileiros. Pensadores de diferentes países latino-americanos tem proposto possibilidades de produção do conhecimento e práticas políticas que considerem as especificidades do continente, denominando essas reflexões e ações como decolonialidade.

Na fronteira entre o que foi produzido pelo movimento negro contemporâneo e pelos teóricos decoloniais, o objetivo deste artigo é apresentar as conexões possíveis desses dois “campos”. Na impossibilidade de expor o movimento negro como um todo, inclusive porque reside nele uma multiplicidade de sujeitos, estratégias e práticas, o foco recai sobre as produções/falas/estratégias presentes em documentos produzidos pela ativista negra e feminista Lélia Gonzalez, cuja seleção se faz pelo reconhecimento quase unânime da intelectual como referência intelectual e de militância.

As dificuldades de exposição também se encontram no outro termo da relação. A decolonialidade, como propõem-se, é plural, diversa e descentrada. Soma-se a essa dificuldade, a discussão sobre seu marco temporal: o termo se consolida e se expande nas epistemologias do Sul global a partir do final da década de 1990, tendo como referência o coletivo “Projeto Modernidade/Colonialidade” (M/C) de intelectuais latino-americanos com distintas linhas de pensamento (Ballestrin, 2013). Assumimos a possibilidade de realizar a comparação da produção teórica de Gonzales, elaborada até o início dos anos 1990 com a epistemologia decolonial pressupondo que a decolonialidade e a descolonialidade, enquanto fenômenos, são intrínsecas à modernidade/colonialidade e independem de sua formulação conceitual tardia (Ballestrin, 2013).

O pensamento descolonial se firmou no contexto da primeira metade do século XX, no bojo dos movimentos pós-coloniais de libertação nacional em África e Ásia, fortemente influenciados por teóricos pós-coloniais europeus (Mignolo, 2017). O grupo latino-americano M/C buscou trazer a contribuição da especificidade histórica deste sub-continente ao movimento de resistência político-epistêmica dos países subalternos ou do Sul global; foi nesta perspectiva que convencionaram a adotar a expressão descolonial suprimindo o “s” como marcador diacrítico (Ballestrin, 2013). No entanto, algumas das produções iniciais do grupo M/C adotavam as duas expressões como sinônimas, assim como, outros intelectuais contemporâneos que passaram a adotar as teorias do grupo (Mignolo, 2017; Ballestrin, 2013, 2020). Alguns trabalhos adotam o registro de(s)colonial para marcar a correspondência e aproximação dos significados dos termos (Ballestrin, 2020). É por este ponto de vista que se podem estabelecer comparações entre as produções “pré-decoloniais” e as teorias e pressupostos de(s)coloniais. A manutenção da grafia sem o “s” fora ou dentro dos parênteses se faz pela conveniência estética, ao lado, do amplo uso, entre nós atualmente, do termo decolonial.

2. O QUE PROPÕE A DECOLONIALIDADE?

Os debates em torno das formas de produzir e dispor conhecimentos têm sido constantes e profícuos, e a decolonialidade faz parte das transformações produzidas por essas discussões. Assim, há de se considerar os pontos levantados pelos autores que lhe dão base.

Walter D. Mignolo e Aníbal Quijano são identificados como nomes inaugurais na construção do pensamento decolonial, datado no final dos anos 1990. Ainda que a concepção de “colonialidade” já se fizesse presente no pensamento negro de W.E.B. Du Bois, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Angela Davis, bell hooks, e tenha sido explicitada em Immanuel Wallerstein (1992 citado por Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016, p.17).

O argentino Mignolo e o peruano Quijano, em diálogo com o Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia (sem com eles se confundirem ou fundirem), analisaram e criticaram a constituição do pensamento ocidental. Contribuindo, também, para esta crítica a aproximação com outras linhas do pensamento latino-americano, como: a teologia da libertação; a teoria da dependência; os estudos culturais, em diálogo com a antropologia e a comunicação; os estudos sobre os grupos subalternos; a teoria pós-colonial; a filosofia africana; e os estudos feministas (Miglievich-Ribeiro, 2014, p.72-73; Mignolo, 2017). Beberam, ainda, dos debates e combates emergidos pelos ativistas afro-americanos e as lideranças dos processos de descolonização da África e da Ásia. Índícios de um protagonismo, até então, desconsiderado na compreensão do binômio “oprimidos/opressores”.

Tal aproximação com novas formas de se colocar historicamente foi também apontada por Mignolo (2017) na abertura do III Encontro CEAPEDI e Encontro Internacional do Coletivo Modernidade/Colonialidade, ocorrido em 2012. Na ocasião, o intelectual afirmava que “as bases históricas da decolonialidade se encontram na Conferência de Bandung de 1955, na qual se reuniram 29 países da Ásia e da África” (2017, p.14) quando, então, as vozes colonizadas buscavam encontrar meios para uma emancipação e um futuro que superasse o dualismo existente no período (capitalismo/comunismo). Este processo ganha reforço com o posicionamento de países latino-americanos na Conferência dos Países Não Alinhados, ocorrida em Belgrado no ano de 1961. Mesmo ano da publicação de *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, ponto de estabelecimento “dos fundamentos políticos e epistêmicos da decolonialidade” (Mignolo, 2017, p.15). Obra importante no reconhecimento das estratégias e dos efeitos do poder da dominação colonial sobre os colonizados, cujo prisma ultrapassa a exploração das riquezas econômicas. Fanon igualmente autor influente nas leituras de Lélia Gonzalez, quando explora os danos psicológicos causados na relação entre colonizadores e colonizados (Cardoso, 2014, p.968), como também atestam seus textos e as diversas referências ao intelectual.

O pensamento decolonial leva em consideração que o conceito de “modernidade” foi forjado no processo de conquista colonial da América, impondo-se como universal e verdadeiro; considera, ainda, que as independências políticas não foram capazes de romper com as formas institucionalizadas de poder e de pensar colonial/moderno. Portanto, a “modernidade” permanece como parâmetro de categorização para além do século XIX, desejando moldar as experiências dos diferentes lugares a partir da trajetória europeia ocidental.

Este modo de pensar e viver pode ser observado, por exemplo, nos currículos escolares brasileiros, que insistem em uma narrativa da Europa Ocidental como partida e centro discursivo, colocando na periferia da narrativa até mesmo o Brasil. Ou mesmo nas escolhas dos referenciais teóricos das pesquisas, cuja credibilidade parece ser maior quando a autoria é europeia. Paraphrasing crítica semelhante de Walter D. Mignolo: quantos de nós, pesquisadores, tomamos Fanon como líder intelectual em vez de Jacques Derrida?

Ainda, para que um pensamento seja eminentemente decolonial, é preciso reconhecer que a categoria raça definiu(e) hierarquias e impetrou(a) meios de dominações e, assim, a multiplicidade de identidades e memórias foram(são) substituídas por uma identidade racial-colonial única, tal como “índios” e “negros”; que se desdobraram(am) em outras hierarquias, como a do sexo. Consequentemente, as relações estabelecidas partiram(em) da inferiorização, subalternização, desumanização, em nome de um conceito ideal de civilização; o eurocentrismo foi(é) colocado como única perspectiva de conhecimento válido, automaticamente, desqualificou(a) o que não foi(é) produzido pelo homem, branco, europeu. Todos os modos de viver ou relacionar-se com a natureza ou com o sobrenatural que não se encaixavam(am) nos moldes da sociedade europeia foram(são) descartados (Dussel, 2005; Quijano, 2005; Mignolo, 2017; Walsh, 2006, 2008; Bernardino-Costa& Grosfoguel, 2016; Maldonado-Torres, 2019).

Dito em outros termos, para a construção de um pensamento a partir das experiências latino-americanas é necessário “lidar com tais fantasmas [problemas históricos não resolvidos] e conseguir, talvez, que nos iluminem antes de desvanecer, é indispensável liberar nossa retina histórica da prisão eurocêntrica e reconhecer nossa experiência histórica.” (Quijano, 2005, p.16). De maneira complementar:

Trata-se de uma abordagem que, além de trabalhar as origens do colonialismo, pretende traçar as continuidades das estruturas de dominação econômicas, políticas e culturais fundadas nesse período e reproduzidas na contemporaneidade. Nesse sentido, a crítica ao eurocentrismo e à sua adoção como modelo de universalidade é crucial para esse projeto. Complementarmente, há o compromisso de amplificar perspectivas epistemológicas, culturais, políticas e econômicas silenciadas nos últimos séculos, como aquela que decorrem das tradições indígenas e africanas (Pires, 2019, p.189).

E mesmo que emergida da experiência latino-americana, a decolonialidade tem sido pensada inclusive fora do espaço geográfico Sul-Sul, sem que com isso perca sua vitalidade e dimensão crítica. É o caso das produções de Zoe Todd (2015), canadense de origem indígena que aponta a importância das epistemologias indígenas para o conhecimento e formação dessa sociedade e para repensar as relações com o meio ambiente, cunhando sua iniciativa de decolonial ou de “indigenização”; ou das produções da socióloga francesa Françoise Vergès (2020) ao propor uma reflexão da persistência de colonialismos e o necessário enfrentamento a eles, por intermédio da experiência de mulheres racializadas (não-branca-ocidental) trabalhadoras do serviço doméstico, proposta que a autora cunha de “feminismo decolonial, radicalmente antirracista, anticapitalista e anti-imperialista” (p.20).

Proveniente do Sul e transitando em produções de diferentes espaços geográficos:

O giro decolonial é, nesse sentido, indissociadamente um movimento teórico, ético e político ao questionar as pretensões de objetividade do conhecimento dito científico dos últimos séculos e, no que diz respeito diretamente, das ciências sociais. [...] Sob uma capa de pretensa neutralidade, as ciências sociais se constituíram como discursos legitimadores de opções político-econômico-ideológicas que fizeram de uma experiência particular de modernidade o padrão universal incontestado (Miglievich-Ribeiro, 2014, p.69).

Para Catherine Walsh (2008, p.135) a decolonialidade pode ser entendida como eixo de luta e como ferramenta de análise; para Ramón Grosfoguel (2016) o decolonial é um pensamento de fronteira, estabelecido entre o projeto colonial e a contestação dos subalternos, é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto da modernidade ocidental europeia; para Maldonado-Torres (2019, p.28) a decolonialidade é um lembrete da permanência de colonialismos mesmo depois das independências políticas, e de que os colonialismos devem permanecer no horizonte de luta. Em suma, é possível afirmar que “a decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade [lógica global de desumanização] e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (Maldonado-Torres, 2019, p.36).

Apesar da decolonialidade não se constituir em “projeto acadêmico que obrigaria aqueles que a adotassem a citar seus autores e conceitos chaves” (Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016, p.20), o que implicaria em um outro tipo de universalismo do pensamento, agora emergido da América Latina, a decolonialidade possui aspectos que não podem deixar de ser considerados. Parte deles já foram mencionados, tal como a necessidade de partir das experiências vividas na América Latina pelos sujeitos subalternizados, tendo consciência que o processo de conquista colonial criou o discurso da modernidade, por conseguinte, criou hierarquias e silenciamentos, determinou estruturas de poder e de saber, legitimou e descredibilizou vivências. Outros aspectos implicam que: para se pensar na perspectiva decolonial é necessário compreender o escravismo como uma das facetas do moderno/poder e seu elemento estruturante; o pensamento deve ser sempre contra hegemônico; é crucial atentar-se para os colonialismos internos que se perpetuam, caso dos indígenas, dos negros, em toda a América, e dos chicanos nos Estados Unidos; e reconhecer, em última instância, a decolonialidade como projeto ético-político-acadêmico de reconhecimento das heterogêneas diferenças coloniais e das reações dos sujeitos colonizados à colonialidade do poder e saber (Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016).

3. LÉLIA GONZALEZ: MILITANTE FEMINISTA NEGRA E O DECOLONIAL

Para um pensamento decolonial não é suficiente ser um sujeito colonizado ou construir um pensamento de fronteira, é fundamental que o sujeito subalterno reconheça a conexão entre lugar e pensamento, sobretudo, que possua um compromisso ético-político na construção de uma reflexão contra hegemônica (Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016). Nesta perspectiva os autores supracitados também localizam intelectuais e pesquisadores negros brasileiros como parte das intervenções político-acadêmicas de(s) coloniais.

Estabelecida, portanto, a epistemologia de práxis decolonial, o texto aborda agora as possibilidades de diálogo entre a decolonialidade e as ideias/ações de Lélia Gonzalez, ativista do movimento negro contemporâneo¹. Vale demarcar que o termo movimento negro é referência às organizações sociais que têm como particularidade a questão racial, que atuam das mais variadas formas, como práticas culturais, participações políticas ocupando ou não cargos eletivos, iniciativas educacionais, entre outras (Pereira, 2013, p.110; Domingues, 2007, p.101). Por seu turno, a expressão contemporâneo remete à organização dos militantes negros durante o período de “lenta e gradual, abertura política” da Ditadura Civil-Militar (que desde a Lei de Segurança Nacional de 1969 categorizava discussões raciais como crime de subversão), em específico o Ato Público de formalização do Movimento Negro Unificado (originalmente nomeado Movimento Unificado contra a Discriminação Racial – MNUCDR), ocorrido nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, em 7 de julho de 1978.

Ainda que entidades negras se fizessem presentes no Brasil, cada vez em maior volume, foi o Ato de 1978 que marcou a convocação para a unificação das pautas e das estratégias em âmbito nacional. Na ocasião, Milton Barbosa – ativista paulista ligado ao Centro de Cultura e Arte Negra e articulador do movimento – vocalizou a Carta Aberta à População:

1 Ao realizar um levantamento sobre produções com objetivos semelhantes a este artigo, por intermédio da metodologia do Estado da Arte (Santos, Santos, Serique & Lima, 2020), foi possível observar uma produção incipiente. O uso dos descritores “Lélia Gonzalez” e “decoloni*”, com bolear AND exigindo ambas as palavras como respostas e uso do asterisco para variações como decolonial/ decolonialidade/entre outros, o retorno na plataforma *Scielo* foi de um total de três artigos, dos quais um foi considerado próximo da proposta deste artigo (Cardoso, 2014); na plataforma de Biblioteca Digital de Teses e Dissertações, o retorno foi de 22 produções, das quais se considerou próximo à proposta deste artigo uma dissertação (Fonseca, 2021), cujo artigo de Cardoso (2014) é referência bibliográfica. Os textos estão elencados nas referências para consulta.

Contra o Racismo

Hoje estamos na rua numa campanha de denúncia!

Campanha contra a discriminação racial, contra a opressão policial, contra o desemprego, o subemprego e a marginalização. Estamos nas ruas para denunciar as péssimas condições de vida da Comunidade Negra.

Hoje é um dia histórico. Um novo dia começa a surgir para o negro!

Estamos saindo das salas de reuniões, das salas de conferências e estamos indo para as ruas. Um novo passo foi dado na luta contra o racismo.

Os racistas do Clube de Regatas Tietê que se cubram, pois exigimos justiça. Os assassinos de negros que se cuidem, pois a eles também exigiremos justiça!

O MOVIMENTO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL foi criado para ser instrumento de luta da Comunidade Negra. Este movimento deve ter como princípio básico o trabalho e denúncia permanente de todo ato de discriminação racial, a constante organização da Comunidade para enfrentarmos todo e qualquer tipo de racismo.

Todos nós sabemos o prejuízo social que causa o racismo. Quando uma pessoa não gosta de um negro é lamentável, mas quando toda uma sociedade assume atitudes racistas frente a um povo inteiro, ou se nega a enfrentar, aí então o resultado é trágico para nós negros:

Pais desempregados, filhos desamparados, sem assistência médica, sem condições de proteção familiar, sem escolas e sem futuro. E é este racismo coletivo, este racismo institucionalizado que dá origem a todo tipo de violência contra um povo inteiro. É este racismo institucionalizado que dá segurança para a prática de atos racistas como os que ocorreram no Clube Tietê, como o ato de violência policial que se abateu sobre Robson Silveira da Luz, no 44º Distrito Policial de Guaianazes, onde este negro, trabalhador, pai de família, foi torturado até a morte. No dia 1º de julho, Nilton Lourenço, mais um negro operário, foi assassinado por um policial do bairro da Lapa, revoltando toda a comunidade e o povo em geral.

Casos como estes são rotina em nosso país que se diz democrático.

E tais acontecimentos deixam mais evidente e reforçam a justiça de nossa luta, nossa necessidade de mobilização.

É necessário buscar formas de organização. **É preciso garantir que este movimento seja forte instrumento de luta permanente da comunidade**, onde todos participem de verdade, definindo os caminhos do movimento. Por isso chamamos todos a engrossarem o MOVIMENTO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL.

Portanto, propomos a criação de CENTROS DE LUTA DO MOVIMENTO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL, nos bairros, nas vilas, nas prisões, nos terreiros de candomblé, nos terreiros de umbanda, nos locais de trabalho, nas escolas de samba, nas igrejas, em todo lugar onde o negro vive; CENTROS DE LUTA que promovam o debate, a informação, a conscientização e organização da comunidade negra, tornando-nos um movimento forte, ativo e combatente, levando o negro a participar em todos os setores da sociedade brasileira.

Convidamos os setores democráticos da sociedade (para) que nos apoiem, criando condições necessárias para criar uma verdadeira democracia racial.

CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL

CONTRA A OPRESSÃO POLICIAL

PELA AMPLIAÇÃO DO MOVIMENTO

POR UMA AUTÊNTICA DEMOCRACIA RACIAL.

(Carta Aberta a População - lida nas Escadarias do Teatro Municipal SP, 7/7/1978-, Gonzalez & Hasenbalg, 1982, pp. 48-50 - grifo nosso)

O documento é extenso, mas se faz necessário para elucidar em que bases a organização dos militantes se deu nos anos 1970. Colocando-se enquanto porta-voz da população negra brasileira, os militantes registram um racismo que impera social, política e economicamente, que resulta na vitimização, violência e extermínio dos negros brasileiros, apontando como saída para tal tragédia a organização e luta permanente da comunidade negra. E aqui o documento dialoga com a perspectiva do pensamento decolonial:

A decolonialidade, entretanto, não é um projeto de salvação individual, e sim um projeto que aspira ‘construir o mundo do Ti’. O pensamento, a criatividade e a ação todos realizados não quando se busca reconhecimento dos mestres [branco, ocidental, que se coloca como universal e único], mas quando estendemos as mãos aos outros condenados [menção ao livro *Condenados da Terra*, Frantz Fanon] (Maldonado-Torres, 2019, p. 50).

Lélia Gonzalez, que esteve presente no Ato e reuniões subsequentes, afirmou o caráter emocionado de Milton Barbosa na leitura da Carta do Ato: “Pessoalmente, não poderei esquecer a imagem daquele velho homem negro, que mal podia ler em voz alta o documento acima reproduzido. As lágrimas o impediam de fazê-lo. Marcou-me fundo o seu gesto de enxugá-las na manga do paletó, passando o braço nos olhos...” (Gonzalez & Hasenbalg, 1982, pp. 50-51). Representante carioca das entidades Quilombo, Núcleo Negro Socialista, Centro de Estudos Brasil África e do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras, a ativista saiu dessa experiência como parte da coordenação interestadual SP-RJ do MNU. Assim, passou a incorporar nas suas estratégias de luta contra o racismo a formação de núcleos em diferentes regiões brasileiras.

A biografia de Lélia Gonzalez informa que a ativista nasceu em 1935, décima sétima filha de um total de dezoito, de mãe indígena que exercia a profissão de doméstica e pai negro que exercia a profissão de ferroviário. Pode estudar em bons colégios por não ser necessário à família o uso de sua mão de obra e pelo sucesso de um dos irmãos no futebol carioca. Decorre desta formação qualificada uma das críticas de Gonzalez ao ensino:

Fiz escola primária e passei por aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado o discurso pedagógico brasileiro, porque, na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais minha condição de negra. E, claro, passei pelo ginásio, científico, esses baratos todos. (Gonzalez, 1979 citado por Ratts & Rios, 2010, p. 31 – grifo nosso)

O excerto apresenta a questão dos currículos como parte das consequências (e projeto) da colonialidade do poder, como explica Nilma Lino Gomes (2019):

A colonialidade é resultado de uma imposição do poder e da dominação colonial que consegue atingir as estruturas subjetivas de um povo, penetrando na sua concepção de sujeito e se estendendo para a sociedade de tal maneira que, mesmo após o término do domínio colonial, as suas amarras persistem. Nesse processo, existem alguns espaços e instituições sociais nas quais ela opera com maior contundência. As escolas de educação básica e o campo de produção científica são alguns deles. Nestes a colonialidade opera entre outros mecanismos por meio dos currículos (p. 227).

Gonzalez graduou-se em História, Geografia e Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, entre os anos 1958 e 1962, e trabalhou como professora em nível médio e universitário. Contudo, seu pertencimento racial surge de experiências da ordem privada, em específico, da contestação da validade de seu matrimônio com um espanhol pela família dele.

Mas quando chegou a hora de casar, eu fui me casar com um cara branco. Pronto, daí aquilo que estava reprimido, todo um processo de internalização de um discurso da “democracia racial” veio à tona, e foi contato direto com uma realidade muito dura. A família do meu marido achava que o nosso regime matrimonial era,

como eu chamo, de “concubinagem”, porque mulher negra não se casa legalmente com homem branco; é uma mistura de concubinato com sacanagem, em última instância. Quando eles descobriram que estávamos legalmente casados, aí veio o pau violento em cima de mim; claro que eu me transformei numa “prostituta”, numa “negra suja” e coisas desse nível... (Pereira & Hollanda, 1979 citado por Ratts & Rios, 2010, p. 52).

A descrição é interessante por vários motivos: o primeiro é que a militante usa suas experiências pessoais como recursos para sua argumentação, o casamento e sua rejeição, por exemplo, são narrados em entrevistas, na biografia publicada pelo Selo Negro, e na participação dela na Constituinte, que será abordada adiante. Já epistemologicamente, ao refletir sobre a questão dos corpos no processo de colonialidade do saber, do ser e de poder, os gêneros também são implicados, cabendo às mulheres colonizadas a imposição de papéis pré-estabelecidos ou sua percepção como corpo lascivo, promíscuo, bestial, ao qual cabe dominar, violar e eliminar (Maldonado-Torres, 2019, p.40-41), neste caso, a narrativa de Gonzalez remonta a continuidade da crença que o corpo negro-colonializado deve ser categorizado como inferior, jamais digno de um casamento legítimo. Perspectiva que a autora retoma ao discutir a fetichização do corpo negro feminino em diversas oportunidades (Gonzalez, 1984, p.234; 2020a, p.149; 2020b, p.128).

Outro dado valioso que aparece na citação de Gonzalez sobre o matrimônio é o termo “concubinagem”. Em seus textos há o uso corrente da linguagem informal e de termos cotidianos, cujo emprego é pensado para reconhecimento da influência negra na língua, que ela cunha de “pretuguês” (Gonzalez, 1984, p.235). A concepção dialoga com a condição de corpos de fronteira descrita por Walter Mignolo (2017), que afirma a necessidade do uso das línguas “modernas/coloniais” porque somos corpos inscritos *na* e *por* elas. Entretanto, aqui a autora subverte o simples uso da “língua colonial”, inserindo as tonalidades existentes num tipo de falar e expressar, característicos do sujeito colonizado que adultera, conscientemente, a língua do colonizador.

Outro documento importante para compreender o pensamento de Lélia Gonzalez é a transcrição de sua participação na Sétima Reunião da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficiente e Minorias², subcomissão formada por deputados e senadores constituintes para que pudesse haver conhecimento das pautas civis sobre estas temáticas. Esse documento está acessível porque todo o processo de discussão da Constituição Federal de 1988 foi transcrito e disponibilizado de forma *online* como parte da comemoração dos 25 anos da promulgação da Carta Magna. Por si só, a participação em audiências destinadas a construção da nova constituição nacional já alia a estratégia de Gonzalez à decolonialidade, que visa ser epistemologia para prática, assim, tornando o Estado agente da mudança da hegemonia estabelecida.

Apresentada pela Deputada Benedita da Silva, de quem foi também assessora no primeiro mandato como vereadora do Rio de Janeiro, em 1982, Gonzalez compôs a mesa de discussão com a intelectual e ativista Helena Teodoro, e tinha, naquele momento, a responsabilidade de apresentar as demandas da população negra aos deputados e senadores presentes, bem como, dialogar com militantes negros presentes, que testemunhavam e propunham reflexões nos momentos de abertura para discussão.

Cumprimentado os membros da mesa e os companheiros de militância, Lélia Gonzalez lança seu argumento inicial:

Colocar a questão do negro numa sociedade como a nossa é falar de um período histórico de construção de uma sociedade, construção essa que resultou em um grande País como o nosso e que, em última instância,

2 No processo de elaboração da Constituição de 1988 foram formadas oito comissões, cada uma delas subdivididas em outras três subcomissões. Das discussões ali realizadas, foram elaborados textos de Sistematização discutidos em plenário e modificados por emendas, inclusive de iniciativas populares. Os trabalhos da Comissão que discutiu as questões voltadas aos negros encontram-se sistematizadas e analisadas em XXXX (2017).

resultou, também, para os construtores deste País, num processo de marginalização e discriminação. ... E falar de sociedade brasileira; falar de um processo histórico e de um processo social, é falar justamente da contribuição que o negro traz para esta sociedade, por outro lado é falar de um silêncio e de uma marginalização de mecanismos que são desenvolvidos no interior desta sociedade, para que ela se veja a si própria como uma sociedade branca, continental e masculina, diga-se de passagem (Diário da Assembleia Nacional Constituinte, 1987, p.120).

Gonzalez inicia, portanto, sua exposição exatamente abordando a marginalização da população negra como raiz do processo de construção da sociedade, assim como o desejo nela instaurado de ver a si como “branca, continental e masculina”, podendo aqui ser incorporado o caráter universal. Tal argumento será retomado em outros momentos, como na discussão da preferência institucional pela imigração europeia, ou, mais claramente, ao falar do

...colonialismo europeu na África e no resto do mundo. Mas, fundamentalmente, interessa-nos aqui, no caso, a África, a partida do Continente africano, tendo como base ideológica justamente a famosa teoria evolucionista. Com isto o homem branco se colocava no centro da evolução da humanidade e se afirmava superior (Gonzales, 1987, p.121).

O tema do colonialismo como construção de sociedade hierarquizada e racializada esteve presente em vários textos da intelectual. Em 1988, ao propor um feminismo afro-latino-americano, a autora vai à origem dos estados português e espanhol para identificar a estratificação racial-colonialista como permanência:

Herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual), das técnicas legais e administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades latino-americanas não puderam deixar de se caracterizar como hierárquicas. Estratificadas racialmente, elas apresentam um contínuo que se manifesta em um verdadeiro arco-íris classificatório Nesse contexto a ligação de mestiços, índios ou negros se torna desnecessária, porque *as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante*. ... O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas... (Gonzalez, 2020a, p.143).

Em artigo publicado no mesmo ano, a autora também expressa “Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelos colonizados” (Gonzalez, 2020b, p.130).

Nesses documentos, seus argumentos se conectam as ideias expressas pelos decoloniais, para os quais o projeto de modernidade lançou um modelo civilizatório ao mundo, cujo parâmetro do desenvolvimento é branco, europeu e masculino; hierarquizando e inferiorizando os que fogem desse modelo (Dussel, 2005; Quijano, 2005; Mignolo, 2017).

Esta perspectiva se faz sentir na já mencionada colonialidade do saber, que se expressa de forma exemplar na argumentação de Gonzalez:

Desconhecemos totalmente a história das culturas e das civilizações africanas, e nos afirmamos num país europeu. O nosso conhecimento do passado europeu é extraordinário, mas o nosso desconhecimento em ideologia é isto, é um reconhecimento - desconhecimento, mas o nosso desconhecimento com relação à história da América Pré-Colombiana, com relação à História africana é extraordinária. E aponta tranquilamente para um tipo de escolha, uma escolha que se dá justamente para afirmar uma suposta superioridade do homem branco ocidental (Diário da Assembleia Nacional Constituinte, 1987, p.121).

E expressa também na colonialidade do poder e do ser:

A sociedade que se construiu no Brasil é como a sociedade que se estratificou racialmente. Vemos que no Brasil, as relações de poder se dão de uma forma absolutamente hierárquica. E uma sociedade hierárquica que temos, sociedade onde cada um reconhece o seu lugar; é a sociedade do “você sabe com quem está falando”? [...] Hierárquica do ponto de vista das relações de classe; hierárquica do ponto de vista das relações sexuais, porque sabemos o papel da mulher dentro desta sociedade, fundamentalmente da mulher negra; e hierárquica do ponto de vista social (Diário da Assembleia Nacional Constituinte, 1987, p. 121).

Para Lélia Gonzalez o poder emana daqueles que possuem o domínio dos meios de comunicação, dos que definem a estrutura educacional e dos que definem as políticas. E, até aquele momento, as produções quando dizem respeito “a cultura indígena, ou africana ou afro-brasileira é vista segundo a perspectiva do folclore, seja como produção menor, ou produção artesanal, mais ou menos nesta produção entre arte e artesanato” (Diário da Assembleia Nacional Constituinte, 1987, p.121). Assim como Cardoso (2014, p.972), é possível identificar nesse trecho, e em outros textos de Gonzalez, a compreensão de que as categorias raça, classe, sexo e poder são determinantes para compreender as constituições das sociedades colonizadas na América e, por conseguinte, os danos presentes desses campos de opressão.

É válido identificar também, que para Gonzalez (2020a) as mídias são aparatos ideológicos tradicionais que “reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais” (p.143). Portanto, exercem a função de acomodar e manter a colonização do saber, do ser e do pensamento universal.

Para a ativista, não se trata somente de uma questão cultural ou educacional – fato que levou inclusive a aumentar o tom com alguns interlocutores durante a reunião (Diário da Assembleia Nacional Constituinte, 1987, p.129) –, o que se efetivou na construção do Brasil foi o alijamento da população negra (e estende para indígenas) do processo de participação econômica, inclusive pós-abolição, cujas promessas ou reflexões de incorporação não passaram disto, de reflexões sem elaborações práticas.

O censo de 1980 está aí demonstrando que na nossa sociedade a hierarquia permanece. No que diz respeito ao acesso aos melhores salários nas diferentes profissões, vamos encontrar a relação hierárquica e no primeiro plano está o homem branco, abaixo a mulher branca, em seguida o homem negro e, finalmente a mulher negra (Diário da Assembleia Nacional Constituinte, 1987, p.121).

Perspectiva que a autora traz em outros textos, como o publicado em 1984 “Se a gente dá uma volta pelo tempo da escravidão, a gente pode encontrar muita coisa interessante. Muita coisa que explica essa confusão toda que o branco faz com a gente porque a gente é preto” (Gonzales, 1984, p. 229). Aqui o colonialismo é abordado a fim de demarcar a longa duração das relações entre brancos e negros, em seguida, conectando essa opressão (econômica e corporal) por meio do exemplo da “mucama” e da “doméstica”.

Nesses e outros momentos, é possível inferir também um diálogo da intelectual com a chamada interseccionalidade (Crenshaw, 2002; Collins, 2020), ao levar em consideração que a compreensão da realidade social deve ser feita levando em consideração eixos de subordinação, como raça-classe-gênero, contudo, essa discussão deve ser realizada em outro momento.

Ademais, Gonzales também se coloca como parte de um coletivo, o que é importante na perspectiva da decolonialidade.

Por isso, num momento como este, nós, membros da comunidade negra, vimos colocar, se possível para toda a sociedade, esta situação de uma sociedade, de um país onde as diferenças são vistas como desigualdades. Onde o fato de se ser negro, portanto, diferente do branco, significa ser inferior ao branco. Onde o fato de se ser índio, portanto, diferente do branco, significa ser inferior ao branco. Onde o fato de se ser mulher, portanto, diferente do homem, significa ser inferior ao homem. Uma sociedade profundamente injusta, porque

hierárquica. Uma sociedade, onde, efetivamente, as relações de classe costumam a se estabelecer, embora nos polos mais avançados da produção econômica essas relações tenham se desenvolvido e, evidentemente, se espalhado por aí. Mas, sabemos perfeitamente que grande parte das classes trabalhadoras brasileiras ainda estão num processo de tentativa de articulação em termos de luta de classe, em termos de luta pelos seus direitos (Diário da Assembleia Nacional Constituinte, 1987, p.122).

Das medidas necessárias para repensar o papel do Estado para a efetiva integração da sociedade brasileira, as proposições de Lélia Gonzalez eram, em suma: a necessidade de uma estrutura escolar (livros, práticas didáticas, mentalidade) que estimulasse o conhecimento da História de forma não eurocentrada e não estereotipada; a criação de mecanismos de retomada e valorização da cultura negra brasileira, africana e indígena, incluindo as mídias como forma de disseminação desta nova perspectiva, que passariam a operar como instrumentos educativos; a necessária disponibilização de vagas no mercado de trabalho; a criminalização do racismo; uma reforma agrária e o reconhecimento da pluralidade social brasileira.

E parte do que havia ali sido discutido na Subcomissão foi absorvido pelo texto final da Carta Magna. Assim, o racismo tornava-se crime (Art. 5º, inciso XLII); as terras quilombolas e as manifestações culturais negras eram legitimadas e colocadas sob a proteção do Estado (Art. 215); e a educação passava a considerar as contribuições de diferentes culturas e etnias na formação do país (Art.241, § 1º).

A atuação de grupos marginalizados, indígenas e afrodescendentes, em Constituições é explorada por outros pesquisadores. Catherine Walsh (2008) afirma que a participação destes grupos nas mais recentes Assembleias Constituintes do Equador e da Bolívia representam um verdadeiro “repensar e refundar” o Estado e suas estruturas.

Sin duda, estos esfuerzos forman parte de las luchas llevadas a cabo – particularmente durante las últimas dos décadas – de los movimientos sociopolíticos ancestrales. Son reflejo y manifestación de su insurgencia política que es, a la vez, una insurgencia epistémica; epistémica no solo por cuestionar, desafiar y enfrentar las estructuras dominantes del Estado –las que sostienen el capitalismo y los intereses de la oligarquía y del mercado – sino también por poner en escena lógicas, racionalidades y conocimientos distintos que hacen pensar el Estado y la sociedad de manera radicalmente distinta. Es esta insurgencia política y epistémica que está trazando nuevos caminos –tanto para los pueblos indígenas y afros como para el conjunto de la población – que realmente dibujan un horizonte decolonial, haciendo dar la vuelta a lo que hemos entendido como Estado y a las lógicas y significantes que han sostenido tal entendimiento (Walsh, 2008, 134).

A decolonialidade, na perspectiva da autora está, portanto, ali sendo colocada em prática pelos grupos subalternizados que veem na reformulação de suas Cartas Magnas a possibilidade de inserir as comunidades ancestrais, seus conhecimentos, sua articulação e a possibilidade de questionar as estruturas dominantes e repensar a ação do Estado. A decolonialidade aqui é vista na atuação dos povos indígenas bolivianos e equatorianos, numa perspectiva epistêmica e política, a fim de refundar o Estado em outras bases.

Ainda que Catherine Walsh se refira aos acontecimentos ocorridos na Bolívia e no Equador entre as décadas de 2000 e 2010, como também o faz Flores Pinto (2009) para as comunidades comunais indígenas bolivianas, tal compreensão semelhante pode ser estendida ao Brasil em momento anterior. É nesse sentido que se situam a participação de lideranças negras e indígenas na Constituição Federal de 1988 e sua permanência nas esferas de poder, que resultam posteriormente na aprovação da Lei 10.639/03, que determina a obrigatoriedade de História da África e dos Afro-brasileiros no ensino, atualizada em 2011, ao incorporar a preocupação com a educação das História indígenas; a Lei 12.288/2010 composta pelo Estatuto da Igualdade Racial; e a Lei 12.711/2012 que cria e define os critérios para a cotas raciais no ingresso universitário, recentemente renovada pela Lei 14.723/2023.

4. CONCLUSÃO

Se em Fanon (1966) encontram-se os “fundamentos políticos e epistêmicos da decolonialidade” (Mignolo, 2017, p.15), ainda que sua discussão, delineamento e aplicação tenham emergido na produção de intelectuais no final dos anos 1990, é possível afirmar que ser decolonial não exige autoafirmação textual ou reconhecimento de um grupo para tal. Mas impõe o questionamento das estruturas de dominação coloniais que deram forma às sociedades colonizadas.

É neste contexto que se insere Lélia Gonzalez, cujo falecimento precoce (1994) se dá quando o termo decolonial ainda estava em formulação e, portanto, suas produções escritas não apresentam considerações sobre o termo, porém sua prática e argumentação se alinham com as concepções da decolonialidade, com um pensamento constituído pelo Sul para o Sul, ou como cunha a intelectual uma “América Ladina” (Gonzalez, 1984, p.236; 2020b, p.134). E esta argumentação acerca da experiência de Lélia Gonzalez, pode ser estendida a outros intelectuais, como Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Abdias Nascimento, Milton Santos (Silva, 2010).

Na contemporaneidade é possível afirmar, também, que múltiplos “sujeitos subalternizados” têm emergido para colocar em evidência essa perpetuação da colonialidade e da exploração dela decorrente. É o caso dos movimentos das mulheres afro-latino-americanas, dos povos indígenas e das populações negras, dos sem moradia, dos sem-terra, dos trabalhadores precarizados... Como aponta Mignolo (2017):

A sociedade política globais [sic] está constituída não por milhares, mas por milhões de pessoas que se agrupam em projeto para ressurgir, reemergir e re-existir. Isto já é não só resistir, porque resistir significa que as regras do jogo são controladas por alguém a quem resistimos. Os desafios do presente e do futuro consistem em poder imaginar e construir uma vez que nos liberamos da matriz colonial de poder e nos lançamos ao vazio criador da vida plena e harmônica (p.31).

Lélia Gonzalez foi uma intelectual e ativista capaz de transitar em diferentes grupos, do samba à universidade (quando então poucos o faziam), e propagar suas ideias e do movimento do qual fazia parte em seus textos e suas inúmeras palestras no Brasil, na África, na Europa e na América. Ela foi capaz de lançar nova luz sobre os velhos problemas brasileiros e, neste sentido, antecipou o projeto teórico dos decoloniais da virada do milênio. O acesso as suas ideias e as reflexões acadêmicas sobre elas, também são possíveis por intermédio da atuação de acadêmicos engajados na publicização da luta antirracista, caso da biografia escrita por Alex Ratt e Flávia Rios (2010) e da coletânea de textos da autora organizada por Flávia Rios e Márcia Lima (2020), além de artigos, teses e dissertações (Barreto, 2005; Viana, 2006). Espera-se que o texto que aqui se encerra possa contribuir com novas reflexões sobre o pensamento intelectual de Gonzalez em diálogo com a decolonialidade.

REFERÊNCIAS

- Ballestrin, L. Feminismo de(s)colonial como feminismo subalterno latino-americano. *Revista Estudos Feministas*, 28(3), e75304. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n375304>.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, 89-117. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>.
- Barreto, R. A. (2005). *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzáles*. [Dissertação de Mestrado em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro].
- Bernardino-Costa, J. & Grosfoguel, R. (2016). Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e estado*, 31(1), 15-24. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>.
- Cardoso, C. P. (2014). Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3), 965-986. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>.
- Collins, P.H. (2020). *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, 10, 171-188. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>
- .Diário da Assembleia Nacional Constituinte – Suplemento ao n.62. (1987, Maio, 20). [7ª Reunião da ‘Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas deficientes e Minorias] Recuperado de <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/sup62anc20mai1987.pdf#page=1201987>
- .Domingues, P. (2007). Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo [on-line]*, 12(23), pp.100-122. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/abstract/?lang=pt>.
- Dussel, E. (2005). Europa, modernidade e eurocentrismo. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do poder: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires: Clacso. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200.dir/5_Dussel.pdf
- .Flores Pinto, J. E. (2009, Outubro). Sociología del Ayllu: construyendo sociología desde la experiencia y comportamiento de la carrera de sociología. *Globalizacion: Revista mensual de economía, sociedad y cultura*, 2009. Recuperado de <http://rcci.net/globalizacion/2009/fg919.htm>
- .Fonseca, F.C. (2021). *Nossa América Ladina: o pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez* [Dissertação de mestrado em Relações Internacionais, Universidade Federal da Bahia, Bahia].
- Gomes, N.L. (2019). O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres & R. Grosfoguel (Orgs.), *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico* (pp. 223-246). Belo Horizonte: Autêntica.
- Gonzalez, L. & Hasenbalg, C. (1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Gonzalez, L. (2020a). Por um feminismo afro-latino-americano. In F. Rios & M. Lima, *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* (pp. 139-150). Rio de Janeiro: Zahar.
- Gonzalez, L. (2020b). A categoria político-cultural de amerfricanidade. In F. Rios & M. Lima, *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* (pp. 127-138). Rio de Janeiro: Zahar.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista ciências sociais hoje*, 2(1), 223-244.
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e estado*, 31(1), 15-24. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>.
- Maldonado-Torres, N. (2019). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres & R. Grosfoguel (Orgs.), *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico* (pp. 27-54). Belo Horizonte: Autêntica.

- Miglievich-Ribeiro, A. (2014). Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 14(1), 66-80.
- Mignolo, W. (2017). Desafios decoloniais hoje. *Revista Epistemologias do Sul*, 1(1), 12-32. Recuperado de <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772>
- Pereira, A. (2013). *O Mundo Negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, Faperj.
- Pires, T. (2019). Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres & R. Grosfoguel (Orgs.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (pp. 285-304). Belo Horizonte: Autêntica.
- Quijano, A. (2005). Dom Quixote e os moinhos de vento da América Latina. *Revista Estudos Avançados*, 19, 9-31. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300002>.
- Ratts, A. & Rios, F. (2010). *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro.
- Rios, F. & Lima, M. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Santos, M. A. R., Santos, C. A. F., Serique, N. P. & Lima, R. R. (2020). Estado da arte: aspectos históricos e fundamentos teórico-metodológicos. *Revista Pesquisa Qualitativa*, 8(17), pp. 202–220. Recuperado de <https://doi.org/10.33361/RPQ.2020.v.8.n.17.215>.
- Silva, R.F. (2010). *Trajetórias de dois intelectuais negros brasileiros: Abdias do Nascimento e Milton Santos* [Tese de Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Bahia]
- Todd, Z. (2015). Indigenizing the anthropocene. In H. Davis & E. Turpin (Eds.), *Art in the Anthropocene: encounters among aesthetics, politics, environments and epistemologies* (pp. 241-254). London: Humanities Press. Recuperado de <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/33191>.
- Vergès, F. (2020). *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora.
- Viana, E.E.S. (2006). *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990)* [Dissertação de Mestrado em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro].
- XXXXXX. (2017). Suprimido para não identificação da autoria.