

Encruzilhada de lutas: sobre identidade e “interseccionalidade”¹

Tessa Moura Lacerda

Professora da Universidade de São Paulo

São Paulo, Brasil

tessalacerda@usp.br

Resumo

E se pensássemos a potência trazida pela confluência presente na ideia de *encruzilhada*, em lugar de pensar a intersecção de sistemas de opressão que se cruzam, mas podem não se cruzar? A tese deste artigo é que é preciso cruzar, misturar, reunir, mergulhar, emaranhar as lutas – e não as opressões! Por isso, sugerimos trocar “interseccionalidade” (de opressões) por “encruzilhada” de lutas contra todas as formas de opressão. Para tanto, reconstruímos o argumento de K. Crenshaw, que cunhou o termo “interseccional” no âmbito jurídico, mas também recuperamos as críticas à ideia de interseccionalidade feita por feministas decoloniais da América Latina, como Lugones e Curiel, as críticas de bell hooks, de Angela Davis, além de comentários de Donna Haraway e de Chela Sandoval.

Palavras-chave: encruzilhada, interseccionalidade, identidade, luta, feminismos.

Abstract

What if we thought about the power brought by the confluence present in the idea of a crossroads, instead of thinking about the intersection of systems of oppression that intersect, but may not intersect? The thesis of this article is that it is necessary to cross, mix, reunite, immerse, and entangle the fights – and not the oppressions! Therefore, we suggest replacing “intersectionality” (of oppressions) with “crossroads” of struggles against all forms of oppression. To this end, we reconstruct the argument of K. Crenshaw, who coined the term “intersectional” in the legal field, but we also recover the critiques of the idea of intersectionality made by decolonial feminists from Latin America, such as Lugones and Curiel, the critiques of bell hooks, Angela Davis, as well as comments by Donna Haraway and Chela Sandoval.

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada no evento “Fazendo e Desfazendo Gênero”, da ECA-USP, em setembro de 2025. Agradeço os comentários de Gean Oliveira Gonçalves, Manuel Fabrício e Cicélia Pincer Batista. Agradeço também ao incentivo de Douglas Barros para formular estas ideias como um texto.

Key words: crossroads, intersectionality, identity, struggle, feminisms.

I. Encruzilhada

Encruzilhada. Leda Maria Martins escreve sobre a encruzilhada:

Base de pensamento e ação, a encruzilhada, agente tradutório e operador de princípios estruturantes do pensamento negro, é cartografia basilar para a constituição epistemológica balizada pelos saberes africanos e afrodiaspóricos. [...]

Da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências [...]. (Martins, 2021, p. 51).

Encruzilhada é lugar radial, de intersecções, mas também de desvios. Encruzilhada, para Leda Maria Martins (2021, p. 50), é *conceito e operação semiótica* e aponta para a concepção filosófica de culturas africanas e afro-brasileiras indicando um lugar de intermediações. Encruzilhada é *conceito, pensamento*, mas é também *ação*.

Já há algum tempo venho propondo substituímos a palavra – e o conceito – de “interseccionalidade” por “encruzilhada”. Primeiro, em razão da própria palavra: “encruzilhada” é uma palavra bem brasileira, com raízes em nossa cultura “amefricana” (para me apropriar da sugestão de Lélia Gonzalez, 2020), enquanto “interseccionalidade” é uma palavra pouco intuitiva.

Segundo o Dicionário Houaiss, “interseção” define-se como: “1. Encontro de duas linhas ou de dois planos que se cortam; cruzamento. [...] 3. mat.: operação pela qual se obtém o conjunto formado pelos elementos comuns a dois conjuntos” (Houaiss & Villar, 2001, p. 1637). A primeira acepção é datada de 1678, mas, parece-me, que muitas vezes a interseccionalidade é pensada a partir da segunda acepção que estou considerando na citação: há o grupo de mulheres, há o grupo racializado, há o grupo dos despossuídos etc. Ou, como sugere a feminista argentina María Lugones, gênero, raça e classe são pensados como categorias e tais categorias são pensadas de maneira binária: homem/mulher, branco/negro, burguês/proletário. Qual é o problema desta forma de explicar as coisas? Como afirma Lugones (2020, p. 80, nota 3), “a separação

categorial é a separação de categorias que são inseparáveis”. Quando se separa categorias inseparáveis, como se costuma interpretar a interseccionalidade, perde-se de vista a mulher negra, denuncia Lugones, pois a categoria de gênero tem a mulher como a vítima de opressão, a categoria de raça tem o homem negro como vítima modelo da opressão... Então, ao interseccionarmos os conjuntos constituídos por um grupo que sofre a opressão da raça e pelo grupo que sofre a opressão de gênero, perdemos de vista justamente a mulher negra, aquela que, nas palavras de Angela Davis, quando se movimenta, movimenta a sociedade inteira.²

Donna Haraway, feminista, branca do norte global e de origem católica, como ela mesma gosta de se definir, ou de *se situar*, em seu famoso *Manifesto ciborgue*, recupera o pensamento da *chicana* Chela Sandoval para propor a luta política feminista por coalizão, “afinidade, não identidade” (Haraway, 2023, p. 271). Sandoval propõe a identidade “mulheres de cor” como uma identidade pós-moderna e totalmente *política*, oriunda de uma “consciência opositiva”. Esse modelo teria nascido da habilidade de pessoas “que tiveram pertencimento estável nas categorias sociais de raça, sexo ou classe rejeitado” (Haraway, 2023, p. 271). A definição do grupo “mulheres de cor” não traz um critério essencial, é uma identidade política de quem se apropria conscientemente da negação, do não-lugar.

Por exemplo, uma *chicana* ou uma mulher negra americana não consegue falar nem como mulher, nem como pessoa negra, nem como uma *chicana*. Desse modo, ela está no ponto mais baixo de uma cascata de identidades negativas, deixada de fora até mesmo de categorias autorais oprimidas privilegiadas chamadas de “mulheres e negros” que reivindicavam importantes mudanças. A categoria “mulher” negava todas as mulheres não brancas; “negro” negava todas as pessoas não negras, assim como todas as mulheres negras. (Haraway, 2023, p. 271-272).

² “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”, a frase, impactante, foi proferida por Angela Davis em conferência na Universidade Federal da Bahia – UFBA, em 25 de julho de 2017. Sobre isso, ver por exemplo, https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html (consultado em 20 de abr. de 2026).

Se pensamos que há conjuntos distintos de opressões diferentes – racismo, sexismo, etarismo, classismo – ou apagamos a mulher negra e a *chicana*, como afirma Sandoval, ou diremos que, no caso da mulher negra, ela estaria no conjunto formado pelas opressões de raça e gênero, a mulher branca tem em comum com a mulher negra a opressão de gênero, mas não seria atingida pela opressão de raça... Estamos separando “opressões” ou “categorias” que são inseparáveis! Ochy Curiel, feminista afro-dominicana, se pergunta:

“o que a proposta da interseccionalidade faz?”, e responde: “Como seu nome indica, intersecciona. Então o problema da interseccionalidade é que, por meio dela, primeiro se assume que as identidades se constroem de maneira autônoma, quer dizer, que minha condição de mulher está separada de minha condição de negra e que minha condição de negra também está separada de minha condição de lésbica. E de classe. Esse é o primeiro problema. E que há um momento em que, como as autopistas, isso se intersecciona.” (Curiel, 2017, p. 116).

O ponto que quero levantar: é preciso misturar as pautas, misturar-se com a diferença, abraçar essa diferença, emaranhar-se e entender que as lutas se tornam mais fortes quando acontece esse emaranhado, essa *encruzilhada* de questões – e agora estou usando a palavra *encruzilhada* para questionar isso que se convencionou chamar de *interseccionalidade*. Esse questionamento leva em conta as críticas ao conceito liberal de *interseccionalidade* cunhado pela feminista Kimberlé Crenshaw no âmbito jurídico, críticas feitas por feministas decoloniais da América Latina, como María Lugones (2020, p. 54) e Ochy Curiel (2020, p.132), mas também por feministas do norte global, como Haraway e Sandoval, que, embora não façam referência direta ao conceito “interseccionalidade”, estão buscando uma possibilidade de construção de uma unidade política de luta anticolonialista (cf. Haraway, 2023, p. 272).

A minha tese é: é preciso cruzar, misturar, reunir, mergulhar, emaranhar as lutas – e não as opressões!

Mas voltemos ao Dicionário Houaiss, agora para refletir sobre a palavra *encruzilhada*:

Encruzilhada define-se como: 1. Lugar onde se cruzam ruas, estradas, caminhos; cruzamento, encruzada; 2. Rasteira que, semelhante ao corta capim, se torna completa quando o pé do agressor aplica um calço no adversário; sinônimos: ambívio, atravessamento, [...] junção, reunião... (Houaiss & Villar, 2001, p.1139).

E se pensássemos a potência trazida pela confluência presente na ideia de “encruzilhada”, em lugar de pensar a intersecção de sistemas de opressão que se cruzam, mas podem não se cruzar?

Inspiro-me também no livro de Douglas Barros, *O que é identitarismo?*. O afeto que a leitura desse livro despertou em mim foi o de encontro na revolta: o inimigo é um só! Precisamos unir as lutas, não as dissipar! Esse é o ponto. A quem serve a noção liberal de “interseccionalidade”? Posso ser afetada de maneiras diferentes, então não me importo com as lutas que supostamente não me atingem?! Ora, a questão é que essas opressões, separadas em categorias, atingem-nos a todas/es/os – e ninguém vê isso hoje, em que há uma agência do neoliberalismo e o marxismo perdeu a enorme força argumentativa – teórica e prática – que um dia já teve e que, por exemplo, dividiu o mundo em dois no período da Guerra Fria; foi apontado como “justificativa” das ditaduras latino-americanas financiadas pela potência capitalista dos EUA para acabar com o perigo comunista; levou jovens militantes a lutarem, com seriedade, pelo fim das ditaduras e pelo fim do capitalismo, por sociedades mais justas etc...

O que o livro de Douglas Barros denuncia é a impossibilidade de enxergarmos que estamos todos no mesmo barco. Impossibilidade, é claro, criada pela “Matrix”: a gestão neoliberal da “identidade” ou a “construção imaginária de comunidades excludentes entre si” (Barros, 2024, p. 30) que implica uma “guerra civil latente” de todos contra todos, “que aos poucos toma o tecido social” (idem *ibidem*).

Douglas cita a escritora Scholastique Mukasonga, do livro *Baratas* (sobre o genocídio dos tutsis em 1994), como a causa ocasional de seu livro: “Talvez a hipótese de um genocídio perpetrado por negros contra negros seja o alerta mais radical de quão assustadora é a identidade fechada em si mesma” (Barros, 2024, p. 30). Fascismos e fundamentalismos encontram aí seu solo. Eis por que é preciso pensar e

explicar a origem (política, histórica, conceitual) do “identitarismo” – que desde a abertura do livro é diferenciado e afastado da noção de identidade.

Na terceira e última parte do livro, Douglas Barros vai alinhar os temas que trabalhou nas duas partes anteriores: mostra de maneira muito interessante como a ideia de modernidade (e as feministas decoloniais concordariam tranquilamente com ele) ocultava na verdade “o desejo colonial e narcísico de que o mundo viesse a ser tão branco quanto a Europa.” (Barros, 2024, p. 141).

Se Lélia Gonzalez coloca a cultura e a sociedade brasileiras no divã para mostrar a neurose cultural de um racismo por denegação que não reconhece que o pretuguês é nossa língua e a cultura amefricana é o que nos define profundamente, Douglas Barros, seguindo nessa linha subversiva de Lélia Gonzalez, mas respondendo ao colonizador, coloca a Europa no divã para mostrar como a operação identitária empreendida pela Europa sobre populações não europeias pode ser explicada por esse desejo narcísico.

A Europa se autointitula como o universal e como algo a-histórico. A construção dessa identidade europeia levou ao sacrifício de indígenas e africanos: “O delírio na construção do identitarismo europeu, a violência contra a alteridade, [...] jamais foi superado e retorna com fervor em todas as crises do capital.” (Barros, 2024, p. 143).

Segundo Douglas Barros (2024, p.143),

os impérios europeus, no afã de produzir a ideia de *diferença* como inferioridade para a ultraexploração colonial, fizeram com que o indivíduo racializado e a mulher fossem entendidos como a humanidade em estado de potência que deveria ser conduzida à plena humanidade por seus supostos mestres no caminho do desenvolvimento efetivo.

Ora, as “identidades” raciais e de gênero nasceriam desse projeto de ultraexploração colonial. Vale a pena seguir com elas e nas estradas da interseccionalidade? É claro que os assim chamados, por Douglas Barros, de “identitarizados” passaram a lutar pela cidadania. Justíssimo! O problema é quando não se percebe as lutas como encruzilhada e acredita-se, como quer o colonizador, que há pautas identitárias separadas que, eventualmente, podem se combinar. O problema

é quando se isola as opressões de sua causa comum – o risco é o de uma guerra de todos contra todos.

As palavras, as ideias e suas ironias... como afirma Douglas Barros (2024, p.179): “A história das ideias, contudo, tem suas ironias: a expressão ‘política identitária’ partiu de um grupo de militantes negras e lésbicas que tinham como horizonte o socialismo revolucionário, o Coletivo Combahee River.”

O Coletivo Combahee River foi uma organização negra feminista de Boston, que atuou entre 1974 e 1980. Este nome é uma referência à ação de Harriet Tubman, que em 1863, libertou 750 pessoas escravizadas perto do Rio Combahee, na Carolina do Sul. O coletivo escreveu o *Manifesto do Coletivo Combahee River*, documento fundamental na história do feminismo negro contemporâneo e do desenvolvimento dos conceitos de identidade. Identidade que era uma construção positiva e tinha uma abertura questionadora: “Temos o direito como pessoas que não são apenas mulheres, não são unicamente negras, não são apenas lésbicas, não são apenas da classe trabalhadora.” – afirma Barbara Smith (2017, p. 59-60 apud Haider, Asad, 2024, p. 40), fundadora do coletivo, em um depoimento – “pessoas que incorporam todas essas identidades”, diz Barbara. No *Manifesto*, no coletivo, se afirma a *simultaneidade* das identidades: “achamos difícil a separação de raça, classe e opressão sexual, porque em nossas vidas elas são em geral sentidas simultaneamente” (Coletivo Combahee River, 2019). Identidade aqui é pensada não como uma prisão identitária, mas como a construção de uma identidade múltipla, plural, que exprime positivamente as lutas de que essas pessoas fazem parte: “Se as mulheres negras fossem livres, isso significaria que todos os outros seriam livres, já que nossa liberdade exigiria a destruição de todos os sistemas de opressão.” (Coletivo Combahee River, 2019). Essa construção de uma identidade plural está mais perto do que estou entendendo por *encruzilhada de lutas* e se distancia de um identitarismo que pode estar relacionado à ideia liberal de interseccionalidade.

Pode parecer um preciosismo – com a língua, por exemplo – mas acredito que esta pequena alteração que aponta uma **encruzilhada das lutas** em lugar de uma

intersecção de opressões pode significar uma enorme mudança de perspectiva e um ganho de força efetiva – e afetiva – para lutar e para lutar junto!

Tendo resumido assim meu argumento, voltemos alguns passos no caminho, para entender a construção da ideia de “interseccionalidade” no contexto jurídico. Vejamos o que afirma Kimberlé Crenshaw.

II. Interseccionalidade – de sistemas de opressão

O termo “interseccionalidade” foi cunhado em 1989 por Kimberlé Crenshaw, no artigo “Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics” [“Desmarginalizando a intersecção entre raça e sexo: uma crítica feminista negra à doutrina antidiscriminação, à teoria feminista e à política antirracista”]. O diagnóstico da jurista neste artigo é que mulheres negras são marginalizadas na teoria feminista e na política antirracista e que não basta tentar incluir as mulheres negras em estruturas já existentes que não comportam a multidimensionalidade da experiência das mulheres negras, mas é preciso entender a interação entre raça e gênero (Crenshaw, 1989, p. 139-140).

A intenção de Crenshaw, como ela evidencia em artigo posterior, é chamar atenção para as “várias formas pelas quais o gênero intersecta-se com uma gama de outras identidades e ao modo pelo qual essas intersecções contribuem para a vulnerabilidade particular de diferentes grupos de mulheres” (Crenshaw, 2002, p. 174). Em outras palavras, a jurista quer evitar que grupos vulneráveis de mulheres fiquem invisíveis às leis e a determinadas políticas públicas. Por isso, ela propõe criar um protocolo para a identificação dessas vulnerabilidades ou dessas diferentes formas de opressão, “um protocolo que pode ser usado na identificação de situações em que a discriminação de gênero é ampliada pela ou combinada com a discriminação racial, ou vice-versa.” (Crenshaw, 2002, p. 174). Para tanto, Crenshaw identifica dois problemas principais, que ela nomeia “superinclusão” e “subinclusão”. No primeiro caso, da superinclusão, “um problema ou condição imposta de forma específica ou desproporcional a um subgrupo de mulheres é simplesmente definido como um

problema de mulheres.” (Crenshaw, 2002, p. 174). No segundo caso, a subinclusão, “um subconjunto de mulheres subordinadas enfrenta um problema, em parte por serem mulheres, mas isso não é percebido como um problema de gênero, porque não faz parte da experiência das mulheres de grupos dominantes” (Crenshaw, 2002, p. 175) ou da experiência de homens.

A interseccionalidade se refere, portanto, à “associação de sistemas múltiplos de subordinação” (Crenshaw, 2002, p. 177). Gostaria de chamar atenção para as formulações empregadas por Crenshaw para descrever a interseccionalidade: vulnerabilidade de mulheres, subgrupo de mulheres, discriminação de gênero *ampliada por* ou *combinada com* discriminação racial. Ou ainda, em trechos que não citei: “discriminação composta”, “mescla de opressões” (Crenshaw, 2002, p. 179). O que essas expressões indicam é que se trata de discriminações distintas que podem ou não se combinar. A jurista é ainda mais explícita quando afirma que usa a metáfora da intersecção em uma analogia com avenidas:

os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. [...] Essas vias são por vezes definidas como excludentes [...]. Na verdade tais sistemas frequentemente se sobrepõem e se cruzam. (Crenshaw, 2002, p. 177).

Gostaria de notar aqui o “frequentemente” – é para questionar isso que escrevo. Mas não apenas. Antes de explicar, lembremos que a socióloga Patrícia Hill Collins, um dos principais nomes do feminismo negro estadunidense, adota a noção de “interseccionalidade” de Crenshaw e a entende como “relações interseccionais de poder” (Collins & Bilge, 2021, p. 16) ou um “sistema de *opressão* interligado” (Collins apud Akotirene, 2019, p. 21 – *itálico meu*).

Pelo conceito de interseccionalidade se entende, portanto, que sistemas de opressão – racismo, sexismo, classismo, colonialismo... – *podem* se combinar, e *algumas pessoas podem* estar sujeitas a um cruzamento de opressões. Segundo Carla Akotirene (2019, p. 72), o conceito permitiu que a conferência Mundial de Durban, em 2001, reunisse especialistas em torno de compromissos estabelecidos pelas Nações

Unidas de acordo com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos e com a Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres*. Então precisamos reconhecer que a proposta de Crenshaw para a elaboração de um protocolo para tornar visíveis discriminações que passavam despercebidas (porque eram mescladas com outras) teve resultados exitosos. Mas meu questionamento é: por que afirmar que há opressões que *podem ou não* ser combinadas e há pessoas que *podem* estar sujeitas a uma mescla de opressões mas outras não.

Segundo Patrícia Hill Collins a “interseccionalidade” de Crenshaw deve ser remetida historicamente ao *Manifesto do Coletivo Combahee River*, que, todavia, usava ideia de *simultaneidade*, vale notar, simultaneidade de identidades. Todas as quais tinham *direitos* de reconhecimento.

Com efeito, o movimento liderado por mulheres negras sempre contestou a ideia de que “mulher” fosse uma categoria homogênea. A experiência de mulheres brancas da classe média não poderia servir como uma representação precisa do movimento feminista como um todo, era preciso reconhecer que as formas de opressão vividas por mulheres brancas de classe média eram diferentes das que eram experimentadas pelas mulheres negras. Mas essa experiência diversa precisa necessariamente levar a identitarismos (no sentido criticado por Douglas Barros)? bell hooks afirma que: “a luta para acabar com o racismo e a luta para acabar com o sexismo estão naturalmente entrelaçadas e fazê-las separadas era negar uma verdade básica da nossa existência, que a raça e o sexo são ambos faces imutáveis da identidade humana” (hooks, 2019, p. 35). Frisemos: as *lutas* – contra o racismo e contra o sexismo – estão *entrelaçadas*.

Angela Davis que, sem usar a expressão “interseccionalidade” publicou *Mulheres, raça e classe* em 1981, afirma que vê suas obras “como um reflexo não de uma análise individual, e sim de uma percepção, no interior de movimentos e coletivos, de que não é possível separar as questões de raça das questões de classe e das questões de gênero.” (Davis, 2018, p. 33). Sua crítica ao uso desse termo é o fato de que a ideia tem uma longa história, mas, me parece, a criação da palavra

“interseccionalidade” por Crenshaw caiu nas graças do discurso liberal porque retira, do conceito, a força das lutas populares:

por trás desse conceito de interseccionalidade há uma valiosa história de luta. Uma história de diálogos entre ativistas no interior de movimentos, entre intelectuais da academia e entre esses dois setores. Menciono essa genealogia que leva a sério as produções epistemológicas de pessoas cujo trabalho principal é organizar movimentos radicais porque considero importante evitar que o termo “interseccionalidade” apague histórias cruciais de ativismo. (Davis, 2018, p. 33-34).

Davis quer chamar a atenção para a força das *lutas* – não para as opressões! As questões “não estavam separadas em nosso corpo e também não estão separadas em termos de luta.” (Davis, 2018, p. 34). As identidades múltiplas ou simultâneas do Coletivo Combahee River ecoam aqui novamente. Davis chama atenção, porém, para a Third World Women’s Alliance [Aliança das Mulheres do Terceiro Mundo] que fala da tripla ameaça: racismo, sexismo e imperialismo, “o imperialismo refletia uma consciência internacional das questões de classe” (Davis, 2018, p. 33) – e não à toa está ausente nas análises de Crenshaw. Segundo Angela Davis, muitas formulações de intelectuais tentaram reunir essas questões apontadas pela Aliança das Mulheres do Terceiro Mundo. Ela cita seu próprio livro, cita o livro organizado por Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga, *Esta ponte chamada minhas costas*, as obras de bell hooks, de Michele Wallace e a antologia *Todas as mulheres são brancas, todos os negros são homens, mas algumas de nós somos corajosas: estudos sobre as mulheres negras*. Eu acrescento a essa lista, os ensaios da brasileira Lélia Gonzalez, que muito dialogou com Angela Davis – “leiam Lélia Gonzalez!” disse Davis em sua fala mais recente no Brasil, e a primeira em São Paulo, no Parque do Ibirapuera, para uma multidão de 15 mil pessoas, em 2019.

Leiamos Lélia Gonzalez! Antes, porém, quero notar que, se “interseccionalidade” é um termo consagrado, como sugerem Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge, e a despeito da equivocidade do termo devemos usá-lo por estar sendo amplamente empregado por diversos atores sociais (cf. Collins & Bilge, 2021, p. 16), o

uso que está sendo feito é sempre para destacar a interligação de sistemas de opressão. Para além do problema de imaginar que esses sistemas de opressão podem não estar ligados ou podem ou não se combinar em relação a algum indivíduo, o problema que vejo no termo é o fato de colocar como protagonistas as opressões que vivemos, a violência que sofremos. Por isso, sugiro a ideia de encruzilhada de lutas. E volto a Leda Maria Martins: “Da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências [...]” (Martins, 2021, p. 51).

III. Nas encruzilhadas da América Ladina de Lélia Gonzalez

Leiamos Lélia Gonzalez! E não pelo imperativo da frase de Angela Davis, mas porque se estamos situados, no tempo e no espaço, se nos relacionamos com tudo e com todos a partir de um *situs*, uma situação – inspirando-nos nos termos do filósofo seiscentista Leibniz –, então é a partir daqui que precisamos falar.

Filósofa brasileira e figura fundamental do movimento negro e do feminismo negro brasileiros, Lélia Gonzalez afirmou, em 1981 em entrevista ao jornal feminista pioneiro *Mulherio*, que “o movimento feminista tem suas raízes históricas mergulhadas na classe média branca, o que significa muito maiores possibilidades de acesso e de sucesso em termos educacionais, profissionais, financeiros, de prestígio, etc.” (Gonzalez, 1981, p. 8-9, apud Ratts & Rios, 2010, p. 104). Era isso que dificultava o feminismo hegemônico de perceber disparidades de classe e raça no grupo composto por pessoas percebidas como mulheres.

Lélia conta que, quando começou a participar, em 1985, do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (vinculado ao Ministério da Justiça, do primeiro governo pós-ditadura civil-militar), percebeu que o movimento negro se mostrava mais avançado em suas reivindicações do que o movimento feminista:

Eu me recordo que, de repente, chegou uma mulher dizendo assim: olha, o movimento negro está se reunindo por uma questão incrível, a questão de crime inafiançável com relação à questão racial, a gente tem que trazer isso para nós. [...] e eu verificava uma anterioridade

do movimento negro na colocação de uma série de questões para o movimento feminista, que, por sua vez, passou para o movimento homossexual e, de repente, você constata isso a partir de uma experiência concreta. (Gonzalez, 1991, n.p., apud Ratts & Rios, 2010, p. 108).

Lélia critica o movimento feminista brasileiro por não enxergar as disparidades sociais entre as mulheres e reproduzir a opressão da mulher negra, mas não sai da luta e passa a figurar como uma voz importante ali, reconhecendo que há contribuições fundamentais na discussão feminista:

Ao centralizar suas análises em termos de uma concepção do capitalismo patriarcal (o patriarcado capitalista) evidenciam as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de crucial importância para o encaminhamento de nossa luta como movimento. Ao demonstrar, por exemplo, o caráter público do mundo privado, desencadeou todo um debate público, em que surgiu o debate de questões totalmente novas – sexualidade, violência, direitos reprodutivos etc. – que se revelaram articuladas às relações de dominação/submissão. (Gonzalez, 1988, p. 134 apud Ratts & Rios, 2010, p. 111).

Lélia Gonzalez sabia que era preciso emaranhar as lutas. Era isso que estava dizendo na década de 1980. E quando ela, militante feminista que critica o movimento por não pensar as questões de classe e raça, militante negra que critica o movimento por não pensar a questão feminista, vira militante político-partidária, também vai criticar as esquerdas por não enxergarem a questão de raça.

Eu gostaria de colocar aqui que eu pertencço ao Movimento Negro Unificado, que estamos numa batalha violenta no sentido de conquistar um espaço para o negro na realidade brasileira, e o que eu tenho percebido é uma tentativa por parte das esquerdas em geral de reduzir a questão do negro a uma questão meramente econômico-social. [...] As correntes progressistas, elas minimizam da forma mais incrível as nossas reivindicações. (Gonzalez in Pereira e Hollanda, 1979, p. 204-205).

Depois de se candidatar a deputada federal pelo PT do Rio em 1982, Lélia Gonzalez deixa o partido (esclarecendo que a divergência era com o PT do Rio e não de

outros lugares do Brasil, como São Paulo) e concorre, em 1986, a deputada estadual pelo PDT com uma campanha avançadíssima para época, trazendo as questões do movimento homossexual, como a parceria de Herbert Daniel (ex-guerrilheiro e militante homossexual), do movimento negro e do movimento feminista.

Emaranhando todas essas lutas, trabalhando sempre na encruzilhada de raça, classe e gênero, Lélia Gonzalez atuou dentro e fora da academia deixando claro que, se as pessoas negras no Brasil tinham sido colocadas na lata de lixo da história, era preciso subverter isso e denunciar a neurose cultural da sociedade brasileira:

Eu gostaria de colocar uma coisa: minoria a gente não é, tá? A cultura brasileira é uma cultura negra por excelência, até o português que falamos aqui é diferente do português de Portugal. Nosso português não é português é “pretuguês” (Gonzalez in Pereira e Hollanda, 1979, p. 205-206).

Lélia leva o pretuguês para academia – foi professora universitária até o fim de sua vida, dava aulas na Pontifícia Universidade Católica – PUC do Rio de Janeiro. Em seus ensaios escreve muitas vezes em “pretuguês”, porque quer ser uma autora lida, acessível e dizer de onde veio, situar-se para então emaranhar-se.

Assim, sem separar as esferas, nesse emaranhado das lutas, Lélia Gonzalez afirma que há uma história não escrita no Brasil, e colocando a sociedade brasileira no divã da psicanálise lacaniana (ela ajudou a fundar o Círculo Lacaniano do Rio de Janeiro), Lélia Gonzalez mostra como a sociedade brasileira recalca o racismo. Aqui, o conceito cunhado por Marilena Chauí, de “duplo nó” é empregado por Lélia Gonzalez para mostrar que a sociedade brasileira afirma e nega o racismo simultaneamente, ou, em outras palavras, nega na linguagem, mas afirma em suas práticas cotidianas. A história oficial é uma história da consciência, a história não escrita, é uma história da memória, que aparece pelas mancadas do discurso da consciência: “a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí das duas, também chamado de dialética.” (Gonzalez, 2020b, p. 79). Lélia escreve em pretuguês não apenas para jornais ou revistas, não apenas em entrevistas, mas em ensaios acadêmicos. Ela nos diz

que se “nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira” (Gonzalez, 2020b, p. 77), então “o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados [...], que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.” (Gonzalez, 2020b, p. 77-78).

Lélia Gonzalez está mais viva do que nunca, ao contrário do que ouvi recentemente; Lélia não morreu. A reflexão sobre o “pretuguês” como língua que é base de nossa cultura, cultura que não pode ser dita latina, mas ladina – note-se, “ladinos”, na época do Brasil colônia, eram indígenas ou negros que já apresentavam certo grau de aculturação, e hoje se diz de pessoa que tem inteligência, vivacidade de espírito, astúcia, de quem é esperto – está completamente presente nas reflexões contemporâneas contra o colonialismo, inclusive na Filosofia.

O pretuguês é a assunção da fala, da palavra de quem foi silenciado por séculos no nosso país: mulheres, pessoas negras, minorias de todos os tipos – ora, nada mais atual do que isso. Lélia Gonzalez tem um discurso contra o colonialismo, não apenas da Europa, mas também dos Estados Unidos: ela critica inclusive o fato dos estadunidenses se autodenominarem americanos e pergunta: “e nós somos, o que somos, asiáticos?” (Gonzalez, 2020, p. 134), mostrando como os E.U.A. se colocam como colonizadores; e até mesmo o movimento negro estadunidense, quando nomeia as pessoas negras “afro-american”, relacionando a negritude diretamente à África e apagando séculos de uma história de luta que moldou uma cultura importante, é alvo de críticas de Lélia Gonzalez. Ela sugere para todos os povos das Américas a palavra América, que une, em vez de separar, pessoas de todo o continente, pessoas negras e indígenas.

Mais que isso: Lélia, visionária, sabia que era preciso emaranhar as lutas e não separar as pautas caindo na armadilha do identitarismo – que quase nada tem a ver com a identidade propriamente, já que o identitarismo é a cristalização de uma figura identitária que não tem empatia por outras lutas e pelo outro, de modo geral (cf. Barros, 2024). Quando afirma a categoria político-cultural de amefricanidade, Lélia

Gonzalez está ao mesmo tempo propondo a mistura das pautas e a união das pessoas que lutam contra o colonialismo e contra as opressões de raça, classe, gênero.

Lélia Gonzalez está mais viva do que nunca!

Referências

AKOTIRENE, Carla, *Interseccionalidade*. Col. Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.

ALVES, Alê, “Angela Davis: ‘Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela’”, *El País*, Salvador – 27 JUL 2017. https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html.

(consultado em 20/04/2026)

BARROS, Douglas, *O que é identitarismo?* São Paulo: Boitempo, 2024.

COLLINS, Patricia Hill & BILGE, Sirma, *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLETIVO COMBAHEE RIVER, *Manifesto do Coletivo Combahee River/ The Combahee River Collective Statement*, tradução de Stefania Pereira e Letícia Simões Gomes, PLURAL, Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 26.1, 2019, p. 197-207 – <https://revistas.usp.br/plural/article/view/159864/154434>. (consultado em 25/9/25).

CRENSHAW, Kimberlé, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8. Available at: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>. (consultado em 24/9/25)

_____, “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos a gênero”, *Estudos feministas*, ano 10, 1º semestre de 2002.

CURIEL, Ochy in TEIXEIRA, Analba Brazão; SILVA, Ariana Mara da; FIGUEIREDO, Ângela, “Um diálogo decolonial na colonial cidade de Cachoeira/BA. Entrevista com Ochy Curiel”, *Cadernos de Gênero e Diversidade*, Vol 03, N. 04 – Out. – Dez., 2017 – 106 –120. <https://doi.org/10.9771/cgd.v3i4.24674>.

<https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/24674/15431>.

(consultado em 25/9/25)

_____, “Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial” in Holanda, Heloísa Buarque de, *Pensamento feminista hoje. Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020

DAVIS, Angela, *A liberdade é uma luta constante*, São Paulo: Boitempo, 2018.

GONZALEZ, Lélia, “A categoria político-cultural de amefricanidade”, *Por um feminismo afro-latino-americano*, organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b.

HAIDER, Asad, *Armadilha da identidade*, São Paulo: Editora Veneta, 2024.

HARAWAY, Donna, “Um manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX”, *A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres*. Tradução Rodrigo Gonçalves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023.

HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HOOKS, bell, *E eu não sou uma mulher?* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

LUGONES, Maria, “Colonialidade e gênero” in Hollanda, Heloísa Buarque de, *Pensamento feminista hoje. Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MARTINS, Leda Maria, *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PEREIRA, Carlos Alberto M.; HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Patrulhas ideológicas*, São Paulo: Brasiliense, 1979.

RATTS, Alex & RIOS, Flávia, *Lélia Gonzalez*. Col. Retratos do Brasil Negro. São Paulo: Selo Negro, 2010.