

AMEFRICANIDADE COMO CATEGORIA POLÍTICA, EPISTÊMICA E ESTÉTICA

AMEFRICANIDAD COMO CATEGORÍA POLÍTICA, EPISTÉMICA Y ESTÉTICA

AMEFRICANITY AS A POLITICAL, EPISTEMIC AND AESTHETIC CATEGORY



Celso FRANCISCO DO Ó¹
e-mail: celso.francisco@unesp.br



Douglas Manoel Antonio de Abreu Pestana dos SANTOS²
e-mail: douglas.pestana@unifesp.br

Como referenciar este artigo:

Francisco do Ó, C., & Santos, D. M. A. A. P. (2026). Amefricanidade como categoria política, epistêmica e estética. *Revista on line de Política e Gestão Educacional*, 30, e026091. <https://doi.org/10.22633/rpge.v30i00.20963>



| Submetido em: 19/02/2026
| Revisões requeridas em: 20/04/2026
| Aprovado em: 19/06/2026
| Publicado em: 14/08/2026

Editor: Prof. Dr. Sebastião de Souza Lemes

Editor Adjunto Executivo: Prof. Dr. José Anderson Santos Cruz

¹ Universidade Estadual Paulista (Unesp), São Paulo – São Paulo (SP) – Brasil. Pesquisador graduado em Ciências Sociais e Pedagogia. Especialista em História, Sociedade e Cultura (PUC-SP). Professor de Sociologia e membro do Núcleo de Estudos Ampliados em Educação (NEAME).

² Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), São Paulo – São Paulo (SP) – Brasil. Pesquisador graduado em Pedagogia com ênfase em inclusão e diversidade. Licenciado em Letras (Língua e Literatura Inglesa). Especialista em Tecnologias Educacionais pela Universidade de São Paulo (USP). Sócio Pesquisador da Sociedade Brasileira para o progresso Ciência (SBPC) desde 2020.

RESUMO: Este artigo analisa a Amefricanidade como categoria política, epistêmica e estética a partir da obra de Lélia Gonzalez. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa qualitativa, teórico-bibliográfica e interpretativa. A investigação fundamenta-se na análise conceitual da produção intelectual de Gonzalez, em diálogo com debates sobre colonialidade do poder, geopolítica do conhecimento, racismo, branqueamento, mestiçagem e mito da democracia racial. Destaca-se a linguagem como campo de disputa, especialmente por meio da noção de *pretuguês*, bem como o reconhecimento de práticas artísticas, religiosas e literárias como arquivos vivos da diáspora. Conclui-se que a Amefricanidade permanece atual como chave analítica para interpretar desigualdades, resistências e produções culturais no Sul Global.

PALAVRAS-CHAVE: Amefricanidade. Colonialidade do poder. Epistemologias do Sul. Feminismo negro. Estética amefricana.

RESUMEN: Este artículo analiza la Amefricanidad como categoría política, epistémica y estética a partir de la obra de Lélia Gonzalez. Metodológicamente, se trata de una investigación cualitativa, teórico-bibliográfica e interpretativa. La investigación se fundamenta en el análisis conceptual de la producción intelectual de Gonzalez, en diálogo con debates sobre colonialidad del poder, geopolítica del conocimiento, racismo, blanqueamiento, mestizaje y mito de la democracia racial. Se destaca el lenguaje como campo de disputa, especialmente por medio de la noción de *pretuguês*, así como el reconocimiento de prácticas artísticas, religiosas y literarias como archivos vivos de la diáspora. Se concluye que la Amefricanidad permanece vigente como clave analítica para interpretar desigualdades, resistencias y producciones culturales en el Sur Global.

PALABRAS CLAVE: Amefricanidad. Colonialidad del poder. Epistemologías del Sur. Feminismo negro. Estética amefricana.

ABSTRACT: This article analyzes Amefricanity as a political, epistemic, and aesthetic category based on the work of Lélia Gonzalez. Methodologically, it is a qualitative, theoretical-bibliographic, and interpretative study. The investigation is grounded in the conceptual analysis of Gonzalez's intellectual production, in dialogue with debates on the colonality of power, the geopolitics of knowledge, racism, whitening, mestizaje, and the myth of racial democracy. Language is highlighted as a field of dispute, especially through the notion of *pretuguês*, as well as the recognition of artistic, religious, and literary practices as living archives of the diaspora. It is concluded that Amefricanity remains relevant as an analytical key for interpreting inequalities, resistances, and cultural productions in the Global South.

KEYWORDS: Amefricanity. Coloniality of power. Epistemologies of the South. Black feminism. African aesthetics.

INTRODUÇÃO

O conceito de *Amefricanidade*, elaborado por Lélia Gonzalez a partir da década de 1980, constitui uma das formulações mais densas e consequentes do pensamento negro latino-americano, tanto para a crítica das epistemologias eurocentradas quanto para a reconfiguração das categorias analíticas que orientam as reflexões sobre raça, gênero, cultura e política nas Américas (Gonzalez, 1988). Ao propor essa noção, Gonzalez não apenas denuncia os limites conceituais do termo *América Latina*, cuja matriz semântica privilegia a herança colonial europeia e apaga sistematicamente a presença negra e indígena, como também desloca o eixo interpretativo da história continental para a experiência diaspórica e colonial comum às populações afrodescendentes e aos ameríndios, povos indígenas originários das Américas.

Trata-se de um movimento teórico e político que rompe com a lógica de importação acrítica de categorias produzidas no Norte Global e afirma a necessidade de pensar a realidade amefricana a partir de seus próprios processos históricos, linguísticos e culturais.

Nesse sentido, a *Amefricanidade* não opera como simples identidade cultural, mas como uma categoria analítica que evidencia as continuidades da colonialidade, os mecanismos de branqueamento das narrativas nacionais e as formas pelas quais o racismo estrutura tanto o imaginário social quanto a produção de conhecimento nas sociedades americanas (Gonzalez, 1988). Lélia Gonzalez formulou o termo *Amefricanidade* nos anos 1980 como resposta crítica às limitações das categorias coloniais e eurocêntricas que dominavam a explicação das sociedades nas Américas. Ela observou que conceitos como *América Latina* reproduziam uma narrativa que apagava a centralidade histórica, cultural e política das populações africanas e indígenas no continente (Gonzalez, 1988). A *Amefricanidade* emerge como categoria político-cultural que realinha o entendimento identitário e analítico, colocando a experiência da diáspora africana e suas articulações com povos originários no centro da explicação social e histórica das Américas. O objetivo era criar uma perspectiva que articulasse solidariedade e reconhecimento entre sujeitos negros e ameríndios das Américas, e não apenas dentro dos limites nacionais, deslocando o foco da identidade autorizada pelo colonizador para uma identidade construída a partir das experiências da diáspora e da resistência colonial (Gonzalez, 1988).

Essa formulação interfere de maneira emblemática nos debates do Sul Global por diversas razões. Primeiro, porque propõe um deslocamento epistemológico que desafia as hierarquias do saber herdadas do Norte Global, colocando no centro da produção teórica os sujeitos historicamente marginalizados pelo colonialismo, racismo e imperialismo. Ao valorizar

saberes afrodescendentes e indígenas como fontes legítimas de conhecimento, a *Amefricanidade* contribui para a descolonização do conhecimento e para a construção de epistemologias que rompem com as categorias hegemônicas importadas do centro imperial (Gonzalez, 1988).

Enquanto categoria política, epistêmica e cultural, a *Amefricanidade* estimula práticas de resistência que articulam lutas antirracistas, feministas e de reconhecimento das identidades historicamente subalternizadas no continente americano. Essa articulação permite compreender que raça, gênero, classe, cultura e território não operam de forma isolada, mas se entrecruzam na produção das desigualdades e nas formas de contestação social. Tal perspectiva torna-se especialmente relevante no Sul Global, entendido não apenas como localização geográfica, mas como campo histórico marcado pela experiência colonial, pela exploração econômica, pela racialização dos corpos e pela deslegitimação de saberes não eurocentrados. Nesse contexto, a colonialidade do poder manifesta-se em formas persistentes de racismo estrutural, desigualdade social, apagamento cultural e produção de subjetividades subordinadas. Ao colocar em diálogo experiências negras, indígenas, diaspóricas e populares das Américas, a *Amefricanidade* oferece uma lente analítica para compreender a permanência da colonialidade nas instituições, nos discursos e nas práticas sociais, ao mesmo tempo que evidencia as possibilidades de sua contestação a partir das resistências, memórias, linguagens e saberes produzidos pelas populações oprimidas (Gonzalez, 1988).

Nessa direção, ao questionar a primazia de narrativas nacionais e epistemologias dominantes, a *Amefricanidade* inspira projetos teóricos e políticos que buscam reconfigurar o Sul Global como espaço de produção de conhecimento e de práticas políticas emancipatórias, desafiando a centralidade epistemológica do Norte e promovendo trocas intelectuais e políticas mais horizontais das populações do Sul.

Este artigo discute a *Amefricanidade* como categoria política, epistêmica e estética, sustentando o argumento de que a proposta de Gonzalez atua de maneira articulada nesses três planos. No plano político, a *Amefricanidade* constitui uma crítica direta à colonialidade do poder e às narrativas nacionais que produzem apagamentos sistemáticos das populações negras e indígenas, questionando a universalidade dos projetos modernos de nação e cidadania. No plano epistêmico, trata-se de uma inflexão radical no lugar de enunciação do conhecimento, que tensiona o cânone acadêmico e reivindica a legitimidade dos saberes produzidos por mulheres negras, povos indígenas e sujeitos historicamente subalternizados, antecipando debates centrais do pensamento decolonial latino-americano e do feminismo negro.

Já no plano estético-cultural, a *Amefricanidade* permite compreender práticas linguísticas, corporais, religiosas e artísticas como formas de elaboração simbólica da experiência colonial e diaspórica, tornando visíveis cosmologias e modos de existência que foram historicamente marginalizados. Ao longo do texto, estabelece-se um diálogo crítico com autoras e autores do campo decolonial, do feminismo negro e de produções contemporâneas que retomam e atualizam a *Amefricanidade* como chave analítica fundamental para pensar as disputas por reconhecimento, produção de saber e existência plena nas Américas.

FORMULAÇÕES DA AMEFRICANIDADE A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DE LÉLIA GONZALEZ

Lélia Gonzalez formula a noção de *Amefricanidade* a partir de um duplo movimento crítico que atravessa de modo consistente sua produção intelectual. De um lado, desenvolve uma crítica imanente ao mito da democracia racial brasileira, evidenciando suas funções ideológicas na naturalização das desigualdades raciais, de gênero e de classe, bem como na construção de uma imagem conciliatória da nação que encobre a violência estrutural do racismo (Gonzalez, 1983). De outro, recusa a universalização das experiências norte-atlânticas como parâmetro teórico para interpretar as formações sociais do Sul Global, problematizando a centralidade de modelos analíticos que elegem as trajetórias europeias e estadunidenses como norma explicativa.

Nesse deslocamento, Gonzalez situa o Brasil em um mapa ampliado das relações coloniais que estruturam as Américas, aproximando as experiências negras e indígenas brasileiras das caribenhas, latino-americanas e norte-americanas, sem, contudo, suprimir suas especificidades históricas, linguísticas e culturais. Essa operação teórica possibilita compreender o racismo brasileiro não como exceção ou anomalia, mas como expressão de uma matriz colonial comum, atravessada por processos diferenciados de dominação, mestiçagem forçada, silenciamento e resistência, articulando raça, gênero e classe como dimensões indissociáveis da experiência social amefricana.

A *Amefricanidade*, nesse sentido, nomeia a experiência histórico-cultural de sujeitos afrodescendentes e ameríndios nas Américas como processo relacional e em permanente disputa, marcado simultaneamente pela violência colonial, pelas estratégias de resistência e pelas práticas contínuas de reinvenção da vida social (Gonzalez, 1988). Longe de operar como identidade essencializada ou homogênea, a categoria enfatiza a centralidade da diáspora africana na constituição do continente, a permanência da colonialidade como estrutura de poder,

saber e subjetividade, e a agência política, cultural e simbólica de sujeitos negros e indígenas na produção de linguagem, religiosidade, estética e formas de organização coletiva.

Ao deslocar o termo América Latina para Améfrica Ladina ou *Amefricanidade*, Gonzalez (1988) explicita o caráter racista e patriarcal inscrito no próprio vocábulo latino, historicamente associado às elites brancas herdeiras da colonização ibérica, e propõe um princípio alternativo de nomeação fundado nos sujeitos que foram sistematicamente produzidos como outros da modernidade colonial. Trata-se, portanto, de um gesto profundamente político e epistêmico, pois nomear o continente desde seus sujeitos racializados significa disputar os regimes de verdade que sustentam a produção do conhecimento, reorientar o lugar de enunciação e afirmar o Sul Global como espaço legítimo de elaboração teórica, crítica social e imaginação política.

Amefricanidade e colonialidade do poder

A proposta de *Amefricanidade* dialoga fortemente com formulações posteriores em torno da colonialidade do poder, tal como desenvolvida por Aníbal Quijano (2000) e aprofundada por autores como Walter Dignolo e Catherine Walsh (2018). A colonialidade do poder designa a forma como a matriz colonial fundada na classificação racial, na expropriação de trabalho, terra e corpos e na hierarquização epistêmica permanece operante para além do fim formal dos impérios coloniais.

Gonzalez, ao insistir na atualidade da escravidão em suas reconfigurações contemporâneas, antecipa debates que hoje atravessam os estudos sobre colonialidade, racialização e capitalismo periférico. Para a autora, a abolição formal não significou a dissolução das estruturas escravistas, mas sua rearticulação sob novas formas institucionais, simbólicas e discursivas, profundamente enraizadas na sociedade brasileira. O racismo, nesse contexto, opera menos pela afirmação explícita da hierarquia racial e mais pela via da negação sistemática de sua existência, sustentada pela ideologia da mestiçagem e pelo mito da democracia racial.

Essa operação produz uma forma específica de colonialidade que naturaliza a posição subalterna de negros e indígenas nas estruturas de classe, na divisão sexual e racial do trabalho, na segregação socioespacial das cidades e nos regimes de validação do conhecimento. Ao serem historicamente situados como força de trabalho descartável, corpos hipersexualizados ou expressões folclorizadas da cultura nacional, esses sujeitos são sistematicamente excluídos da condição de produtores legítimos de saber e de história. É nesse cenário que a *Amefricanidade*

emerge como um contraconceito, isto é, como uma categoria que não apenas descreve uma experiência histórica, mas intervém politicamente no campo das representações, desestabilizando os mecanismos que tentam fixar corpos negros e indígenas em posições ontologicamente inferiores e reafirmando sua condição de sujeitos históricos, políticos e epistêmicos (Gonzalez, 1983).

Essa dimensão contra hegemônica da *Amefricanidade* torna-se particularmente evidente na análise que Gonzalez (1988) realiza do português falado no Brasil como uma língua profundamente amefricanizada. Ao evidenciar a presença de africanismos lexicais, de estruturas sintáticas, de ritmos, entonações e marcas semânticas oriundas das línguas africanas e indígenas, a autora desloca a compreensão da língua de um registro normativo para um campo histórico e político (Gonzalez, 1988). A língua, nesse sentido, deixa de ser concebida como herança pura da colonização europeia e passa a ser entendida como produto de processos violentos de dominação, mas também de resistência, recriação e invenção cotidiana por parte dos povos escravizados e originários.

Ao inscrever essas marcas no próprio tecido linguístico da sociedade brasileira, Gonzalez questiona frontalmente a ideia de uma cultura nacional homogênea, branca e europeizada, revelando que aquilo que se apresenta como universal e neutro é, na verdade, atravessado por conflitos coloniais e disputas de poder. A *Amefricanidade*, portanto, não apenas reorienta a leitura da cultura e da linguagem, mas expõe o caráter político da produção simbólica, afirmando que falar, nomear e significar o mundo a partir de referências negras e indígenas constitui um gesto radical de enfrentamento à colonialidade e de afirmação de outras racionalidades possíveis no Sul Global.

A *Amefricanidade* e a *colonialidade do poder* se entrelaçam conceitualmente porque ambas fornecem lentes críticas para compreender como as estruturas coloniais continuam a moldar sociedades, conhecimento e subjetividades no Sul Global, especialmente nas Américas.

A *colonialidade do poder*, conceito central na tradição decolonial avançada por Aníbal Quijano (2000), descreve como os efeitos do colonialismo europeu não desapareceram com a independência formal dos estados coloniais, mas persistem como estruturas de poder que organizam hierarquias raciais, sociais, econômicas e epistemológicas nas sociedades contemporâneas. Segundo essa perspectiva, as ordens sociais modernas continuam a implicar uma divisão racial do trabalho, classificações hierárquicas que valorizam determinados grupos e conhecimentos em detrimento de outros e uma economia global estruturada pela divisão internacional do trabalho herdada do colonialismo setecentista e oitocentista (Quijano, 2000).

Lélia Gonzalez, ao formular a *Amefricanidade*, aproxima-se diretamente dessa crítica à colonialidade. Sua proposta surge como uma resposta política e epistêmica aos modos pelos quais a colonialidade do poder opera para invisibilizar e marginalizar as populações negras e indígenas nas Américas. Ao deslocar conceitos como América Latina para categorias como *Améfrica Ladina*, Gonzalez expõe a colonialidade presente nas próprias nomeações geográficas e culturais que naturalizam uma história eurocêntrica e branca e apagam as contribuições e centralidades negras e ameríndias na formação do continente. Ao enfatizar a experiência diaspórica, a resistência cultural e a agência desses sujeitos, a *Amefricanidade* convoca uma reorientação do centro de enunciação do conhecimento, questionando a hegemonia epistemológica do Norte Global e revelando como a colonialidade do poder continua a produzir exclusões e hierarquias.

Nesse sentido, a *Amefricanidade* não apenas coincide com a crítica à colonialidade do poder, mas a articula como um *contraconceito* que evidencia a necessidade de reconhecer outras matrizes de saber e existência fora dos parâmetros eurocêntricos. Enquanto a colonialidade do poder descreve as continuidades das formas coloniais de dominação, inclusive no campo do saber, a *Amefricanidade* propõe efeitos práticos e teóricos para desestabilizar essas hierarquias, valorizando práticas culturais, linguísticas e políticas produzidas por populações historicamente subalternizadas e reivindicando sua presença como produtoras legítimas de teoria e cultura.

A *Amefricanidade* é inseparável do lugar de fala de Gonzalez como mulher negra, migrante interna, intelectual e militante. Ela critica a importação acrítica de feminismos euro-norte-americanos que não dão conta das especificidades da experiência de mulheres negras latino-americanas, marcadas pela intersecção entre racismo, sexismo e exploração de classe (Gonzalez, 1988). Ao fazê-lo, aproxima-se de formulações como a interseccionalidade (Crenshaw, 1991), mas deslocando o eixo geopolítico da discussão.

Enquanto a interseccionalidade nasce do contexto jurídico e político afro-estadunidense, a *Amefricanidade* se ancora na história de escravização, colonização e mestiçagem das Américas, articulando a experiência de mulheres negras brasileiras com caribenhas, andinas, centro-americanas, entre outras. A “mulher *amefricana*” é, ao mesmo tempo, trabalhadora doméstica urbana, camponesa, favelada, líder religiosa de matriz africana, intelectual e artista, encarnando múltiplas formas de fazer política e produzir conhecimento (Collins, 2000; Gonzalez, 1988).

Diferentemente de epistemologias abstratas ou pretensamente universalizantes, a *Amefricanidade* afirma um lugar de enunciação rigorosamente situado, constituído no

entrecruzamento da colonialidade do poder, do racismo estrutural e das práticas históricas de resistência produzidas no espaço atlântico das Américas. Trata-se de uma perspectiva epistêmica que desloca o eixo da razão moderna eurocêntrica ao reinscrever o conhecimento como prática relacional, histórica e eticamente comprometida com a vida coletiva. Nesse horizonte, a comunalidade emerge como princípio estruturante do saber, na medida em que o conhecimento deixa de ser concebido como produto da cognição individual isolada e passa a ser compreendido como construção coletiva, ancorada na memória social, na experiência compartilhada e na dinâmica comunitária.

Tal concepção implica reconhecer a oralidade, a tradição e o testemunho como formas legítimas de validação epistemológica, desafiando os critérios restritivos de cientificidade herdados da modernidade ocidental. Articulada a essa dimensão, a ancestralidade assume estatuto ontológico e epistêmico, não se limitando a uma referência simbólica ou cultural, mas operando como fundamento de continuidade histórica, orientação ética e transmissão de saberes. Ao reconhecer os ancestrais como sujeitos epistêmicos, a Amefricanidade rompe com a linearidade temporal moderna e institui uma temporalidade espiralada, na qual passado, presente e futuro se interpenetram de forma dinâmica, configurando modos específicos de compreender o mundo, a história e a própria produção do conhecimento. Nesse mesmo movimento, a corporeidade afirma-se como categoria epistêmica central, uma vez que o corpo negro, historicamente subalternizado e violentado, torna-se lugar legítimo de inscrição do saber, da memória e da resistência, evidenciando que conhecer envolve sentir, viver e experienciar o mundo a partir de marcas corporais, afetivas e territoriais.

Outra categoria decisiva é a oralidade, compreendida não como ausência ou insuficiência da escrita, mas como racionalidade própria, dotada de complexidade interna, coerência lógica e potência explicativa. No campo da *Amefricanidade*, a oralidade organiza narrativas, transmite valores, sistematiza saberes e produz teoria, ainda que tenha sido reiteradamente deslegitimada pelos cânones acadêmicos ocidentais. Associada a ela, a espiritualidade configura-se como dimensão indissociável do conhecimento, recusando a separação moderna entre materialidade e transcendência, entre ética e cosmologia, entre razão e emoção. Essa integração sustenta a categoria da relacionalidade, segundo a qual o conhecimento se constitui nas relações entre sujeitos, comunidades, natureza, território e mundo espiritual, deslocando a lógica colonial do domínio para uma ética do cuidado, da reciprocidade e da responsabilidade coletiva. Por fim, a resistência epistemológica expressa a capacidade histórica dos saberes amefricanos de sobreviverem, se reinventarem e produzirem

crítica diante do epistemicídio promovido pelo colonialismo e por suas continuidades contemporâneas.

Nesse sentido, a *Amefricanidade* consolida-se como um campo epistêmico crítico-transformador, não orientado pela mera inclusão no cânone dominante, mas pela reconfiguração profunda dos próprios critérios de validade do saber, em diálogo com propostas de justiça cognitiva como as formuladas por Boaventura de Sousa Santos (2007) e comprometido com a construção de uma ecologia de saberes enraizada nas experiências amefricanas.

Essa perspectiva inspira e é retomada por autoras brasileiras posteriores, como Sueli Carneiro (2005), que discute o epistemicídio e a marginalização sistemática de saberes negros na universidade, e Djamila Ribeiro (2017), ao desenvolver a noção de lugar de fala. Em todos esses casos, há um fio comum: deslocar o centro da produção teórica para sujeitos historicamente relegados ao silêncio, problematizando a universalidade de perspectivas brancas e eurocentradas.

AMEFRICANIDADE COMO CATEGORIA EPISTÊMICA

Compreender a *Amefricanidade* como categoria epistêmica implica reconhecê-la como um deslocamento radical no modo de produção, validação e circulação do conhecimento nas ciências humanas e sociais. Formulada por Lélia Gonzalez (1988), essa categoria não se limita a nomear uma experiência histórica ou identitária, mas opera como um princípio crítico que questiona os fundamentos eurocentrados da epistemologia moderna. Ao evidenciar que os saberes hegemônicos foram historicamente produzidos a partir de um ponto de vista branco, masculino e colonial, a *Amefricanidade* propõe uma reorientação do lugar de enunciação, tomando como centrais as experiências históricas, culturais e políticas de sujeitos afrodescendentes e indígenas nas Américas (Gonzalez, 1988).

Nesse sentido, a categoria atua como uma crítica imanente à pretensão de universalidade das teorias produzidas no Norte Global, revelando seu caráter situado e suas limitações para interpretar realidades marcadas pela colonialidade, pela diáspora africana e pelo genocídio indígena. A *Amefricanidade*, portanto, institui uma epistemologia que parte do Sul Global não como objeto de estudo, mas como lugar legítimo de produção teórica, tensionando o cânone e ampliando os horizontes do pensamento crítico.

Enquanto categoria epistêmica, a *Amefricanidade* também explicita que o conhecimento é inseparável das relações de poder e das disputas simbólicas que estruturam a sociedade. Ao

valorizar práticas culturais, linguísticas, religiosas e estéticas produzidas por populações historicamente subalternizadas, Gonzalez (1988) demonstra que esses campos não são apenas expressões culturais, mas verdadeiros sistemas de produção de sentido e de interpretação do mundo. Tal perspectiva antecipa debates que seriam posteriormente sistematizados pelas epistemologias do Sul e pelo pensamento decolonial, ao afirmar que raça, gênero e colonialidade não são temas periféricos, mas eixos estruturantes da produção do saber.

A *Amefricanidade*, assim, transforma o próprio estatuto do conhecimento ao reivindicar que narrativas, memórias, linguagens e cosmologias negras e indígenas sejam reconhecidas como formas legítimas de teoria social. Trata-se de uma intervenção epistemológica que desestabiliza hierarquias históricas do saber, reinscreve sujeitos racializados como produtores de conhecimento e contribui para a construção de uma racionalidade plural, situada e crítica, capaz de enfrentar os efeitos persistentes da colonialidade no campo acadêmico e social (Gonzalez, 1988).

Tomar a *Amefricanidade* como categoria epistêmica implica questionar o próprio cânone das ciências humanas e sociais. Gonzalez (1988) denuncia a forma como a academia brasileira e latino-americana reproduz padrões de colonialidade ao privilegiar teorias produzidas na Europa e nos Estados Unidos, relegando autores negros e indígenas a objetos de estudo, não a produtores de teoria. A proposta de Amefricanidade sugere uma inversão: ler o mundo a partir das margens, ver as Américas desde sua face negra e indígena.

Isso se articula com a crítica decolonial à ‘geopolítica do conhecimento’, que mostra como a modernidade ocidental construiu uma divisão entre centros de enunciação (Europa, depois Estados Unidos) e periferias concebidas como fontes de dados, não de teoria (Mignolo & Walsh, 2018). A *Amefricanidade*, nesse quadro, é uma estratégia para inscrever as Américas negras no mapa da teoria, produzindo conceitos, narrativas e imagens que não cabem nas categorias consolidadas.

Nesse sentido, pensar a escola, a cidade, o Estado, o trabalho, a família ou a cultura política a partir da *Amefricanidade* exige reconfigurar categorias como ‘cidadania’, ‘modernidade’, ‘nação’ e ‘desenvolvimento’. Ao invés de imaginar o percurso histórico como caminho de atraso a progresso (europeu), a *Amefricanidade* permite perceber outras temporalidades, práticas comunitárias e formas de organização social que escapam ao modelo liberal-burguês (Quijano, 2000; Santos, 2007).

Outro aspecto central da proposta gonzaleana é sua dimensão estética. Gonzalez (1988) chama atenção para o modo como corpo, linguagem, religião e arte constituem espaços

privilegiados de expressão da *Amefricanidade*. A cultura negra e indígena, frequentemente domesticada como folclore ou ‘tradição popular’, é, na verdade, campo de elaboração de uma contraestética, que questiona o ideal branco ocidental de beleza, racionalidade e ordem (Gonzalez, 1988).

O próprio uso da linguagem por Lélia Gonzalez constitui um gesto teórico e político que materializa, no plano da escrita, a estética amefricana que ela mesma defende. A incorporação de termos como *pretuguês*, os jogos semânticos e críticos com *América Ladina* e a opção por uma escrita ensaística atravessada por humor, ironia e rigor conceitual tensionam deliberadamente as fronteiras entre ensaio acadêmico, militância intelectual e produção teórica. Essa escolha estilística não é acessória, mas parte constitutiva de sua proposta epistemológica, pois desestabiliza a norma culta como regime exclusivo de legitimidade do saber e afirma a linguagem como território de disputa política e simbólica.

Gonzalez mobiliza a língua como espaço de insurgência, expondo as marcas da colonialidade inscritas no português brasileiro e, simultaneamente, revelando as potências criativas oriundas das matrizes africanas e indígenas. Em diálogo com Frantz Fanon (2008), a autora explicita como o corpo negro é produzido como alvo privilegiado da violência simbólica, mas também como lugar de elaboração subjetiva, resistência e reinvenção, no qual linguagem, memória e experiência se articulam de modo indissociável (Gonzalez, 1983).

No campo estético-cultural, a *Amefricanidade* se manifesta como um arquivo vivo das memórias da diáspora, articulando experiências de dor, sobrevivência, criação e alegria que atravessam a música, a literatura, as artes visuais e as religiões de matriz africana. Esse horizonte estético recusa as dicotomias modernas entre corpo e espírito, razão e emoção, natureza e cultura, propondo cosmologias nas quais o sensível, o simbólico e o político se entrelaçam de forma constitutiva (Hall, 2003).

ATUALIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DA AMEFRICANIDADE

As atualizações contemporâneas da *Amefricanidade* evidenciam a vitalidade do conceito formulado por Lélia Gonzalez e sua capacidade de dialogar com problemáticas atuais do Sul Global. Longe de permanecer circunscrita ao contexto intelectual dos anos 1980, a *Amefricanidade* tem sido retomada como chave analítica para compreender novas formas de racialização, produção de subjetividades e disputas epistêmicas em contextos marcados pela

intensificação do neoliberalismo, da plataformização da vida social e da circulação transnacional de narrativas negras.

Pesquisas recentes demonstram como a categoria permite analisar a emergência de vozes negras nas mídias digitais, compreendendo esses espaços como territórios de disputa simbólica, memória e produção de conhecimento situado (Rodrigues; Josiowicz, 2025).

Essa leitura pode ser ampliada pelo pensamento de Silvia Rivera Cusicanqui (2012), especialmente quando a autora critica os discursos de descolonização que permanecem presos à lógica acadêmica e institucional do próprio colonialismo. Para Rivera Cusicanqui (2012), a descolonização não pode ser reduzida a um enunciado teórico, pois exige práticas concretas capazes de romper com a reprodução das hierarquias coloniais. Sua noção de *ch'ixi* contribui para pensar identidades e saberes marcados pela coexistência de diferenças, tensões e contradições que não se dissolvem em uma síntese harmonizadora. Essa perspectiva dialoga com Gonzalez porque ambas recusam a pureza identitária e a universalidade abstrata do pensamento moderno-colonial, afirmando formas de existência produzidas nas margens da colonialidade.

No plano epistêmico e estético, Rivera Cusicanqui (2015) também contribui ao propor a *sociologia da imagem* como prática de conhecimento descolonizadora. A imagem, a memória visual, os gestos, os tecidos, os corpos e as marcas materiais da história passam a ser compreendidos como arquivos vivos de resistência. Essa formulação permite aprofundar a dimensão estética da *Amefricanidade*, pois, em Gonzalez (1988), a linguagem, o corpo, a música, a oralidade, a religiosidade e as culturas populares também funcionam como modos de conhecimento e contestação da ordem colonial (Cardoso, 2014).

A contribuição de Célia Xakriabá (2018) amplia esse debate ao afirmar o território como fundamento da produção de conhecimento indígena. Em *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá* (2018), a autora demonstra que a educação indígena não pode ser compreendida apenas a partir da escola formal, pois se organiza em torno da memória, da oralidade, da coletividade, do corpo e da relação com a terra. Essa perspectiva dialoga diretamente com a *Amefricanidade*, pois evidencia que os povos indígenas não são objetos de estudo da história colonial, mas sujeitos produtores de teoria, pedagogia e política. O corpo-território, nesse sentido, torna-se uma categoria central para compreender epistemologias que não separam conhecimento, ancestralidade, natureza e luta coletiva.

Sandra Benítes (2015, 2020), por sua vez, aprofunda essa articulação ao situar a educação Guarani no campo da palavra, da espiritualidade e do modo próprio de existência. Ao

discutir o *nhe'ẽ*, o *teko* e a educação tradicional Guarani, Benítes (2015, 2020) mostra que a formação da pessoa não se reduz à escolarização, mas envolve sonho, oralidade, memória, território e transmissão intergeracional dos saberes. Sua crítica à escola colonial aproxima-se da crítica de Gonzalez à norma branca da língua e da cultura, especialmente quando se considera que o apagamento linguístico e espiritual dos povos indígenas integra o mesmo processo colonial que marginalizou as populações negras nas Américas. Desse modo, a palavra Guarani, assim como o *pretuguês* em Gonzalez, pode ser compreendida como campo de disputa política, epistêmica e estética.

Em Lélia Gonzalez (1988), ela denuncia a colonialidade racial e cultural da América Latina. Em Rivera Cusicanqui (2012), encontra ressonância na crítica à descolonização meramente discursiva e na valorização de formas contraditórias de existência, como o *ch'ixi*. Em Célia Xakriabá (2018), ganha densidade territorial e indígena ao afirmar o corpo-território como matriz epistemológica. Em Sandra Benítes (2015, 2020), aprofunda-se pela centralidade do *nhe'ẽ*, do *teko* e da oralidade Guarani como fundamentos de uma educação não colonial. Assim, essas autoras permitem compreender a *Amefricanidade* como categoria política, por enfrentar o racismo e a colonialidade; epistêmica, por legitimar saberes negros, indígenas e territoriais; e estética, por reconhecer corpo, língua, imagem, oralidade e memória como formas de criação, pensamento e resistência.

Nos estudos decoloniais, nós sublinhamos a importância de reconhecer o caráter pioneiro do pensamento de Lélia Gonzalez e de outras intelectuais negras latino-americanas, muitas vezes marginalizadas nos relatos sobre a gênese da crítica à colonialidade (Maldonado-Torres, 2016). Ao recolocar *Amefricanidade* no centro do debate, enfatiza-se que a decolonialidade não é apenas um projeto conceitual andino ou caribenho, mas uma constelação de intervenções produzidas em vários pontos do Sul Global.

À GUIA DE UMA (IN)CONCLUSÃO

Para onde vamos? O enfrentamento da colonialidade não pode se limitar à crítica e à denúncia, mas deve se traduzir em ações concretas que reconfigurem a forma como a história é contada (Santos, 2024).

Inspirada no conceito de *Amefricanidade* elaborado por Lélia Gonzalez, esta reflexão procurou demonstrar a potência dessa categoria ao operar, de forma articulada, como crítica à colonialidade do poder, como ferramenta epistêmica de deslocamento do lugar de enunciação e como horizonte estético e político para a interpretação das experiências negras e indígenas

nas Américas. Ao propor a nomeação da *Améfrica Ladina* a partir da experiência histórica de povos racializados, Gonzalez desestabiliza narrativas que naturalizam a branquitude como sujeito universal da história e da cultura, expondo os mecanismos pelos quais o racismo e o patriarcado estruturam tanto os projetos nacionais quanto os regimes de produção do saber.

Nesse movimento, sujeitos amefricanos deixam de ocupar a posição de objetos de análise ou de folclore cultural e passam a ser reconhecidos como protagonistas na produção de linguagem, pensamento crítico e práticas políticas, reafirmando a centralidade da diáspora africana e das cosmologias indígenas na constituição do continente.

A *Amefricanidade*, portanto, não se reduz a um marcador identitário, mas configura-se como uma convocação ética, política e intelectual para repensar os modos pelos quais ensinamos, pesquisamos, narramos o passado, ocupamos o espaço urbano, organizamos a vida coletiva e projetamos futuros possíveis. Em um contexto atravessado pelo recrudescimento do racismo, pela intensificação das violências coloniais em suas expressões contemporâneas e pela precarização sistemática da vida nas Américas, retomar o pensamento de Lélia Gonzalez implica atualizar sua aposta radical em uma produção intelectual eticamente comprometida com a transformação das estruturas históricas que persistem em negar humanidade plena a sujeitos negros e indígenas.

Tal retomada não se restringe a um exercício de exegese teórica ou de reconhecimento póstumo, mas constitui um gesto político e epistêmico que recoloca a crítica ao colonialismo, ao racismo e ao patriarcado no centro da reflexão contemporânea. Ao inscrever a *Amefricanidade* como categoria analítica e como projeto político, Gonzalez desloca os marcos tradicionais do pensamento social ao evidenciar que a dominação colonial não opera apenas no plano econômico ou institucional, mas também no regime de produção de saberes, afetos e subjetividades, exigindo respostas que articulem teoria, experiência histórica e compromisso ético com a vida.

Reconhecer a atualidade de Lélia Gonzalez significa, ainda, admitir que as respostas teóricas e políticas às crises do presente não emergirão exclusivamente dos centros hegemônicos de enunciação, historicamente associados à racionalidade eurocêntrica, mas dos múltiplos territórios amefricanos de fala, memória e criação. Esses territórios, apesar de reiteradamente silenciados, subalternizados ou apropriados, continuam a produzir saberes densos, críticos e situados, capazes de reorientar o pensamento social e de expandir a imaginação política no Sul Global. Ao afirmar a centralidade dessas experiências, a *Amefricanidade* reivindica não apenas o direito à voz, mas o reconhecimento de outras

gramáticas do conhecimento, outras temporalidades e outras formas de produzir sentido, que desafiam a naturalização da violência colonial e abrem possibilidades concretas de reinvenção do comum, da justiça e da própria ideia de humanidade.

Pensar o Sul Global, suas diversas histórias, linguagens e culturas e a existência de uma grande diversidade se contrapõe à percepção de uma história única. Ao valorizar e reconhecer SABERES LOCAIS e ANCESTRAIS que continuam sendo produzidos e transmitidos mesmo em um contexto de opressão, as ações comunitárias fortalecem a particularidade de uma população em paralelo a narrativa colonizadora, e o anonimato, em alguns momentos, é a maior arma de resistência. Considerando os saberes locais, temos um olhar analítico o qual proporciona compreender por outra ótica o que é raça, gênero, classe, cultura e território. Sem realizar uma hierarquização ou sobreposição, mas considerando os diversos entrelaçamentos, esses proporcionam críticas contundentes a colonialidade e toda a opressão vivenciada por populações negras e indígenas. Pensar a partir da *América Latina* é contrapor a imposição colonizadora, racista, patriarcal e elitista produzida por uma elite branca, por isso, a *Amefricanidade* se consolida como outra forma de pensar, pois nomeia para significar e enfrentar.

REFERÊNCIAS

- Benítes, S. (2015). *Nhe'ẽ, reko porã rã: Nhemboea oexakarẽ: Fundamento da pessoa Guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): O olhar distorcido da escola* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Santa Catarina].
- Benítes, S. (2020). Educação Guarani e interculturalidade: A(s) História(s) Nhandeva e o Teko. *Caracol*, (20), 188–201. <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.i20p188-201>
- Cardoso, C. P. (2014). Amefricanizando o feminismo: O pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, 22(3), 965–986. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>
- Carneiro, S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].
- Correa Xakriabá, C. N. (2018). *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: Reativação da memória por uma educação territorializada* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da UnB. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34103>
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203900055>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, Trad.). EdUFBA.
- Gonzalez, L. (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In L. A. M. Silva (Org.), *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos* (pp. 223–244). ANPOCS.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, (92/93), 69–82.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais* (A. L. G. Resende, A. C. Escosteguy, C. Álvares, F. Rüdiger, & S. Amaral, Trans.). Editora UFMG.
- Maldonado-Torres, N. (2016). *Outline of ten theses on coloniality and decoloniality*. Frantz Fanon Foundation. <https://fondation-frantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality/>
- Mignolo, W., & Walsh, C. E. (2018). *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822371779>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In E. Lander (Org.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201–246). CLACSO.

- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Letramento.
- Rivera Cusicanqui, S. (2012). Ch'ixinakax utxiwa: A reflection on the practices and discourses of decolonization. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95–109. <https://doi.org/10.1215/00382876-1472612>
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Rodrigues, F. F. X., & Josiowicz, A. J. (2025). Da amefricanidade nos discursos literários negros: Perspectivas cartográficas em torno dos tecnodiscursos sobre Lélia Gonzalez e Carolina Maria de Jesus. *Bakhtiniana*, 20(3), e66703p. <https://doi.org/10.1590/2176-4573p66703>
- Santos, B. S. (2007). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos*, (79), 71–94. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>
- Santos, D. M. A. A. P. (2024). Contrapontos acerca da teoria decolonial: Em busca do que foi negado ao negro. *Dadolin*, 1(2), 130–146. <https://doi.org/10.62929/30078261.v1i2.22>

CRedit Author Statement

- ☐ **Reconhecimentos:** Agradecemos à Editora Ibero-Americana de Educação essa oportunidade de publicar na RPGE, por ser um periódico que fomenta debates importantes sobre educação e os mais diversos assuntos que permeiam o contexto educacional.
 - ☐ **Financiamento:** Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
 - ☐ **Conflitos de interesse:** Não há.
 - ☐ **Aprovação ética:** Não se aplica.
 - ☐ **Disponibilidade de dados e material:** Não há.
 - ☐ **Contribuições dos autores:** Ambos os autores contribuíram na construção e revisão desta obra.
-

Processamento e editoração: Editora Ibero-Americana de Educação
Revisão, formatação, normalização e tradução

