

AMEFRICANIDAD COMO CATEGORÍA POLÍTICA, EPISTÉMICA Y ESTÉTICA

AMEFRICANIDADE COMO CATEGORIA POLÍTICA, EPISTÊMICA E 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

Cómo citar este artículo:

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



| **Enviado:** 19/02/2026
| **Modificaciones solicitadas:** 20/04/2026
| **Aprobado:** 19/06/2026
| **Publicado:** 14/08/2026

Editor: Prof. Dr. Sebastião de Souza Lemes

Editor ejecutivo adjunto: Prof. Dr. José Anderson Santos Cruz

¹ Universidade Estadual Paulista (Unesp), São Paulo – São Paulo (SP) – Brasil. Investigador con títulos en Ciencias Sociales y Pedagogía. Especialista en Historia, Sociedad y Cultura (PUC-SP). Profesor de Sociología y miembro del Centro de Estudios Ampliados en Educación (NEAME).

² Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), São Paulo – São Paulo (SP) – Brasil. Investigador con título en Pedagogía con énfasis en inclusión y diversidad. Licenciado en Letras (Lengua y Literatura Inglesas). Especialista en Tecnologías Educativas por la Universidad de São Paulo (USP). Miembro investigador de la Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) desde 2020.

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.

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.

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 coloniality 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.

INTRODUCCIÓN

El concepto de *amefricanidad*, desarrollado por Lélia Gonzalez a partir de la década de 1980, constituye una de las formulaciones más densas y trascendentales del pensamiento negro latinoamericano, tanto para la crítica de las epistemologías eurocéntricas como para la reconfiguración de las categorías analíticas que guían las reflexiones sobre raza, género, cultura y política en las Américas (Gonzalez, 1988). Al proponer esta noción, Gonzalez no solo denuncia las limitaciones conceptuales del término *América Latina*, cuya matriz semántica privilegia la herencia colonial europea y borra sistemáticamente la presencia negra e indígena, sino que también desplaza el eje interpretativo de la historia continental hacia la experiencia diaspórica y colonial común a las poblaciones afrodescendientes y a los amerindios, los pueblos indígenas originarios de las Américas.

Se trata de un movimiento teórico y político que rompe con la lógica de importar acríticamente categorías producidas en el Norte Global y afirma la necesidad de pensar sobre la realidad *amef리카na* desde sus propios procesos históricos, lingüísticos y culturales.

En este sentido, la *amefricanidad* no funciona como una simple identidad cultural, sino como una categoría analítica que resalta las continuidades de la colonialidad, los mecanismos de blanqueamiento de las narrativas nacionales y las formas en que el racismo estructura tanto el imaginario social como la producción de conocimiento en las sociedades americanas (Gonzalez, 1988). Lélia Gonzalez acuñó el término *amefricanidad* en la década de 1980 como una respuesta crítica a las limitaciones de las categorías coloniales y eurocéntricas que dominaban la explicación de las sociedades en América. Observó que conceptos como *América Latina* reproducían una narrativa que borraba la centralidad histórica, cultural y política de las poblaciones africanas e indígenas en el continente (Gonzalez, 1988). La *amefricanidad* emerge como una categoría político-cultural que redefine la identidad y la comprensión analítica, situando la experiencia de la diáspora africana y sus articulaciones con los pueblos indígenas en el centro de la explicación social e histórica de América. El objetivo era crear una perspectiva que articulara la solidaridad y el reconocimiento entre los sujetos negros y amerindios en América, y no solo dentro de las fronteras nacionales, desplazando el enfoque de una identidad autorizada por el colonizador a una identidad construida a partir de las experiencias de la diáspora y la resistencia colonial (Gonzalez, 1988).

Esta formulación interviene de manera emblemática en los debates del Sur Global por varias razones. En primer lugar, porque propone un desplazamiento epistemológico que desafía las jerarquías del saber heredadas del Norte Global, situando en el centro de la producción

teórica a los sujetos históricamente marginados por el colonialismo, el racismo y el imperialismo. Al valorar el saber afrodescendiente e indígena como fuentes legítimas de conocimiento, *la amefricanidad* contribuye a la descolonización del saber y a la construcción de epistemologías que rompen con las categorías hegemónicas importadas del centro imperial (Gonzalez, 1988).

Como categoría política, epistémica y cultural, *la amefricanidad* fomenta prácticas de resistencia que articulan luchas antirracistas y feministas, así como el reconocimiento de identidades históricamente subyugadas en las Américas. Esta articulación nos permite comprender que raza, género, clase, cultura y territorio no operan de forma aislada, sino que se interrelacionan en la producción de desigualdades y formas de contestación social. Esta perspectiva cobra especial relevancia en el Sur Global, entendido no solo como una ubicación geográfica, sino como un campo histórico marcado por la experiencia colonial, la explotación económica, la racialización de los cuerpos y la deslegitimación de los saberes no eurocentrados. En este contexto, la colonialidad del poder se manifiesta en formas persistentes de racismo estructural, desigualdad social, borradura cultural y la producción de subjetividades subordinadas. Al poner en diálogo las experiencias negras, indígenas, diaspóricas y populares de las Américas, *la amefricanidad* ofrece una lente analítica para comprender la persistencia de la colonialidad en las instituciones, los discursos y las prácticas sociales, al tiempo que resalta las posibilidades de cuestionarla a través de la resistencia, las memorias, los lenguajes y el conocimiento producidos por las poblaciones oprimidas (Gonzalez, 1988).

En este sentido, al cuestionar la primacía de las narrativas nacionales y las epistemologías dominantes, *la amefricanidad* inspira proyectos teóricos y políticos que buscan reconfigurar el Sur Global como un espacio para la producción de conocimiento y prácticas políticas emancipadoras, desafiando la centralidad epistemológica del Norte y promoviendo intercambios intelectuales y políticos más horizontales entre las poblaciones del Sur.

Este artículo analiza *la amefricanidad* como una categoría política, epistémica y estética, argumentando que la propuesta de Gonzalez opera de manera articulada en estos tres niveles. En el plano político, *la amefricanidad* constituye una crítica directa a la colonialidad del poder y a las narrativas nacionales que producen borraduras sistemáticas de las poblaciones negras e indígenas, cuestionando la universalidad de los proyectos modernos de nación y ciudadanía. En el plano epistémico, representa un cambio radical en el lugar de enunciación del conocimiento, que desafía el canon académico y reivindica la legitimidad del saber producido por mujeres

negras, pueblos indígenas y sujetos históricamente subalternizados, anticipando debates centrales del pensamiento decolonial latinoamericano y del feminismo negro.

En el ámbito estético-cultural, la *amefricanidad* nos permite comprender las prácticas lingüísticas, corporales, religiosas y artísticas como formas de elaboración simbólica de la experiencia colonial y diaspórica, visibilizando cosmologías y modos de existencia históricamente marginados. A lo largo del texto, se establece un diálogo crítico con autores del campo decolonial, el feminismo negro y producciones contemporáneas que revisitan y actualizan la *amefricanidad* como clave analítica fundamental para reflexionar sobre las disputas en torno al reconocimiento, la producción de conocimiento y la plena existencia en las Américas.

FORMULACIONES DE LA AMEFRICANIDAD BASADAS EN LAS CONTRIBUCIONES DE LÉLIA GONZALEZ

Lélia Gonzalez formula la noción de *amefricanidad* desde un doble movimiento crítico que recorre consistentemente su producción intelectual. Por un lado, desarrolla una crítica inmanente del mito de la democracia racial brasileña, resaltando sus funciones ideológicas en la naturalización de las desigualdades raciales, de género y de clase, así como en la construcción de una imagen conciliadora de la nación que oculta la violencia estructural del racismo (Gonzalez, 1983). Por otro lado, rechaza la universalización de las experiencias del Atlántico Norte como parámetro teórico para interpretar las formaciones sociales del Sur Global, problematizando la centralidad de los modelos analíticos que eligen las trayectorias europeas y americanas como norma explicativa.

En este cambio de perspectiva, Gonzalez sitúa a Brasil dentro de un mapa más amplio de relaciones coloniales que estructuran las Américas, estableciendo paralelismos entre las experiencias de los brasileños negros e indígenas y las del Caribe, Latinoamérica y Norteamérica, sin por ello suprimir sus especificidades históricas, lingüísticas y culturales. Esta operación teórica permite comprender el racismo brasileño no como una excepción o anomalía, sino como una expresión de una matriz colonial común, atravesada por procesos diferenciados de dominación, mestizaje forzado, silenciamiento y resistencia, que articulan raza, género y clase como dimensiones inseparables de la experiencia social *amefricana*.

En este sentido, la *amefricanidad* designa la experiencia histórico-cultural de los sujetos afrodescendientes y amerindios en las Américas como *un* proceso relacional en permanente disputa, marcado simultáneamente por la violencia colonial, las estrategias de resistencia y las

continuas prácticas de reinención de la vida social (Gonzalez, 1988). Lejos de operar como una identidad esencializada u homogénea, la categoría enfatiza la centralidad de la diáspora africana en la constitución del continente, la permanencia de la colonialidad como estructura de poder, conocimiento y subjetividad, y la agencia política, cultural y simbólica de los sujetos negros e indígenas en la producción del lenguaje, la religiosidad, la estética y las formas de organización colectiva.

Al sustituir el término América Latina por *Améfrica Ladina* o *amefricanidad*, Gonzalez (1988) explicita el carácter racista y patriarcal inscrito en la propia palabra latina, históricamente asociada a las élites blancas herederas de la colonización ibérica, y propone un principio alternativo de denominación basado en los sujetos que fueron sistemáticamente contruidos como otros de la modernidad colonial. Se trata, por tanto, de un gesto profundamente político y epistémico, puesto que nombrar el continente desde la perspectiva de sus sujetos racializados implica cuestionar los regímenes de verdad que sustentan la producción de conocimiento, reorientar el lugar de enunciación y afirmar al Sur Global como un espacio legítimo para la elaboración teórica, la crítica social y la imaginación política.

Amefricanidad y colonialidad del poder

La propuesta de *amefricanidad* dialoga estrechamente con formulaciones posteriores sobre la colonialidad del poder, desarrolladas por Aníbal Quijano (2000) y exploradas con mayor profundidad por autores como Walter Dignolo y Catherine Walsh (2018). La colonialidad del poder designa la manera en que la matriz colonial, basada en la clasificación racial, la expropiación de mano de obra, tierra y cuerpos, y la jerarquización epistémica, sigue vigente más allá del fin formal de los imperios coloniales.

Gonzalez, al insistir en la relevancia de la esclavitud en sus reconfiguraciones contemporáneas, anticipa debates que ahora impregnan los estudios sobre colonialidad, racialización y capitalismo periférico. Para la autora, la abolición formal no significó la disolución de las estructuras esclavistas, sino su rearticulación bajo nuevas formas institucionales, simbólicas y discursivas, profundamente arraigadas en la sociedad brasileña. El racismo, en este contexto, opera menos a través de la afirmación explícita de la jerarquía racial y más a través de la negación sistemática de su existencia, sostenida por la ideología del mestizaje y el mito de la democracia racial.

Esta operación genera una forma específica de colonialismo que naturaliza la posición subordinada de las personas negras e indígenas dentro de las estructuras de clase, la división

sexual y racial del trabajo, la segregación socioespacial de las ciudades y los regímenes de validación del conocimiento. Al ser históricamente situados como mano de obra desechable, cuerpos hipersexualizados o expresiones folclóricas de la cultura nacional, estos sujetos son sistemáticamente excluidos de la condición de productores legítimos de conocimiento e historia. Es en este escenario donde la *amefricanidad* emerge como un contraconcepto, es decir, como una categoría que no solo describe una experiencia histórica, sino que también interviene políticamente en el campo de las representaciones, desestabilizando los mecanismos que intentan fijar los cuerpos negros e indígenas en posiciones ontológicamente inferiores y reafirmando su condición como sujetos históricos, políticos y epistémicos (Gonzalez, 1983).

Esta dimensión contrahegemónica de la *amefricanidad* se hace particularmente evidente en el análisis que hace Gonzalez (1988) del portugués hablado en Brasil como una lengua profundamente amefricanizada. Al destacar la presencia de africanismos léxicos, estructuras sintácticas, ritmos, entonaciones y marcadores semánticos provenientes de lenguas africanas e indígenas, la autora traslada la comprensión del lenguaje de un registro normativo a un ámbito histórico y político (Gonzalez, 1988). En este sentido, el lenguaje deja de concebirse como una mera herencia de la colonización europea y pasa a entenderse como producto de violentos procesos de dominación, pero también de resistencia, recreación e invención cotidiana por parte de los pueblos esclavizados e indígenas.

Al inscribir estas marcas en el tejido lingüístico mismo de la sociedad brasileña, Gonzalez cuestiona directamente la idea de una cultura nacional homogénea, blanca y europeizada, revelando que lo que se presenta como universal y neutral está, de hecho, atravesado por conflictos coloniales y luchas de poder. La *amefricanidad*, por lo tanto, no solo reorienta la lectura de la cultura y el lenguaje, sino que también expone el carácter político de la producción simbólica, afirmando que hablar, nombrar y significar el mundo desde referencias negras e indígenas constituye un gesto radical de confrontación con la colonialidad y de afirmación de otras racionalidades posibles en el Sur Global.

La *amefricanidad* y la *colonialidad del poder* están conceptualmente entrelazadas porque ambas proporcionan perspectivas fundamentales para comprender cómo las estructuras coloniales siguen dando forma a las sociedades, el conocimiento y las subjetividades en el Sur Global, especialmente en las Américas.

La *colonialidad del poder*, concepto central en la tradición decolonial propuesta por Aníbal Quijano (2000), describe cómo los efectos del colonialismo europeo no desaparecieron con la independencia formal de los estados coloniales, sino que persisten como estructuras de

poder que organizan jerarquías raciales, sociales, económicas y epistemológicas en las sociedades contemporáneas. Según esta perspectiva, los órdenes sociales modernos siguen implicando una división racial del trabajo, clasificaciones jerárquicas que valoran ciertos grupos y conocimientos por encima de otros, y una economía global estructurada por la división internacional del trabajo heredada del colonialismo de los siglos XVIII y XIX (Quijano, 2000).

Lélia Gonzalez, al formular la *amefricanidad*, aborda directamente esta crítica de la colonialidad. Su propuesta surge como una respuesta política y epistémica a las formas en que la colonialidad del poder opera para invisibilizar y marginar a las poblaciones negras e indígenas en las Américas. Al sustituir conceptos como América Latina por categorías como *América Latina*, Gonzalez expone la colonialidad presente en las mismas designaciones geográficas y culturales que naturalizan una historia eurocéntrica y blanca, borrando las contribuciones y la centralidad de los pueblos negros y amerindios en la formación del continente. Al enfatizar la experiencia diaspórica, la resistencia cultural y la agencia de estos sujetos, la *amefricanidad* exige una reorientación del centro de enunciación del conocimiento, cuestionando la hegemonía epistemológica del Norte Global y revelando cómo la colonialidad del poder continúa produciendo exclusiones y jerarquías.

En este sentido, la *amefricanidad* no solo coincide con la crítica de la colonialidad del poder, sino que la articula como un *contraconcepto* que subraya la necesidad de reconocer otras matrices de conocimiento y existencia fuera de los parámetros eurocéntricos. Mientras que la colonialidad del poder describe las continuidades de las formas coloniales de dominación, incluso en el ámbito del conocimiento, la *amefricanidad* propone efectos prácticos y teóricos para desestabilizar estas jerarquías, valorando las prácticas culturales, lingüísticas y políticas producidas por poblaciones históricamente subyugadas y reivindicando su presencia como productoras legítimas de teoría y cultura.

La *amefricanidad* es inseparable del lugar de enunciación de Gonzalez como mujer negra, migrante interna, intelectual y activista. Critica la importación acrítica de feminismos euro-norte-americanos que no tienen en cuenta las particularidades de la experiencia de las mujeres negras latinoamericanas, marcada por la intersección del racismo, el sexismo y la explotación de clase (Gonzalez, 1988). Al hacerlo, aborda formulaciones como la interseccionalidad (Crenshaw, 1991), pero desplaza el eje geopolítico del debate.

Si bien la interseccionalidad surge del contexto legal y político afroamericano, la *amefricanidad* se fundamenta en la historia de la esclavitud, la colonización y el mestizaje en las Américas, articulando la experiencia de las mujeres negras brasileñas con la de mujeres

caribeñas, andinas, centroamericanas y de otras procedencias. La “*mujer amefricana*” es simultáneamente trabajadora doméstica urbana, campesina, habitante de una favela, líder de religiones de matriz africana, intelectual y artista, encarnando múltiples formas de hacer política y producir conocimiento (Collins, 2000; Gonzalez, 1988).

A diferencia de las epistemologías abstractas o supuestamente universalizadoras, la *amefricanidad* afirma un lugar de enunciación rigurosamente situado, constituido en la intersección de la colonialidad del poder, el racismo estructural y las prácticas históricas de resistencia producidas en el espacio atlántico de las Américas. Se trata de una perspectiva epistémica que desplaza el eje de la razón eurocéntrica moderna al reinscribir el conocimiento como una práctica relacional, histórica y éticamente comprometida con la vida colectiva. Dentro de este horizonte, la comunalidad emerge como un principio estructurador del conocimiento, en la medida en que este deja de concebirse como producto de la cognición individual aislada para ser entendido como una construcción colectiva, anclada en la memoria social, la experiencia compartida y la dinámica comunitaria.

Esta concepción implica reconocer la oralidad, la tradición y el testimonio como formas legítimas de validación epistemológica, desafiando los criterios restrictivos de la cientificidad heredados de la modernidad occidental. Articulada con esta dimensión, la ascendencia adquiere un estatus ontológico y epistémico, no limitado a una referencia simbólica o cultural, sino que opera como fundamento de continuidad histórica, orientación ética y transmisión del conocimiento. Al reconocer a los ancestros como sujetos epistémicos, la *amefricanidad* rompe con la linealidad temporal moderna y establece una temporalidad en espiral, en la que pasado, presente y futuro se interpenetran dinámicamente, configurando formas específicas de comprender el mundo, la historia y la propia producción del conocimiento. En este mismo movimiento, la corporalidad se afirma como una categoría epistémica central, ya que el cuerpo negro, históricamente subyugado y violado, se convierte en un lugar legítimo para la inscripción del conocimiento, la memoria y la resistencia, demostrando que conocer implica sentir, vivir y experimentar el mundo desde marcadores corporales, afectivos y territoriales.

Otra categoría crucial es la oralidad, entendida no como la ausencia o insuficiencia de la escritura, sino como su propia racionalidad, dotada de complejidad interna, coherencia lógica y poder explicativo. En el ámbito de la *amefricanidad*, la oralidad organiza narrativas, transmite valores, sistematiza el conocimiento y produce teoría, a pesar de haber sido repetidamente deslegitimada por los cánones académicos occidentales. Asociada a ella, la espiritualidad se configura como una dimensión inseparable del conocimiento, rechazando la separación

moderna entre materialidad y trascendencia, entre ética y cosmología, entre razón y emoción. Esta integración sustenta la categoría de relacionalidad, según la cual el conocimiento se constituye en las relaciones entre sujetos, comunidades, naturaleza, territorio y el mundo espiritual, desplazando la lógica colonial de dominación hacia una ética del cuidado, la reciprocidad y la responsabilidad colectiva. Finalmente, la resistencia epistemológica expresa la capacidad histórica del conocimiento *amefricano* para sobrevivir, reinventarse y producir crítica frente al epistemicidio promovido por el colonialismo y sus continuidades contemporáneas.

En este sentido, la *amefricanidad* se consolida como un campo epistémico crítico-transformador, no guiado por la mera inclusión en el canon dominante, sino por la profunda reconfiguración de los propios criterios de validez del conocimiento, en diálogo con propuestas de justicia cognitiva como las formuladas por Boaventura de Sousa Santos (2007) y comprometidas con la construcción de una ecología de saberes arraigados en las experiencias *amefricanas*.

Esta perspectiva inspira y es retomada por autores brasileños posteriores, como Sueli Carneiro (2005), quien analiza el epistemicidio y la marginación sistemática del conocimiento negro en las universidades, y Djamila Ribeiro (2017), al desarrollar la noción de lugar de enunciación. En todos estos casos, existe un hilo conductor: desplazar el centro de la producción teórica hacia sujetos históricamente relegados al silencio, problematizando la universalidad de las perspectivas blancas y eurocéntricas.

LA AMEFRICANIDAD COMO CATEGORÍA EPISTÉMICA

Comprender la *amefricanidad* como categoría epistémica implica reconocerla como un cambio radical en el modo de producción, validación y circulación del conocimiento en las ciencias humanas y sociales. Formulada por Lélia Gonzalez (1988), esta categoría no se limita a nombrar una experiencia histórica o identitaria, sino que opera como un principio crítico que cuestiona los fundamentos eurocéntricos de la epistemología moderna. Al destacar que el conocimiento hegemónico se ha producido históricamente desde una perspectiva blanca, masculina y colonial, la *amefricanidad* propone una reorientación del lugar de enunciación, tomando como centrales las experiencias históricas, culturales y políticas de los sujetos afrodescendientes e indígenas en las Américas (Gonzalez, 1988).

En este sentido, la categoría actúa como una crítica inmanente a la pretensión de universalidad de las teorías producidas en el Norte Global, revelando su carácter situado y sus limitaciones para interpretar realidades marcadas por la colonialidad, la diáspora africana y el genocidio indígena. La *amefricanidad*, por lo tanto, establece una epistemología que parte del Sur Global no como objeto de estudio, sino como un espacio legítimo de producción teórica, desafiando el canon y ampliando los horizontes del pensamiento crítico.

Como categoría epistémica, la *amefricanidad* también explicita que el conocimiento es inseparable de las relaciones de poder y las disputas simbólicas que estructuran la sociedad. Al valorar las prácticas culturales, lingüísticas, religiosas y estéticas producidas por poblaciones históricamente subyugadas, Gonzalez (1988) demuestra que estos campos no son meras expresiones culturales, sino verdaderos sistemas de producción de significado e interpretación del mundo. Esta perspectiva anticipa debates que posteriormente serían sistematizados por las epistemologías del Sur y el pensamiento decolonial, al afirmar que raza, género y colonialidad no son temas periféricos, sino ejes estructurantes de la producción de conocimiento.

La *amefricanidad* transforma el estatus mismo del conocimiento al reivindicar que las narrativas, memorias, *lenguas* y cosmologías negras e indígenas sean reconocidas como formas legítimas de teoría social. Se trata de una intervención epistemológica que desestabiliza las jerarquías históricas del conocimiento, reinscribe a los sujetos racializados como productores de conocimiento y contribuye a la construcción de una racionalidad plural, situada y crítica, capaz de afrontar los persistentes efectos de la colonialidad en los ámbitos académico y social (Gonzalez, 1988).

Adoptar la *amefricanidad* como categoría epistémica implica cuestionar el canon mismo de las ciencias humanas y sociales. Gonzalez (1988) denuncia la forma en que la academia brasileña y latinoamericana reproduce patrones de colonialidad al privilegiar teorías producidas en Europa y Estados Unidos, relegando a autores negros e indígenas a objetos de estudio, no a productores de teoría. La propuesta de la *amefricanidad* sugiere una inversión: leer el mundo desde los márgenes, ver las Américas desde su perspectiva negra e indígena.

Esto se relaciona con la crítica decolonial de la “geopolítica del conocimiento”, que muestra cómo la modernidad occidental construyó una división entre centros de enunciación (Europa y luego Estados Unidos) y periferias concebidas como fuentes de datos, no de teoría (Mignolo & Walsh, 2018). La *amefricanidad*, dentro de este marco, es una estrategia para inscribir a las Américas negras en el mapa de la teoría, produciendo conceptos, narrativas e imágenes que no encajan en las categorías establecidas.

En este sentido, reflexionar sobre la escuela, la ciudad, el Estado, el trabajo, la familia o la cultura política desde la perspectiva de la *amefricanidad* exige reconfigurar categorías como “ciudadanía”, “modernidad”, “nación” y “desarrollo”. En lugar de imaginar la trayectoria histórica como un camino desde el atraso hacia el progreso (europeo), la *amefricanidad* nos permite percibir otras temporalidades, prácticas comunitarias y formas de organización social que escapan al modelo liberal burgués (Quijano, 2000; Santos, 2007).

Otro aspecto central de la propuesta de Gonzalez es su dimensión estética. Gonzalez (1988) destaca cómo el cuerpo, el lenguaje, la religión y el arte constituyen espacios privilegiados para la expresión de la *amefricanidad*. La cultura negra e indígena, a menudo domesticada como folclore o “tradición popular”, es, de hecho, un campo para la elaboración de una contraestética que cuestiona el ideal occidental blanco de belleza, racionalidad y orden (Gonzalez, 1988).

El uso que Lélia Gonzalez hace del lenguaje constituye un gesto teórico y político que materializa, por escrito, la estética *amef리카na* que ella misma defiende. La incorporación de términos como *pretuguês*, los juegos semánticos y críticos con *Améfrica Ladina* y la elección de un estilo ensayístico impregnado de humor, ironía y rigor conceptual desafían deliberadamente los límites entre el ensayo académico, el activismo intelectual y la producción teórica. Esta elección estilística no es meramente accesorio, sino parte constitutiva de su propuesta epistemológica, ya que desestabiliza la lengua estándar como régimen exclusivo de legitimidad del conocimiento y afirma el lenguaje como territorio de disputa política y simbólica.

Gonzalez moviliza el lenguaje como un espacio de insurgencia, exponiendo las huellas de la colonialidad inscritas en el portugués brasileño y, simultáneamente, revelando los poderes creativos que emanan de matrices africanas e indígenas. En diálogo con Frantz Fanon (2008), la autora explica cómo el cuerpo negro se produce como blanco privilegiado de violencia simbólica, pero también como un lugar de elaboración subjetiva, resistencia y reinvención, en el que el lenguaje, la memoria y la experiencia se articulan de manera inseparable (Gonzalez, 1983).

En el ámbito estético-cultural, la *amefricanidad* se manifiesta como un archivo vivo de memorias de la diáspora, que articula experiencias de dolor, supervivencia, creación y alegría presentes en la música, la literatura, las artes visuales y las religiones de origen africano. Este horizonte estético rechaza las dicotomías modernas entre cuerpo y espíritu, razón y emoción,

naturaleza y cultura, proponiendo cosmologías en las que lo sensible, lo simbólico y lo político se entrelazan constitutivamente (Hall, 2003).

ACTUALIZACIONES CONTEMPORÁNEAS DE LA AMEFRICANIDAD

Las actualizaciones contemporáneas de la *amefricanidad* resaltan la vitalidad del concepto formulado por Lélia Gonzalez y su capacidad para abordar problemáticas actuales en el Sur Global. Lejos de permanecer confinada al contexto intelectual de la década de 1980, la *amefricanidad* ha sido revisitada como una clave analítica para comprender nuevas formas de racialización, la producción de subjetividades y las disputas epistémicas en contextos marcados por la intensificación del neoliberalismo, la plataformización de la vida social y la circulación transnacional de narrativas negras.

Investigaciones recientes demuestran cómo esta categoría permite analizar el surgimiento de voces negras en los medios digitales, entendiendo estos espacios como territorios de disputa simbólica, memoria y producción de conocimiento situado (Rodrigues; Josiowicz, 2025).

Esta lectura se puede ampliar con el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui (2012), especialmente cuando la autora critica los discursos de descolonización que permanecen atrapados en la lógica académica e institucional del colonialismo. Para Rivera Cusicanqui (2012), la descolonización no puede reducirse a una declaración teórica, ya que requiere prácticas concretas capaces de romper con la reproducción de las jerarquías coloniales. Su noción de *ch'ixi* contribuye a la reflexión sobre identidades y saberes marcados por la coexistencia de diferencias, tensiones y contradicciones que no se disuelven en una síntesis armonizadora. Esta perspectiva dialoga con la de Gonzalez, ya que ambas rechazan la pureza identitaria y la universalidad abstracta del pensamiento moderno-colonial, afirmando formas de existencia producidas en los márgenes de la colonialidad.

En el plano epistémico y estético, Rivera Cusicanqui (2015) también aporta al proponer la *sociología de la imagen* como una práctica de conocimiento descolonizadora. La imagen, la memoria visual, los gestos, los tejidos, los cuerpos y las huellas materiales de la historia se entienden como archivos vivos de resistencia. Esta formulación permite una comprensión más profunda de la dimensión estética de la *amefricanidad*, ya que, en Gonzalez (1988), el lenguaje, el cuerpo, la música, la oralidad, la religiosidad y las culturas populares también funcionan como modos de conocimiento y contestación del orden colonial (Cardoso, 2014).

La contribución de Célia Xakriabá (2018) amplía este debate al afirmar el territorio como fundamento de la producción de conocimiento indígena. En *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá* (2018), la autora demuestra que la educación indígena no puede entenderse únicamente desde la perspectiva de la escolarización formal, ya que se organiza en torno a la memoria, la oralidad, la colectividad, el cuerpo y la relación con la tierra. Esta perspectiva dialoga directamente con la *amefricanidad*, destacando que los pueblos indígenas no son objetos de estudio en la historia colonial, sino sujetos que producen teoría, pedagogía y política. El cuerpo-territorio, en este sentido, se convierte en una categoría central para comprender epistemologías que no separan conocimiento, ascendencia, naturaleza y lucha colectiva.

Sandra Benítez (2015, 2020), a su vez, profundiza en esta articulación al situar la educación guaraní en el ámbito del lenguaje, la espiritualidad y su propio modo de existencia. Al analizar el *nhe'ẽ*, el *teko* y la educación tradicional guaraní, Benítez (2015, 2020) demuestra que la formación de la persona no se reduce a la escolarización, sino que abarca los sueños, la oralidad, la memoria, el territorio y la transmisión intergeneracional del conocimiento. Su crítica a la escuela colonial se aproxima a la crítica de Gonzalez a la norma blanca del lenguaje y la cultura, especialmente si se considera que la eliminación lingüística y espiritual de los pueblos indígenas forma parte del mismo proceso colonial que marginó a las poblaciones negras en América. Así, la palabra guaraní, al igual que *pretuguês* en la obra de Gonzalez, puede entenderse como un campo de disputa política, epistémica y estética.

Lélia Gonzalez (1988) denuncia la colonialidad racial y cultural de América Latina. En Rivera Cusicanqui (2012), encuentra resonancia en la crítica de la descolonización meramente discursiva y en la valoración de formas de existencia contradictorias, como el *ch'ixi*. En Célia Xakriabá (2018), adquiere densidad territorial e indígena al afirmar el cuerpo-territorio como matriz epistemológica. En Sandra Benítez (2015, 2020), profundiza a través de la centralidad del *nhe'ẽ*, el *teko* y la oralidad guaraní como fundamentos de una educación no colonial. Así, estas autoras nos permiten comprender la *amefricanidad* como una categoría política, al confrontar el racismo y la colonialidad; epistémica, al legitimar el saber negro, indígena y territorial; y estética, al reconocer el cuerpo, el lenguaje, la imagen, la oralidad y la memoria como formas de creación, pensamiento y resistencia.

En los estudios decoloniales, destacamos la importancia de reconocer el carácter pionero del pensamiento de Lélia Gonzalez y otras intelectuales afrodescendientes latinoamericanas, a menudo marginadas en los relatos sobre la génesis de la crítica de la colonialidad (Maldonado-

Torres, 2016). Al situar la *amefricanidad* nuevamente en el centro del debate, se subraya que la decolonialidad no es simplemente un proyecto conceptual andino o caribeño, sino una constelación de intervenciones producidas en diversas partes del Sur Global.

A MODO DE (IN)CONCLUSIÓN

¿Hacia dónde vamos? Enfrentar la colonialidad no puede limitarse a la crítica y la denuncia, sino que debe traducirse en acciones concretas que reconfiguren la forma en que se cuenta la historia (Santos, 2024).

Inspirada en el concepto de *amefricanidad* de Lélia Gonzalez, esta reflexión buscó demostrar el poder de esta categoría, operando de manera articulada como una crítica a la colonialidad del poder, como una herramienta epistémica para redefinir el lugar de enunciación y como un horizonte estético y político para la interpretación de las experiencias negras e indígenas en las Américas. Al proponer la denominación de *América Ladina* basada en la experiencia histórica de los pueblos racializados, Gonzalez desestabiliza las narrativas que naturalizan la blancura como sujeto universal de la historia y la cultura, exponiendo los mecanismos mediante los cuales el racismo y el patriarcado estructuran tanto los proyectos nacionales como los regímenes de producción de conocimiento.

En este movimiento, los sujetos amefricanos dejan de ocupar la posición de objetos de análisis o folclore cultural y pasan a ser reconocidos como protagonistas en la producción del lenguaje, el pensamiento crítico y las prácticas políticas, reafirmando la centralidad de la diáspora africana y las cosmologías indígenas en la constitución del continente.

La *amefricanidad*, por lo tanto, no se reduce a un marcador de identidad, sino que se configura como un llamado ético, político e intelectual a repensar las formas en que enseñamos, investigamos, narramos el pasado, ocupamos el espacio urbano, organizamos la vida colectiva y proyectamos posibles futuros. En un contexto marcado por el resurgimiento del racismo, la intensificación de la violencia colonial en sus expresiones contemporáneas y la precarización sistemática de la vida en las Américas, revisar el pensamiento de Lélia Gonzalez implica actualizar su compromiso radical con una producción intelectual éticamente comprometida con la transformación de las estructuras históricas que persisten en negar la plena humanidad a los sujetos negros e indígenas.

Este renovado interés no se limita a un ejercicio de exégesis teórica o reconocimiento póstumo, sino que constituye un gesto político y epistémico que sitúa la crítica del colonialismo, el racismo y el patriarcado en el centro de la reflexión contemporánea. Al concebir la

amefricanidad como una categoría analítica y un proyecto político, Gonzalez transforma los marcos tradicionales del pensamiento social al destacar que la dominación colonial opera no solo en el plano económico o institucional, sino también en el régimen de producción de conocimiento, afectos y subjetividades, exigiendo respuestas que articulen teoría, experiencia histórica y un compromiso ético con la vida.

Reconocer la relevancia de Lélia Gonzalez hoy implica también reconocer que las respuestas teóricas y políticas a las crisis actuales no surgirán exclusivamente de los centros hegemónicos de enunciación, históricamente asociados a la racionalidad eurocéntrica, sino de los múltiples territorios *amefricanos* de habla, memoria y creación. Estos territorios, a pesar de haber sido repetidamente silenciados, subyugados o apropiados, siguen produciendo un conocimiento denso, crítico y contextualizado, capaz de reorientar el pensamiento social y expandir la imaginación política en el Sur Global. Al afirmar la centralidad de estas experiencias, la *amefricanidad* reivindica no solo el derecho a tener voz, sino también el reconocimiento de otras gramáticas del conocimiento, otras temporalidades y otras formas de producir significado, que desafían la naturalización de la violencia colonial y abren posibilidades concretas para reinventar el bien común, la justicia y la propia idea de humanidad.

Pensar en el Sur Global, sus diversas historias, lenguas y culturas, y la existencia de una gran diversidad, contradice la percepción de una historia única. Al valorar y reconocer los SABERES LOCALES y ANCESTRALES que se siguen produciendo y transmitiendo incluso en un contexto de opresión, las acciones comunitarias fortalecen la particularidad de una población en paralelo con la narrativa colonizadora, y el anonimato, a veces, se convierte en la mayor arma de resistencia. Considerar el conocimiento local nos brinda una perspectiva analítica que nos permite comprender raza, género, clase, cultura y territorio desde otro punto de vista. Sin crear jerarquías ni superposiciones, pero considerando las diversas interconexiones, estas ofrecen fuertes críticas a la colonialidad y a toda la opresión experimentada por las poblaciones negras e indígenas. Pensar desde la perspectiva de *América Ladina* es oponerse a la imposición colonizadora, racista, patriarcal y elitista producida por una élite blanca; por lo tanto, la *amefricanidad* se consolida como otra forma de pensar, porque nombra para significar y confrontar.

REFERENCIAS

- 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

- ☐ **Agradecimientos:** Agradecemos a la Editorial Iberoamericana de Educación esta oportunidad de publicar en RPGE, ya que es una revista que fomenta debates importantes sobre educación y los temas más diversos que impregnan el contexto educativo.
 - ☐ **Financiación:** Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
 - ☐ **Conflictos de interés:** Ninguno.
 - ☐ **Aprobación ética:** No aplicable.
 - ☐ **Disponibilidad de datos y materiales:** No disponible.
 - ☐ **Contribuciones de los autores:** Ambos autores contribuyeron a la creación y revisión de este trabajo.
-

Procesamiento y edición: Editora Ibero-Americana de Educação
Revisión, diagramación, normalización y traducción

