

Amefricanidade como forma de superação da colonialidade e afirmação de identidades afrodescendentes



Amefricanity as a Form of Overcoming Coloniality and Affirming Afro-descendant Identities

OLIVEIRA, Laura Beatriz Alves de*

 <https://orcid.org/0000-0002-7005-6398>

RESUMO: O presente artigo aborda o conceito de Amefricanidade como forma de resistência à colonialidade e como instrumento de afirmação das identidades afrodescendentes nas Américas, com foco especial no contexto brasileiro. O objetivo é analisar como a Amefricanidade, proposta por Lélia Gonzalez, opera enquanto categoria político-cultural capaz de desestabilizar as estruturas eurocêntricas de poder, saber e subjetividade, articulando práticas históricas, religiosas, territoriais e educativas como formas de insurgência. A pesquisa adota o método de revisão bibliográfica, com base em autores da perspectiva decolonial, como Aníbal Quijano, Walter D Mignolo e Breny Mendoza, articulando-os à produção intelectual afro-brasileira e aos exemplos práticos vinculados ao movimento negro, à educação e à religiosidade de matriz africana. Como resultado, evidencia-se que a Amefricanidade não apenas questiona a colonialidade do saber, mas também se materializa em práticas culturais e pedagógicas — como a luta pela legalização do candomblé, a implementação da Lei nº 10.639, projetos escolares e pesquisas universitárias que promovem a valorização de saberes afro-brasileiros. Conclui-se que a Amefricanidade constitui uma plataforma política e epistêmica de ruptura com o pensamento colonial, afirmando

ABSTRACT: This article addresses the concept of Amefricanity as a form of resistance to coloniality and as a tool for affirming Afro-descendant identities across the Americas, with particular focus on the Brazilian context. The objective is to analyze how Amefricanity, as proposed by Lélia Gonzalez, functions as a political-cultural category capable of destabilizing Eurocentric structures of power, knowledge, and subjectivity, by articulating historical, religious, territorial, and educational practices as forms of insurgency. The research adopts a bibliographic review method, drawing from decolonial authors such as Aníbal Quijano, Walter Mignolo, and Breny Mendoza, and connecting them to Afro-Brazilian intellectual production and practical examples linked to the Black movement, education, and African-based religiosity. The findings reveal that Amefricanity not only challenges the coloniality of knowledge but also materializes in cultural and pedagogical practices — such as the struggle for the legalization of Candomblé, the implementation of Law nº 10.639, educational projects and academic research that promote the valorization of Afro-Brazilian epistemologies. It is concluded that Amefricanity constitutes a political and epistemic platform that breaks with colonial thought, affirming new ways of being, thinking,

* Doutoranda (2023) pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Mestra e licenciada em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) (2022), pós-graduada em História da Arte pela Universidade Estácio de Sá (UNESA) (2019). Arquiteta Urbanista (2018) pela Universidade Paulista (UNIP). E-mail: oliveiralaurabeatriz.alves@gmail.com.



novas formas de ser, pensar e existir, pautadas na ancestralidade, na diversidade e na dignidade dos povos afrodescendentes.

and existing, rooted in ancestry, diversity, and the dignity of Afro-descendant peoples.

PALAVRAS-CHAVE: Amefricanidade; Colonialidade; Decolonialidade; Identidade afrodescendente.

KEYWORDS: Amefricanity; Coloniality; Decoloniality; Afro-descendant identity.

Recebido em: 23/09/2024

Aprovado em: 03/04/2025

Considerações iniciais

Amefricanidade, conceito formulado por Lélia Gonzalez, constitui o eixo central deste artigo por expressar uma prática político-cultural de resistência e afirmação das identidades afrodescendentes nas Américas. Com foco especial no contexto brasileiro, partimos da compreensão de que o colonialismo não se limitou à ocupação territorial, mas instituiu formas duradouras de dominação simbólica que ainda estruturam o saber, o poder e o ser. A persistência das desigualdades estruturais nas sociedades latino-americanas, especialmente no Brasil, revela que as marcas do colonialismo não pertencem apenas ao passado. Essas desigualdades se manifestam ainda hoje, por meio da exclusão social, do racismo institucional e dos epistemicídios cotidianos.

Para compreender essa permanência, é necessário distinguir entre colonialismo — como sistema político-econômico de dominação — e colonialidade, conceito elaborado por Aníbal Quijano (2005) para expressar a continuidade das lógicas de opressão racial, epistêmica e ontológica no mundo pós-colonial. Nesse sentido, a Amefricanidade surge como uma resposta insurgente à colonialidade, ancorada na ancestralidade, na vivência afro-latino-americana e nas práticas culturais, religiosas, educativas e territoriais que afirmam outras formas de existência. Como argumenta Breny Mendoza (2021), compreender essas estruturas exige também incluir a colonialidade de gênero como dimensão constitutiva da modernidade colonial, reforçando a urgência de pensar identidades negras e femininas para além dos enquadramentos eurocêntricos.

Baseando-se no entendimento de que o cotidiano molda comportamentos e mentalidades, produzindo padrões que se repetem em forma de preconceito, silenciamento e discriminação, essa realidade contribui para a ocultação das desigualdades e para a opressão

de comunidades originárias e de indivíduos considerados diferentes perante o padrão hegemônico. Torna-se, assim, fundamental romper com o pensamento colonial por meio da Amefricanidade, a qual propõe uma identidade própria aos povos negros do continente, tendo como referência a ancestralidade africana e a recusa ativa à marginalização imposta pelo eurocentrismo.

Nesse contexto, o presente artigo parte da seguinte problemática: como a colonialidade continua a operar nas esferas sociais, culturais e epistemológicas, mesmo após o fim do colonialismo formal, e de que maneira a Amefricanidade pode atuar como uma ferramenta crítica para resistir a essas estruturas e afirmar identidades afrodescendentes? A hipótese aqui sustentada é que a Amefricanidade, ao promover a valorização das raízes africanas e das experiências afrodescendentes, configura-se como uma estratégia eficaz para desafiar a colonialidade e suas formas de exclusão. Enquanto resposta teórico-política, ela permite a reconstrução de subjetividades historicamente subalternizadas, atuando no campo das identidades, da cultura e do saber como forma de resistência e reexistência frente ao modelo imposto.

O objetivo geral é analisar como a Amefricanidade, enquanto categoria político-cultural, pode contribuir para o enfrentamento da colonialidade e para a afirmação das identidades afrodescendentes nas Américas, especialmente no Brasil. Para isso, busca-se (i) diferenciar conceitualmente colonialismo e colonialidade, destacando seus efeitos contínuos sobre a produção de saber e a construção de identidades; (ii) discutir a Amefricanidade como resposta decolonial a partir das formulações de Lélia Gonzalez; (iii) articular os conceitos de colonialidade, racismo estrutural e epistemicídio com exemplos práticos, como o racismo religioso nas escolas, a luta pela legalização do candomblé e produções acadêmicas voltadas para a temática; (iv) refletir criticamente sobre a importância de reconhecer e valorizar as epistemologias afrodescendentes como parte de um projeto de sociedade plural, justa e decolonial.

Metodologicamente, o artigo adota uma abordagem analítica, fundamentada em revisão bibliográfica crítica de autoras e autores que discutem os conceitos de colonialidade, decolonialidade e Amefricanidade, com destaque para as contribuições de Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Lélia Gonzalez e Breny Mendoza. A proposta não é apresentar um estudo de caso empírico, mas refletir sobre a articulação entre teoria e prática por meio de exemplos que ilustram a persistência da colonialidade em contextos brasileiros. Para tanto, o texto está

estruturado em duas seções principais: a primeira discute os fundamentos básicos da decolonialidade e a crítica à hegemonia epistêmica eurocentrada, abordando também a colonialidade de gênero; a segunda explora a noção de Amefricanidade como prática político-cultural de resistência e afirmação identitária, trazendo exemplos históricos, educacionais e religiosos que expressam essa perspectiva na realidade brasileira, com destaque para experiências locais e regionais. Essa estrutura busca construir uma ponte entre reflexão teórica e práticas sociais insurgentes.

Desta forma, o artigo propõe uma compreensão crítica sobre as formas de resistência afrodescendente e os caminhos possíveis para a superação das estruturas coloniais ainda vigentes. A relevância deste estudo reside na articulação entre teoria decolonial e práticas concretas de reexistência, evidenciando como a Amefricanidade atua como força política, cultural e epistêmica na afirmação das identidades negras nas Américas. Ao integrar autores decoloniais com experiências históricas, educacionais, religiosas e sociais, o trabalho contribui para o fortalecimento de uma produção intelectual comprometida com a justiça social, a valorização dos saberes subalternizados e a construção de uma sociedade verdadeiramente plural. Trata-se, portanto, de uma proposta que ultrapassa o campo acadêmico, convocando a reflexão ética e política sobre a urgência de se romper com as lógicas coloniais ainda enraizadas nas instituições, nos discursos e nas subjetividades.

Decolonialidade: desafiando a hegemonia e reconstruindo identidades

Antes de compreender a potência política e epistêmica do conceito de Amefricanidade, é necessário situá-lo dentro em um campo mais amplo de crítica à modernidade ocidental: o pensamento decolonial. Refletir sobre a colonialidade como estrutura de poder persistente permite reconhecer que as hierarquias estabelecidas durante o colonialismo continuam a moldar as relações sociais, culturais e epistêmicas nas Américas. A decolonialidade, nesse sentido, não se limita a um gesto teórico, mas constitui uma forma de enfrentamento às violências históricas e simbólicas ainda em curso. Esta seção propõe uma análise dos principais fundamentos do pensamento decolonial latino-americano, articulando os conceitos de colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero como eixos fundamentais para a leitura crítica das desigualdades produzidas e mantidas pela modernidade eurocentrada.

O projeto moderno-colonial estabeleceu uma hierarquia global de poder que se mantém mesmo após o fim formal das colonizações. Essa permanência manifesta-se na colonialidade, conceito elaborado por Aníbal Quijano (2005), que designa a continuidade das estruturas de dominação fundadas na colonialidade do poder, do saber e do ser. Trata-se de uma matriz que organiza a sociedade a partir da racialização dos sujeitos, da imposição de epistemologias eurocentradas e da marginalização do existir e do conhecer.

A colonialidade do poder, para Quijano (2005), refere-se à articulação entre capitalismo, raça e divisão internacional do trabalho. As populações racializadas são situadas nos pontos mais baixos da pirâmide social, relegadas à informalidade, ao subemprego ou à marginalização econômica, enquanto as elites brancas, urbanas e ocidentalizadas ocupam posições de prestígio e comando. Essa lógica de poder é sustentada por uma colonialidade do saber, que privilegia formas de conhecimento produzidas na Europa e invisibiliza os saberes locais, indígenas, africanos e afrodescendentes. É também por meio da colonialidade do ser que se impõe um modelo de subjetividade que nega a humanidade plena de corpos racializados, considerados outros, inferiores ou atrasados em relação à narrativa moderna.

Walter D. Mignolo (2017), ao ampliar as reflexões de Quijano (2005), introduz o conceito de opção decolonial, compreendida como uma escolha consciente por caminhos não eurocentrados de produção de conhecimento e subjetividade. Essa opção propõe uma ruptura ativa com os sistemas epistêmicos modernos-coloniais e uma reorientação dos saberes a partir das experiências e das cosmologias do Sul global. A decolonialidade, portanto, não é apenas uma crítica ao Ocidente, mas uma prática política, cultural e epistêmica de reexistência frente à racionalidade hegemônica.

Além disso, Breny Mendoza (2021) realiza uma distinção fundamental entre colonialismo e colonialidade, apontando que muitos estudos latino-americanos utilizam os termos de forma intercambiável, o que gera confusões conceituais e empobrece a crítica. Para a autora, o colonialismo refere-se à dominação territorial, política e econômica imposta pelos impérios europeus entre os séculos XV e XX. Já a colonialidade diz respeito à persistência das hierarquias raciais, epistêmicas e de gênero instauradas nesse período, que continuam a operar mesmo após as independências formais. Desta forma, compreender essa distinção é essencial para uma leitura mais complexa das dinâmicas de dominação contemporâneas, evitando reduções anacrônicas ou simplistas dos processos históricos que configuram as sociedades latino-americanas.

No entanto, como ressalta Mendoza (2021), a crítica decolonial latino-americana, embora potente, apresenta lacunas significativas ao negligenciar o papel da colonialidade de gênero como dimensão constitutiva dessa matriz de poder. A autora retoma a formulação de María Lugones para enfatizar que o sistema moderno-colonial não apenas racializou os corpos, mas também os generificou segundo padrões patriarcais e binários ocidentais. A colonialidade de gênero, nesse sentido, articula-se à colonialidade do poder, do saber e do ser, promovendo uma desumanização específica das mulheres racializadas e marginalizando suas experiências do campo epistêmico.

Esse apagamento sistemático dos saberes produzidos por mulheres negras e indígenas configura o que Boaventura de Sousa Santos (2007) denomina epistemicídio — a destruição ativa de formas de conhecimento não reconhecidas pelo cânone ocidental. A crítica de Mendoza (2021) se alinha a esse diagnóstico ao denunciar a marginalização epistêmica das teorias feministas dentro do campo decolonial latino-americano. Logo, a colonialidade de gênero permite uma leitura mais interseccional e abrangente das formas de dominação, reconhecendo como raça, gênero e classe se entrelaçam na constituição dos sujeitos subalternizados.

Ademais, a decolonialidade não pode ser compreendida apenas como uma crítica teórica às estruturas globais de poder, mas como uma proposta de reconstrução identitária e epistemológica. Trata-se de valorizar saberes silenciados, experiências ancestrais e formas de existência que foram sistematicamente deslegitimadas pelo projeto moderno-colonial. É nesse ponto que se insere o conceito de Amefricanidade, formulado por Lélia Gonzalez (2020), como resposta político-cultural enraizada na vivência afro-latino-americana e nos cruzamentos entre raça, cultura, gênero e resistência.

Dessa forma, a decolonialidade exige mais do que uma crítica teórica às estruturas do poder moderno-colonial — ela convoca a construção de novas formas de subjetividade, pensamento e existência que rompam com a matriz epistêmica eurocentrada. Isso implica reconhecer e valorizar práticas e saberes historicamente deslegitimados, oriundos das experiências de resistência dos povos racializados e subalternizados. Nesse horizonte, torna-se essencial explorar categorias que emergem dessas vivências concretas e que expressam modos alternativos de pensar, sentir e viver o mundo, abrindo caminho para outras possibilidades de existência que desafiem as hierarquias impostas pela colonialidade.

Amefricanidade e a afirmação de identidade

A Amefricanidade emerge como um conceito político-cultural proposto por Lélia Gonzalez (2020), que articula a experiência histórica das populações negras latino-americanas como forma de insurgência contra a hegemonia eurocêntrica. Diferente de uma simples revalorização folclórica ou culturalista, a Amefricanidade é uma categoria crítica que evidencia a centralidade das contribuições africanas na formação das sociedades americanas e atua como forma de denúncia das estruturas coloniais que continuam a operar na linguagem, na subjetividade e na política.

Ao mesmo tempo em que a decolonialidade oferece uma perspectiva teórica para dismantelar os sistemas globais de opressão, entre eles o racismo, o epistemicídio e a exclusão cultural, a Amefricanidade representa a encarnação cotidiana dessa ruptura, expressa na linguagem, na religião, nos gestos, nos corpos e na memória coletiva das populações afrodescendentes. Trata-se de uma prática viva, não apenas reativa, mas propositiva, que redesenha as bases da identidade por meio do pertencimento afro-latino-americano.

Ao reconhecer que a colonialidade persiste como um sistema global de produção de desigualdades raciais, epistêmicas e culturais, torna-se fundamental identificar formas de resistência que transcendam a crítica teórica e assumam caráter transformador. É nesse ponto que a Amefricanidade se destaca como uma resposta política, cultural e epistemológica, que rompe com o legado eurocentrado e afirma uma nova forma de existência afirmativa, insurgente e plural. Assim, mais do que uma reação ao colonialismo, a Amefricanidade propõe a construção de outras formas de ser e conhecer ancoradas nas raízes africanas e em suas reelaborações no contexto latino-americano.

Lélia Gonzalez (2020) destaca que o Brasil, assim como outras nações do continente americano, é uma América Africana, na qual a influência africana é significativa, embora em grande parte silenciada ou recalçada. Ela argumenta que esse apagamento está ligado ao que chamou de neurose cultural brasileira e, sobretudo, ao racismo, que rejeita a africanidade presente na identidade nacional ao mesmo tempo em que a reproduz de forma sutil. Para explicar esse paradoxo, a autora recorre à categoria freudiana de denegação, um processo psíquico no qual o sujeito recusa reconhecer algo que o perturba. Nesse caso, o racismo brasileiro exclui a africanidade como elemento constitutivo da identidade nacional, apesar de sua presença evidente e marcante.

A autora também destaca a importância da música, dança e sistemas de crenças como exemplos da influência africana nas culturas das Américas. Propondo então o conceito de Amefricanidade como uma categoria que transcende fronteiras nacionais, buscando compreender a influência africana nas culturas de todo o continente, visa reconhecer e valorizar a contribuição africana para a formação histórica e cultural das Américas, desafiando narrativas dominantes que minimizam ou ignoram esta influência.

A proposta também pode ser lida em diálogo com as críticas de Mendoza (2021), que problematiza a ausência da dimensão de gênero na formulação teórica decolonial latino-americana. Enquanto Mendoza destaca a urgência de incorporar a colonialidade de gênero como eixo analítico central, Gonzalez, mesmo antes dessa sistematização, já introduzia uma prática intelectual e política marcada pela interseccionalidade. Sua atuação como mulher, intelectual e militante evidencia uma compreensão profunda de como raça, gênero e cultura se entrelaçam na construção das subjetividades afrodescendentes nas Américas. Assim, a Amefricanidade pode ser compreendida não apenas como ruptura epistêmica com o eurocentrismo, mas também como uma resposta ao apagamento das experiências das mulheres negras e a necessidade de uma reescrita do mundo a partir de suas vivências.

Gonzalez (2020) também aborda o racismo em diferentes contextos, destacando como o racismo aberto predominava em sociedades anglo-saxônicas e germânicas, enquanto o racismo disfarçado era comum em sociedades de colonização ibérica, como as da América Latina. A autora discute a ideologia do branqueamento, presente no racismo latino-americano, que perpetua a crença na superioridade branca e promove a internalização da inferioridade racial entre os grupos discriminados. Também menciona figuras importantes na luta contra o colonialismo e o racismo, como Marcus Garvey e Walter Rodney, destacando a resistência dos povos negros em diferentes contextos históricos e sociais, incluindo movimentos pelos direitos civis, protestos e manifestações.

A proposta da Amefricanidade é vista como uma forma dos negros das Américas afirmarem sua identidade própria, reconhecendo sua conexão com a África e rejeitando a visão eurocêntrica que os marginaliza. Essa categoria identitária permite uma compreensão mais inclusiva da experiência negra no continente americano, destacando a resistência, a criatividade e a luta contra o racismo ao longo da história. A Amefricanidade reconhece as presenças e influências africanas no local desde antes da chegada de Colombo, como evidenciado nas culturas dos olmecas e em outros contextos pré-colombianos. Ao abraçar

esta visão, reconhecemos nossa história compartilhada e valorizamos a contribuição significativa dos africanos e seus descendentes para a identidade amefricana ao longo dos séculos. Assim, nos convida a enfrentar o presente e o futuro com determinação, lutando pela igualdade, justiça e reconhecimento pleno de nossa humanidade.

Um exemplo do reconhecimento da Amefricanidade no Brasil, para Cirne (2020), foi a luta pela legalização do candomblé, inicialmente considerado uma prática criminosa, juntamente com outras religiões de matriz africana e o espiritismo. Embora a descriminalização tenha ocorrido em um momento específico, a perseguição aos terreiros persistiu, especialmente em locais como Salvador, na qual a prática religiosa ainda estava sujeita a regulamentações e licenças policiais. Somente em 1976 a perseguição foi significativamente reduzida, quando o então governador da Bahia, Roberto Santos, assinou um decreto liberando os terreiros da obrigatoriedade de licenças policiais. Essa mudança representou um avanço crucial na garantia da liberdade religiosa para as comunidades afro-brasileiras.

A criminalização do candomblé no Brasil é um reflexo direto das hierarquias impostas pela colonialidade, que marginaliza as religiões e as práticas culturais africanas. Conforme Cirne (2020), durante o período colonial e após a independência, o Estado brasileiro, ainda imbuído de uma mentalidade eurocêntrica, tratou o candomblé como uma prática criminosa, reforçando a inferiorização das culturas africanas. Essa tentativa de suprimir a religião pode ser interpretada como uma forma de epistemicídio, um esforço de destruir saberes e formas de vida não alinhadas com os valores ocidentais. A luta pela legalização do candomblé, portanto, insere-se no contexto da resistência decolonial, sendo uma reivindicação do direito à existência e à prática religiosa, desafiando as estruturas de poder. A conquista dessa legalização é uma manifestação concreta da superação da colonialidade, ao reconhecer a legitimidade das práticas religiosas afro-brasileiras e abrir espaço para uma pluralidade de saberes.

Cirne (2020) também analisa a evolução do movimento negro ao longo da história do Brasil, desde a proclamação da República até o Estado Novo. Durante esse período, surgiram as primeiras organizações sociais em defesa da população negra, como o Clube 13 de Maio dos Homens Pretos e o Centro Literário dos Homens de Cor, principalmente em São Paulo, mas também em outros estados. A imprensa negra também começou a se desenvolver nesse período, abordando questões que afetavam a população negra.

Com o passar das décadas e as mudanças políticas, como o fim da República Oligárquica e a centralização do poder nas mãos de Getúlio Vargas, o movimento negro passou a buscar uma organização mais estruturada para combater o racismo e garantir os direitos da população negra. Esse contexto deu origem à chamada primeira fase do movimento negro organizado, marcada pela criação de entidades como a Frente Negra Brasileira, em 1931, que se destacou como uma das principais expressões de mobilização e ativismo do período.

A segunda fase teve início após o fim da ditadura do Estado Novo e se intensificou durante o regime militar, quando houve um ressurgimento das iniciativas em defesa da comunidade negra. Entre os destaques desse novo ciclo está a criação da União dos Homens de Cor — UAGACÊ, estabelecida em 1943, em Porto Alegre. Essas organizações não apenas promoviam o desenvolvimento econômico e intelectual dos afrodiáspóricos, mas também atuavam na luta por direitos civis e contra o racismo estrutural profundamente arraigado na sociedade brasileira (CIRNE, 2020).

Cirne (2020) também destaca outras organizações cruciais no contexto do movimento negro brasileiro. Nesse ínterim, uma delas é o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944, no Rio de Janeiro, por Abdias do Nascimento. O TEN não se restringiu apenas às atividades teatrais, expandindo-se para oferecer cursos como o de alfabetização e o de costura, além de lançar jornais e até mesmo inaugurar um museu. Isso ilustra como estes grupos foram além de seus propósitos iniciais para abraçar causas mais amplas, buscando não apenas a expressão cultural, mas também a educação e a conscientização.

Segundo o autor, apesar dos esforços e da crescente mobilização do movimento negro em todo o país, a primeira lei contra a discriminação racial no Brasil só foi aprovada em 1951, graças ao trabalho do deputado Afonso Arinos. Esse período também foi marcado pelo surgimento de setores conservadores na política, culminando no golpe civil-militar de 1964, que inaugurou duas décadas de ditadura. Durante este período, houve um retrocesso político significativo no Brasil, com a desarticulação e desmobilização dos movimentos sociais, incluindo as organizações do movimento negro. Somente no final da década de 1970, com o início do processo de abertura política, é que as organizações do movimento negro começaram a se restabelecer. Um marco crucial foi a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, inspirado tanto pelos movimentos pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos quanto pelos movimentos de libertação nos países africanos. Portanto, o

MNU concentrou seus esforços em desmistificar a noção de democracia racial no Brasil e em promover a organização política das comunidades afrodiáspóricas.

A partir deste período, o movimento ampliou suas demandas para englobar intervenções na educação brasileira, promovendo uma pedagogia inter-racial e multicultural, questionando a representação do negro na história e nos materiais didáticos. Com a promulgação da Constituição de 1988, avanços significativos foram garantidos, como a liberdade de culto e a secularização do Estado brasileiro. De acordo com Cirne (2020), apesar destas conquistas institucionais, a população negra ainda enfrenta desafios consideráveis, especialmente no que diz respeito à educação inclusiva e ao combate ao racismo religioso. Apesar da existência de leis e políticas afirmativas, como as cotas raciais, a realidade demonstra que há muito a ser feito para superar as estruturas de discriminação e para garantir uma sociedade verdadeiramente igualitária e respeitosa com a diversidade racial.

Para o autor, a questão crucial está relacionada à implementação efetiva das políticas públicas para a população negra no Brasil, especialmente no contexto educacional. É elencado a dificuldade de abordar conteúdos sobre religiosidade africana nas escolas, devido aos preconceitos arraigados que associam crenças negras às práticas negativas e demonizadas. Esse estigma afeta diretamente crianças e jovens que praticam religiões de matriz africana, levando-os a esconder sua religião na escola para evitar discriminação, humilhação e até mesmo agressões físicas. Também reforça que o racismo religioso como uma prática que impacta significativamente a autoestima e o desempenho escolar desses estudantes, contribuindo para a evasão escolar e o aumento da intolerância religiosa nas escolas públicas. Esta realidade é corroborada por dados da Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar, que apontam a religião como um dos motivos de humilhação e provocação entre os estudantes.

Para enfrentar este desafio, Cirne (2020) propõe a aplicação dos princípios do multiculturalismo na educação nacional como meio de reconhecer e valorizar a diversidade cultural e étnico-racial. Isso implica em revisões curriculares para integrar uma perspectiva multicultural nas escolas, capacitando professores e gestores para lidar com questões de diversidade e combater a discriminação racial e de gênero. Esse processo é um exemplo do que Quijano (2005) denomina colonialidade do saber, na qual o conhecimento e as práticas culturais europeias são estabelecidos como normas, enquanto as epistemologias africanas são marginalizadas.

Para Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do saber é um componente central do sistema moderno-colonial, no qual o conhecimento europeu foi imposto como universal enquanto os saberes indígenas, africanos e locais foram deslegitimados. Essa hierarquia epistêmica, associada à ideia moderna de raça e à lógica da dominação colonial, estruturou currículos, instituições e formas de pensar que ainda persistem. Superar essa estrutura exige a descolonização do saber, ou seja, o reconhecimento de outras epistemologias e a valorização de conhecimentos historicamente marginalizados, movimento que encontra na Amefricanidade uma de suas expressões mais vivas e propositivas.

Assim como a colonialidade do saber marginaliza conhecimentos não europeus, o conceito de amefricanidade busca reverter essa exclusão, reconhecendo as contribuições de africanos e indígenas como centrais para a identidade e a cultura das Américas. Gonzalez (2020) rejeita a ideia de que as populações negras e indígenas estejam à margem da modernidade ou do conhecimento, afirmando que elas desempenharam um papel fundamental na formação das sociedades do continente, apesar do apagamento histórico que a colonialidade impôs. Assim, a transformação sugerida por Cirne (2020) baseia-se na construção de uma estratégia política que reconheça e represente as diferentes culturas, rompendo com a visão eurocêntrica da história e dando destaque histórico também aos afrodescendentes. Além disso, é elencada a necessidade de uma elite intelectual mais consciente e engajada na promoção de uma educação inclusiva e respeitosa com as diferenças raciais, religiosas e culturais.

Em consonância com a proposta da Amefricanidade, diversas práticas educativas têm sido desenvolvidas no Brasil com o objetivo de combater o racismo estrutural e promover uma educação anticolonial. A aplicação da Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que torna obrigatório o ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana nas escolas, tem possibilitado a inclusão de saberes tradicionalmente silenciados no ambiente escolar. Projetos pedagógicos baseados em religiosidades de matriz africana, contação de histórias orais, rodas de capoeira e oficinas de pretuguês¹ são exemplos de ações que integram práticas culturais

¹ O termo *pretuguês* foi cunhado por Lélia Gonzalez, que o (re)batizou como uma forma de nomear a presença da influência africana na linguagem falada no Brasil, e, ao mesmo tempo, evidenciar a ausência simbólica dessa contribuição no imaginário nacional. A autora ressalta que essa contradição expressa as relações coloniais ainda persistentes e seus efeitos, tendo o racismo como sintoma social da neurose cultural brasileira. As oficinas de pretuguês, portanto, são práticas pedagógicas que valorizam essas expressões linguísticas afro-brasileiras, desafiando a norma culta imposta pelo colonizador e promovendo o reconhecimento da identidade negra como forma de resistência e afirmação cultural (Chaves; Cestari; França, 2023).

afrodescendentes ao currículo, valorizando saberes ancestrais como formas legítimas de conhecimento. Algumas escolas também têm estabelecido parcerias com comunidades de terreiro para desenvolver atividades que abordam espiritualidade, pertencimento e resistência, contribuindo para a desconstrução do racismo religioso e o fortalecimento das identidades afrodescendentes entre os estudantes.

Nesse contexto, um exemplo vem da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, localizada em Salvador, Bahia, instituição pública de ensino fundamental que se destaca por integrar a cultura afro-brasileira em seu projeto pedagógico. Fundada em 1978 dentro do terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, a escola iniciou como a creche Mini Comunidade Obá Biyi, atendendo crianças de 6 meses a 5 anos. Em 1986, ampliou suas atividades para o ensino fundamental, adotando o nome atual em homenagem à fundadora do terreiro, Mãe Aninha. A escola desenvolve atividades que valorizam a identidade afrodescendente e promovem a integração cidadã dos alunos, utilizando referências culturais da comunidade de candomblé em seu processo de ensino-aprendizagem.

A Escola Afro-Brasileira Maria Felipa, fundada em 2018 em Salvador, Bahia, é reconhecida como a primeira instituição de ensino infantil afro-brasileira registrada pelo Ministério da Educação (MEC). Com uma proposta pedagógica afro-referenciada e decolonial, a escola integra a história e a cultura africana e afro-brasileira ao currículo tradicional, promovendo uma educação antirracista, inclusiva e comprometida com a valorização das identidades negras. O nome da escola homenageia Maria Felipa, mulher negra e marisqueira que foi uma das heroínas da luta pela independência do Brasil na Bahia, símbolo da resistência feminina e afrodescendente contra a dominação colonial.

Em 2024, a escola expandiu suas atividades para o Rio de Janeiro, inaugurando uma unidade em Vila Isabel com capacidade para mais de 300 estudantes, oferecendo ensino trilingue em português, inglês e Libras. Idealizada por educadoras como Bárbara Carine e Maju Passos, e contando com o apoio da atriz Leandra Leal na unidade carioca, a escola desenvolve projetos como “Afrotech – Feira de Ciência Africana e Afrodiáspórica” e “Mariscada – Mostra artístico-cultural decolonial”. A trajetória da Escola Maria Felipa exemplifica de forma contundente a materialização da Amefricanidade no ambiente educacional, ao articular ancestralidade, ciência, arte e espiritualidade desde a infância, promovendo o reconhecimento das raízes africanas na formação da identidade brasileira.

Nesse sentido, outro exemplo vem do estado de Goiás, no qual importantes intelectuais vêm contribuindo para a consolidação de uma perspectiva decolonial e afrodiaspórica, ampliando os horizontes teóricos e práticos da Amefricanidade. Thais Alves Marinho, professora da PUC-Goiás e pós-doutora em Ciências Sociais pela Unisinos, é uma das principais referências goianas nessa. Sua atuação interdisciplinar, com ênfase em relações étnico-raciais e feminismos de terreiro, oferece uma base teórica sólida para compreender os processos de resistência e de afirmação das subjetividades negras. Seus projetos com as comunidades Kalunga e as políticas públicas culturais aprofundam as reflexões sobre identidade, ancestralidade e reconhecimento.

Já a professora Mary Anne Vieira Silva (2011), pesquisadora da Geografia Cultural, destaca-se por seu trabalho com as religiões de matriz africana, especialmente o Candomblé. Sua obra *Dinâmicas espaciais do sagrado de matriz africana na região metropolitana de Goiânia/GO*, analisa as dinâmicas espaciais do Candomblé em Goiânia, focando em como esses territórios sagrados enfrentam estigmas, invisibilidade política e segregação espacial. A autora investiga como as casas de Candomblé se inserem na expansão urbana e na luta por reconhecimento social e territorial, destacando a resistência cultural das religiões de matriz africana. O estudo também aborda como essas práticas religiosas ajudam a preservar a identidade africana e a se adaptar às condições da diáspora.

Mary Anne Vieira Silva (2016), em seu estudo *Reconhecimentos identitários do Candomblé em Goiás: contextos pós-coloniais na contemporaneidade*, investiga como os territórios sagrados do Candomblé atuam como espaços de resistência, reconstrução identitária e reinscrição do sagrado africano no Brasil e em especial Goiás. Utilizando o conceito de Sagrado de Matriz Africana como categoria interpretativa, Silva propõe uma leitura do espaço religioso como esfera existencial e epistêmica, na qual o tempo das ancestralidades se articula com as práticas diaspóricas de reinvenção e reafirmação cultural. Por meio da etnogeografia e da escuta das vozes dos praticantes, o estudo evidencia que o Candomblé não se constitui apenas como prática espiritual, mas como forma de resistência frente aos processos históricos de apagamento, perseguição e colonialidade.

O território dos terreiros, nesse sentido, torna-se *locus* de memória, identidade e luta, reafirmando a cosmovisão africana como força vital na produção de significados e no enfrentamento às hierarquias coloniais. Ao compreender o Candomblé como fenômeno de reafrikanização e reelaboração cultural no espaço diaspórico, a autora reforça os princípios

centrais da Amefricanidade, reconhecendo os terreiros como territórios políticos e espirituais que atualizam a ancestralidade no presente e rompem com as narrativas eurocêntricas sobre identidade, fé e pertencimento.

Uma das principais obras de Thais Alves Marinho, *Feminismos de terreiro e patriarcado no Brasil*, de 2022, também representa um forte exemplo de produção decolonial situada no estado de Goiás, ao articular teoria crítica, espiritualidade afro-brasileira e ação política feminina em territórios afrodiaspóricos. A autora demonstra que os terreiros são espaços de reconstrução simbólica e de rearticulação dos laços sociais, espirituais e afetivos que sustentam as cosmopercepções afro-brasileiras. Nesse contexto, as mulheres negras, desde o período colonial, não apenas resistiram à imposição do patriarcado ocidental e cristão, mas também produziram formas específicas de organização social a partir de uma lógica não-binária e coletiva, enraizada em valores de matriz africana.

Essa insurgência cotidiana, que Marinho denomina de feminismos de terreiro, materializa o que Lélia Gonzalez propôs como Amefricanidade: uma vivência que resgata a ancestralidade como força política e que estabelece vínculos entre espiritualidade, identidade e território. Os feminismos de terreiro são, assim, uma expressão concreta da Amefricanidade enquanto movimento social do dia a dia, que promove o empoderamento feminino, o enfrentamento à violência doméstica, ao racismo religioso e às desigualdades estruturais, desafiando as narrativas coloniais e reafirmando os saberes e as práticas negras em sua potência transformadora.

Outro exemplo fundamental de resistência afrodescendente e expressão concreta da Amefricanidade pode ser encontrado no trabalho da professora Tânia Rezende (2022), intitulado *Tensionamento geo-ontoepestêmico-linguístico entre o patriarcado e a espiritualidade da mulher negra*. A autora analisa a trajetória de Dica dos Anjos, também conhecida como Madrinha Dica, uma líder espiritual e política negra perseguida no início do século XX na região rural de Lagolândia, em Goiás. Rezende mostra como o corpo, a fé e a autoridade simbólica de Dica foram alvo de racismo religioso, misoginia e demonização por parte da Igreja e das elites locais, revelando o funcionamento da colonialidade do poder-saber-ser. Ao resgatar as narrativas sobre Dica, a autora propõe um tensionamento da narrativa única imposta sobre as mulheres negras, construindo um conflito de percepção frente às imagens de controle e à lógica da branquitude patriarcal.

Rezende destaca que os saberes espirituais e a atuação pública de mulheres negras, especialmente em territórios periféricos, continuam sendo alvos de repressão por desafiarem os pilares do patriarcado cristão e colonial. A territorialização simbólica operada por Dica, aliada à sua prática espiritual, configura uma forma de insurgência que articula religiosidade, ancestralidade, identidade e luta social, em consonância com a formulação de Lélia Gonzalez. Ao reinscrever Dica dos Anjos na história brasileira e goiana por meio de epistemologias afrocentradas e narrativas contra-hegemônicas, Rezende contribui para a valorização de uma memória coletiva negra silenciada, revelando a profundidade política das práticas de espiritualidade afro-brasileiras enquanto resistência histórica.

Ainda no cenário goiano, é fundamental destacar a figura de Leodegária de Jesus, considerada uma das primeiras mulheres negras do estado a publicar um livro de poesia. Sua obra *Coroa de Lírios* (1906), seguida por *Orquídeas* (1928), insere-se na tradição de resistência literária negra e feminina, antecipando discussões sobre identidade, subjetividade e lugar de fala. Embora por muito tempo silenciada nos espaços formais da historiografia e da crítica literária, sua escrita vem sendo redescoberta por pesquisadores que reconhecem sua importância no cenário afrodiaspórico brasileiro. A produção de Leodegária revela uma sensibilidade que articula espiritualidade, feminilidade e pertencimento racial, compondo um rico imaginário poético que desafia os limites impostos pela colonialidade do saber e da cultura. Sua presença na literatura goiana é expressão precoce da Amefricanidade enquanto força criadora e insurgente.

No entanto, Cirne (2020) reconhece que os avanços institucionais dos últimos anos ainda não foram suficientes para superar as barreiras do racismo e da intolerância religiosa. A luta contra estes problemas requer uma transformação cultural profunda na sociedade brasileira, na qual a educação desempenha um papel fundamental na promoção da igualdade, do respeito e do reconhecimento das diferenças. Nesse sentido, é de extrema importância que temas como espiritualidade afrodescendente, territorialidade e racismo religioso sejam continuamente investigados por pesquisadores comprometidos com uma perspectiva decolonial e antirracista.

Os estudos desenvolvidos por Thais Alves Marinho, Tânia Rezende e Mary Anne Vieira Silva demonstram que, por meio da valorização dos saberes afrodiaspóricos, é possível construir novas formas de compreensão e enfrentamento das estruturas coloniais ainda vigentes. Essas produções acadêmicas não apenas denunciam as violências históricas e

contemporâneas, mas também contribuem para o fortalecimento de epistemologias insurgentes que afirmam identidades negras e rompem com a lógica de silenciamento imposta pelo eurocentrismo, que as posiciona, ao mesmo tempo, como formas de resistência ao epistemicídio denunciado por Boaventura de Sousa Santos (2007) e como resposta concreta à colonialidade de gênero apontada por Breny Mendoza (2021).

Uma postura decolonial também requer, a partir do pensamento de Silveira (2019, p. 57-76), uma série de questões, sendo i) reconhecimento das lutas sociais e das formas de organização que promovem mudanças no poder e transformações sociais, valorização dos sujeitos de direitos e dos movimentos coletivos na busca por conquistas de direitos. ii) Reconhecimento da produção de subjetividades como um processo contínuo de afirmação das diferenças, singularidades e autonomia dos sujeitos de direitos, revelação das identidades e formas de pensamento e vida anteriormente ocultas. iii) Defesa da interdependência entre os direitos de liberdade e os direitos de igualdade, tanto na análise das contradições entre legislações nacionais e internacionais quanto na identificação de caminhos para a efetivação dos direitos expressados pelos indivíduos. iv) Reconhecimento da materialidade dos direitos produzidos socialmente na esfera pública do Estado, com impacto real nas condições de vida e na reversão dos processos de marginalização, desigualdade e violações; promoção de uma orientação emancipatória nas práticas sociais, visando à construção de uma sociedade que garanta liberdades e diversidade, além de relações igualitárias; produção de conhecimento que contribua para a promoção dos direitos humanos e da diversidade, com relevância social e conteúdo ético-político emancipatório.

O horizonte e o processo que se delineiam conforme Silveira (2019), especialmente no contexto atual, incluem o fortalecimento de uma cultura dos direitos, com a participação ativa de instituições defensoras dos direitos e promotoras de um futuro verdadeiramente democrático; a promoção de uma convivência pacífica e solidária na sociedade, com a redução das desigualdades e das violações, e uma disseminação ampla de ações em prol dos direitos humanos; o reconhecimento das diferenças e a valorização das diversidades, com um aumento do papel da sociedade civil na condução de projetos democráticos e emancipatórios, buscando a hegemonia desses projetos na afirmação de novos modelos sociais.

A construção da Amefricanidade não é apenas um ato de resistência, mas uma afirmação poderosa da identidade afrodescendente nas Américas. Este conceito, que integra as influências africanas na cultura e na vida cotidiana, propõe um resgate das raízes e uma

revalorização da contribuição africana à formação da sociedade. Ao desafiar a narrativa colonial que marginaliza e silencia, a Amefricanidade se posiciona como um instrumento vital na luta pela equidade, justiça e respeito à diversidade.

Assim, a continuidade das lutas sociais, o reconhecimento das diversas expressões culturais e a implementação de políticas públicas efetivas são essenciais para garantir que a voz afrodescendente seja não apenas ouvida, mas celebrada. O caminho para uma sociedade mais justa e plural passa pelo reconhecimento da riqueza que a diversidade cultural proporciona, promovendo uma educação inclusiva que valorize as histórias e os saberes afrodescendentes. Somente por meio dessa transformação cultural e social poderemos avançar em direção a um futuro no qual a igualdade e o respeito à dignidade humana sejam verdadeiramente concretizados.

Considerações finais

A realidade brasileira, latino-americana e africana permanece atravessada por desigualdades estruturais originadas nas matrizes coloniais, que ainda hoje operam por meio da racialização, do epistemicídio e da exclusão cultural. A colonialidade, como continuidade do colonialismo, manifesta-se não apenas nas estruturas econômicas e políticas, mas também nas subjetividades, na produção do conhecimento e nos sistemas de valores. Nesse contexto, torna-se urgente uma abordagem decolonial que questione essas hierarquias, visibilize os saberes historicamente marginalizados e proponha novos horizontes de existência para os povos afrodescendentes, tal como propõem Aníbal Quijano (2005), ao formular a noção de colonialidade do poder, Walter D. Mignolo (2017), ao defender a opção decolonial como ruptura epistêmica, e Breny Mendoza (2021), ao enfatizar a centralidade da colonialidade de gênero nesse sistema de dominação.

Neste artigo, buscou-se demonstrar como a Amefricanidade, proposta por Lélia Gonzalez (2020), constitui uma alternativa político-cultural profundamente enraizada nas experiências afrodiáspóricas do continente latino-americano. Longe de ser apenas uma categoria conceitual, a Amefricanidade atua como força epistemológica e prática de resistência cotidiana à hegemonia eurocentrada. Sua potência reside justamente na valorização das raízes africanas nas Américas e na possibilidade de reconstrução identitária por meio da linguagem, da religiosidade, da estética, da memória e da ancestralidade.

Exemplos como a luta pela legalização do candomblé, o enfrentamento ao racismo religioso nas escolas, e projetos educativos como o da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos e a Escola Afro-Brasileira Maria Felipa ilustram como a Amefricanidade se materializa em práticas de resistência e de reexistência. Além disso, a atuação de intelectuais no estado de Goiás, como Thais Alves Marinho, Mary Anne Vieira Silva e Tânia Rezende, bem como o resgate da trajetória literária de Leodegária de Jesus, evidencia que essa luta também se expressa nas territorialidades do saber, na cultura e na produção de memória coletiva.

Destaca-se ainda a contribuição de Cirne (2020), ao evidenciar o papel histórico do movimento negro brasileiro na construção de estratégias de enfrentamento à colonialidade, desde o Teatro Experimental do Negro até a atuação da Frente Negra Brasileira e do Movimento Negro Unificado, revelando como a resistência negra articula cultura, política, religião e educação. Soma-se a isso a reflexão de Silveira (2019), ao defender que a construção de uma cultura dos direitos, pautada na valorização das diferenças e na afirmação das subjetividades historicamente marginalizadas, constitui um caminho fundamental para transformar as estruturas sociais e promover práticas emancipatórias que rompam com a lógica excludente do pensamento colonial.

A superação da colonialidade passa, portanto, por políticas educativas, culturais e epistêmicas que reconheçam a centralidade das culturas afrodescendentes na formação das Américas. Fortalecer a Amefricanidade é promover uma reconfiguração das relações de poder, uma ruptura com a lógica da homogeneização cultural e uma afirmação do direito à diferença, à memória e à dignidade. Ao articular teoria e prática, como propõem Quijano, Mignolo, Mendoza e Gonzalez, a Amefricanidade abre caminhos possíveis para a construção de sociedades mais justas, plurais e emancipatórias.

Referências

CHAVES, T. Veriato; CESTARI, M.; FRANÇA, G. Todo mundo fala pretuguês, principalmente quem não fala. *Revista Conexão Letras*, [S. l.], v. 18, n. 29, 2023, p. 1–18.

CIRNE, A. Movimento negro, racismo religioso e multiculturalismo. *In: Racismo religioso em escolas da Bahia: autoafirmação e inclusão de crianças e jovens de terreiro*. Ilhéus, BA: Editus, 2020, p. 49–59.

FERREIRA REZENDE, T. Tensionamento geo-ontopistêmico-linguístico entre o patriarcado e a espiritualidade da mulher negra. *Revista Mosaico - Revista de História*, Goiânia, v. 16, n. 1, 2023, p. 57–71.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

MARINHO, T. A. “Feminismos de terreiros” e patriarcado no Brasil. *Revista Mosaico - Revista de História*, Goiânia, v. 16, n. 1, 2023, p. 10–29.

MENDOZA, Breny; GUSSO DOS SANTOS, Aléxia Milena. Colonialidade de gênero e poder: da pós-colonialidade à decolonialidade. *Revista X*, [S. l.], v. 16, n. 1, 2021, p. 259–289.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, jun. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, 2007, p. 3–46.

SILVA, Mary Anne Vieira. Dinâmicas espaciais do sagrado de matriz africana na região metropolitana de Goiânia/GO. *Revista Geográfica de América Central*, Costa Rica, v. 2, 2018, p. 1-18.

SILVA, Mary Anne Vieira. Reconhecimentos identitários do candomblé em Goiás: contextos pós-coloniais na contemporaneidade. *OPSSIS*, Goiânia, v. 16, n. 2, 2016, p. 327–341.

SILVEIRA, Jucimeri Isolda. Direitos humanos e políticas públicas: panorama e desafios. In: BONETI, Lindomar Wessler *et al.* (Org.). *Educação em direitos humanos: história, epistemologia e práticas pedagógicas*. Ponta Grossa, PR: Editora UEPG, 2019.