

# Revisitando el pensamiento de Lélia Gonzalez: aportes de la categoría *amefricanidad* para las epistemologías latinoamericanas

## **resumen**

Como ya está planteado en las Ciencias Sociales latinoamericanas, la construcción de las epistemes siempre estuvo directamente relacionada con las estructuras y matrices de dominación social en la región. Esto significa que fue desarrollada y mantenida por aquellos que detentan el poder racial, de clase y género. Contraponiendo esta narrativa y, a partir de la emergencia de intelectuales latinoamericanos del siglo XX - como de aquellos que se insertan para reflexionar sobre América Latina, sus orígenes y su papel en la construcción del mundo moderno-occidental en sus aspectos culturales, sociales y económicos -, este trabajo analiza las categorías *amefricanidad* y América Ladina, propuestas por la intelectual afrobrasileña Lélia Gonzalez (1935-1994). A partir de los aportes del feminismo negro interseccional y los estudios decoloniales, el trabajo busca investigar cómo están contruidos estos conceptos, así como presentar los antecedentes teóricos e históricos presentes para su planteamiento como alternativa epistemológica contra-hegemónica para pensar la región.

## **palabras-clave**

amefricanidad; intelectuales negras; estudios feministas negros; epistemologías negras; interseccionalidad.

## Revisiting the thought of Lélia Gonzalez: contributions of the category of *Amefricanity* to Latin American epistemologies

### **abstract**

As has already been established in Latin American Social Sciences, the construction of epistemes has always been directly related to the structures and matrices of social domination in the region. This means that it was developed and maintained by those who hold racial, class, and gender power. Challenging this narrative, and drawing on the emergence of Latin American intellectuals in the 20th century—as well as those who engage in reflecting on Latin America, its origins, and its role in the construction of the modern-Western world in its cultural, social, and economic aspects—this paper analyzes the categories *Amefricanidade* and *América Ladina*, proposed by the Afro-Brazilian intellectual Lélia Gonzalez (1935-1994). Based on the contributions of intersectional Black feminism and decolonial studies, this study seeks to investigate how these concepts were constructed, as well as to present the theoretical and historical background that supports their formulation as a counter-hegemonic epistemological alternative for understanding the region.

### **keywords**

*Amefricanidade*; Black women intellectuals; Black feminist studies; Black epistemologies; intersectionality.

## Revisitando el pensamiento de Lélia González: aportes de la categoría *amefricanidad* para las epistemologías latinoamericanas

### **resumo**

Como já foi colocado nas Ciências Sociais latino-americanas, a construção das epistêmicas sempre esteve diretamente relacionada às estruturas e matrizes de dominação social na região. Isso significa que foi desenvolvida e mantida por aqueles que detêm o poder racial, de classe e de gênero. Contrapondo essa narrativa, e a partir da emergência de intelectuais latino-americanos do século XX – assim como daqueles que se inserem para refletir sobre a América Latina, suas origens e seu papel na construção do mundo moderno-ocidental em seus aspectos culturais, sociais e econômicos –, este trabalho analisa as categorias *Amefricanidade* e *América Ladina*, propostas pela intelectual afro-brasileira Lélia Gonzalez (1935-1994). Com base nas contribuições do feminismo negro interseccional e dos estudos decoloniais, o trabalho busca investigar como esses conceitos foram construídos, bem como apresentar os antecedentes teóricos e históricos que fundamentam sua formulação como uma alternativa epistemológica contra-hegemônica para pensar a região.

### **palavras-chave**

*amefricanidade*; intelectuais negras; estudos feministas negros; epistemologias negras; interseccionalidade.

## 1. Introducción

Durante el siglo XX, con el surgimiento de la figura de los intelectuales como los que piensan y reflexionan sobre las sociedades modernas occidentales, la gran tarea que fue asumida por gran parte de esos sujetos fue la de redefinir lo que es América Latina, a partir de los propios latinoamericanos. Como muy bien es apuntado por muchos autores del campo de las ciencias sociales, América Latina es una comunidad imaginada como el objetivo de generar mecanismos que construyan un sentimiento de unidad territorial, cultural y económica. Pero, ¿quiénes imaginaron esta comunidad de la que hablamos?

Sabemos que la formación social y económica de la región está fundamentada en su pasado colonial, de siglos de explotación para el mantenimiento de las metrópolis europeas y el surgimiento de la modernidad y del capitalismo global. Importante señalar que, geográficamente, los territorios que conforman el mundo europeo forman parte de una península y no de un continente, y que, hasta el siglo XV, conformaban el conjunto de la periferia del mundo chino y musulmán. Dado que esos fenómenos solamente ocurren a partir de la invasión colonial de los territorios que conocemos hoy como América Latina y el Caribe, no es posible asumir la modernidad sin reconocer la conquista y la colonialidad como sus bases fundamentales (Segato, 2007, p. 225-227).

En la formación de la modernidad, capitalismo y el sistema mundo, la colonialidad en la región se presenta como eje fundamental en la organización de las sociedades contemporáneas. Esta se configura como el trauma, el resquicio que permanece de la colonización, permitiendo la continuación de determinadas estructuras coloniales en las sociedades latinoamericanas. Una de esas estructuras es la raza y el racismo, que es lo que engendra la modernidad y la colonialidad, lo que autoriza la creación de la categoría blanco-europeo, en cuanto el sujeto que tiene el poder de nombrar a las demás sociedades y territorios no blancos.

Así, cuando se piensa en las naciones latinoamericanas generalmente no se plantea que estas naciones poseen, por ejemplo, sus límites territoriales y estructuras sociales creados bajo el sistema colonial. Algo que en la historiografía oficial emerge por medio de la arbitrariedad que es definida la geografía latinoamericana, donde la región no es fruto de la historia y formación intramericana, que respetaría la existencia de los paisajes, culturas y de las sociedades presentes en este territorio. Sino de la imposición violenta y arbitraria de decisiones y necesidades políticas de las metrópolis y de las elites coloniales.

La nación en cuanto una comunidad imaginada, es una categoría central en la construcción del racismo en América Latina, creada narrativamente con objetivos e intereses políticos, económicos y de clase, por medio del imaginario creado por la "historiografía oficial". Está, atribuye la raza como signo, creador de significados y significantes, donde un color de piel o casta social puede representar la historia de la victoria o de la derrota a todo un pueblo y comunidad, en los discursos de los vencedores y perdedores de las ciencias positivistas.

Ernesto Bohoslavsky (2011, p. 3-6) afirma que la invención de América Latina, recorre un largo camino desde la invasión, pero que es determinada en cuanto territorio y espacio aun en el período colonial del siglo XIX. Así que sustenta el autor:

[...] el término “América latina” surge como un esfuerzo consciente y explícito del Segundo Imperio Francés para asimilar sus intereses comerciales y diplomáticos con los de las jóvenes repúblicas americanas, de manera tal de competir en mejor condición con otras potencias europeas como abastecedoras de préstamos, bienes industriales y culturales. La invención de la latinidad tenía varias ventajas simultáneas: la primera de ellas es que dejaba afuera a los ingleses y a los que habitaban en las excolonias británicas, los estadounidenses; la segunda es que desplazaba a España como referencia europea directa para los americanos (Bohoslavsky, 2011, p. 3).

Como afirma el autor, la invención de América Latina parte del conflicto por el dominio colonial adscrito a los fines del siglo XIX protagonizado por Francia, que buscaba desplazar la influencia española a los americanos, bien como aislar las colonias inglesas del norte del continente en relación a la conformación social de la región americana. O sea, la latinidad en todos sus ámbitos emergió y fue construida a partir de la narrativa del vencedor, que detiene la legitimidad de contar la historia a partir de marcos excluyentes. Como ejemplo a esto se presenta las lenguas consideradas el marco esencial que clasifica los latinoamericanos: los parlantes de las lenguas de origen romántico presentes en la región: el español, francés, portugués, lo que logra efectivo unos de los objetivos coloniales, que es excluir las lenguas originarias como el guaraní, presente en países como Brasil, Paraguay y Argentina; el quechua de en Ecuador, Bolivia y Perú, el creole de la región caribeña – y las más diversas lenguas aun resistentes y existentes a la colonización – como parte de la constitución y definición sobre qué es ser latinoamericano, imponiendo únicamente por medio de los procesos de epistemicidio la lengua de los colonizadores en las naciones.

A partir de los estudios críticos del pensamiento social latinoamericano, de los estudios afrodiaspóricos y más recientemente de los estudios decoloniales, sabemos que uno de los principales ejes de la dominación colonial en la región fue por medio de la construcción de las categorías de raza, de los mecanismos de diferenciación racial y el racismo. Que poseen como objetivo desarrollar estructuras de subalternización e invisibilización de pueblos, históricamente violentados en los procesos de invasión y conquista, que, además, hasta entonces no conforman parte de este imaginario social latinoamericano en formación: los africanos, racializados negros y pueblos originarios, racializados indígenas.

Autores como José Martí (1895), con la propuesta de la categoría Nuestra América y movimientos de los pueblos originarios con la creación colectiva de categoría *Abya Yala*, son tentativos de repensar y mirar esta América Latina desde perspectivas otras, lejos de los ideales colonizante e imperialistas. Sino por la perspectiva de quienes de facto construyeron económicamente, culturalmente y territorialmente esta región. La *amefricanidad*, categoría político-cultural, defendida por la intelectual Lélia González en 1988, está siendo rescatada por el Movimiento Negro Latinoamericano, y específicamente el Movimiento de Mujeres Negras de Brasil por presentar a la sociedad una visión epistémica que ubica las contribuciones de las mujeres negras en un hogar de evidencia en América Latina y e Caribe. Según la autora:

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (*Amefricanity*) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa

dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, *négritude*, *afrocentricity* etc. (Gonzalez, 2020, p. 122).

La **amefricanidad** como es planteado por la intelectual, es una propuesta de análisis de la formación histórico-cultural de la región, donde se observa las especificidades de cada país desde las poblaciones negras y pueblos originarios que viven en ella. Se evidencian sus diferencias en el resistir de los procesos genocidas y etnocidas, aunque, conviviendo bajo el mismo sistema de dominación: el racismo.

Es importante señalar que su comprensión de diáspora africana no empieza ni termina en el período colonial, con las trata de esclavizados como el gran motor de dispersión de africanos por el Nuevo Mundo. La diáspora africana es entendida por la intelectual como el constante movimiento de los cuerpos negros por el mundo, desde muy antes de la colonización – como es el caso citado de los pueblos Olmecas, en México (González, 2020, p. 125) – hasta el contexto histórico actual con las inmigraciones, desplazamientos y despojos llevados a cabo en la modernidad.

Apropiándose de la *amefricanidad*, podemos superar una visión idealizada y el imaginario mitificado de África y, al mismo tiempo, dirigir nuestra mirada hacia la realidad en la que viven todas las Amefricanas y Amerindias del continente (Gonzalez, 2020, p. 127-138). Siempre evitando no caer en el discurso homogeneizador de las experiencias de los negros en el mundo, pues la experiencia amefricana de la diáspora difiere de la experiencia en relación aquellos permanecieron en sus territorios en África, aun cuando ambos estuvieron bajo el mismo sistema colonial.

Para Lélia González “el colonialismo eurocristiano, en la forma que tenemos hoy, que se configura a partir de mediados del siglo XIX, tiene uno de los tentáculos principales el racismo como ciencia legítima” (Gonzalez, 1988, p. 71). Esta ciencia no solo estructuró un modelo de explicación y cosmovisión basado en el evolucionismo positivista, sino que también prioriza el etnocentrismo que consideraba absurdas, supersticiosas o exóticas, las manifestaciones culturales de los pueblos “salvajes” de las colonias, para naturalizar la violencia etnocida. Este modo de interpretación y definición de las formas “primitivas”, se transforma en una cuestión de racionalidad administrativa de las colonias, lo que incidió en la producción científica occidental, que privilegia hasta hoy solamente modos binarios y jerárquicos de mirar el mundo.

Para que sea posible comprender cual su camino hasta la teoría, como es construida la categoría estudiada en este trabajo, en su visión global y al mismo tiempo particular de América Latina, la *amefricanidad*, será necesario comprender en qué contexto social son desarrolladas las reflexiones de Lélia Gonzalez. Como es discutido por bell hooks (2010, p. 83) en el reflexionar de la descolonización del conocimiento en cuanto una teoría como practica libertadora, tenemos que primero nos acercar de la trayectoria moldea su pensamiento, el pensamiento feminista negro, porque cada uno es singular, y de esta forma, debemos honrar con los largos caminos trazados por estas mujeres hasta que este conjunto de nuevos de ideas.

## 2. Una breve historia de Lélia Gonzalez

Para empezar a escribir sobre las conceptualizaciones de esta singular intelectual negra brasilera siento que es importante visitar brevemente su historia. Aquí escribo en primera persona pues esta pesquisa hace parte, también, de un proceso investigativo narrativo-personal que comprende que es esencial presentar el contexto social sobre su objeto de estudio. Lélia Gonzalez es una filósofa, psicóloga, antropóloga, geógrafa, militante del Movimento Negro Unificado, fundadora del Bloco Afro Ilê Aiyê e intelectual negra brasilera del siglo XX, representante juntamente con Beatriz Nascimento, Luiza Bairros, Abdias do Nascimento, Oliveira Silveira, Solano Trindade, la generación de intelectuales negros brasileiros que estuvieron ocupados en denunciar el racismo y el sexismo presentes en las sociedades de matrices coloniales. Su pensamiento es fruto de práctica de la praxis militante, de la organización colectiva negra, que vivía el contexto del centenario de la abolición de la esclavitud, pero sin vivir cambios en las condiciones de vida de las comunidades negras.

Alex Ratts y Flávia Rios, los responsables por escribir la biografía sobre la vida y obra de Lélia Gonzalez, cuidadosamente advierten que no debemos buscar rescatar sus aportes, como tentativo de valorar su legado. Porque eso sería lamentable teniendo en vista el gran impacto que su vida y su obra intelectual tuvieron en Brasil y en el exterior (2010, p. 20). Este es un punto importante, pues mucho se busca rescatar las obras de los intelectuales negros del siglo XIX y XX, como si ellos no estuviesen presentes en la en las dinámicas de construcción de conocimiento. Así que, no hay forma de rescatar algo que siempre ha estado vivo. Lo que ocurre es el gran trabajo desarrollado para invisibilizar la obra de estas/es autoras/es, aún más, cuando éstas poseen un fuerte impacto en el status quo de la comunidad científica racista.

Lélia Gonzalez nació en 1935 en la provincia de Minas Gerais, región sudeste de Brasil. Es hija de Urcinda de Almeida – una mujer indígena, que a mediados de 1930 era madre de leche en una familia inmigrante, hecho extremadamente importante pues es posible verificar la permanencia de las estructuras y prácticas de explotaciones coloniales degradantes mismo después del fin del período colonial; y de Acácio de Almeida, hombre negro ferroviario apoyador del gobierno de Getúlio Vargas (1930 – 1945)<sup>37</sup>.

A los siete años de edad Lélia cambia de su ciudad natal para vivir en Río de Janeiro debido al laburo de futbolista de su hermano mayor, que inserta a la familia en un contexto de proximidad de las elites blancas cariocas. Lélia aún niña, empieza a laburar como niñera de una familia de elite – acá más una evidente de la permanencia de las prácticas coloniales en su contexto – lo que la permite frecuentar instituciones de educación primaria. En este momento, la educación de la década de 1930 era totalmente excluyente, no era común, como lo es actualmente, la presencia niños negros y pobres en las instituciones de educación, pues ellas estaban fundamentalmente destinadas a los hijos de las elites blancas de herencia colonial.

Entiendo este como un elemento histórico importante en su trayectoria, no solamente como un factor que ha estado definiendo su vida, el acceso a la

---

<sup>37</sup> Es importante recordar que la clase los ferroviarios en Brasil colaboraron fuertemente para la abolición de la esclavitud; transportaron africanos y negros que huían. También participaron activamente en huelgas por los derechos de los trabajadores en las provincias de Rio de Janeiro y São Paulo.

educación, sino también que permite analizar la historia de la educación desde la perspectiva de los negros y pobres en Brasil. El Estado Nuevo (1937 – 1949), fue marcado por las reformas en la educación en el país, dos de ellas fue ofrecer la educación como preparación para la educación superior para las clases medias, o podríamos decir blancos ricos; y la educación vocacional, técnica, para los blancos pobres y algunos negros; y la prohibición de las lenguas originarias indígenas en las escuelas y locales público. Acá, el carácter fundamentalmente racista de la educación brasileña, ya plenamente desarrollado en 1930.

Es solamente a los 37 años, fines de los años 1970, que Lélia se inserta en los espacios de los movimientos sociales negros y feministas, después de estudiar, francés, filosofía, historia, geografía y ser docente de escuelas primarias. Anteriormente a su despertar racial, en estos espacios escolares y académicos vivió la regulación / colonización del cuerpo de la mujer negra. Constantemente narrado en sus escritos, en la que se construyó toda una estética física que debía seguirse – ropa estandarizada, asexualizante, cabello lacio, piel clara – y comportamental, en los dispositivos prácticos que ella crea la “forma correcta de ser docente negra” en una importante inversión política-estética en emblanquecer.

Cada vez más insertada en espacios pensados y destinados racialmente a las personas blancas, Lélia comienza su cuestionamiento sobre el lugar racial y socialmente destinado a los negros, el “lugar de negro”, que sería lo opuesto al lugar donde ella se encontraba: el campo de la educación primaria y después superior, en el campo de las ciencias sociales y humanas. Sobre este punto es interesante mirar la reflexión hecha por bell hooks, en donde nos dice qué mismo que la docencia pueda significar un espacio de poder basado en las estructuras raciales excluyentes, ella aún representa los únicos pocos espacios que permiten ser ocupados por las mujeres negras: “podríamos casar, podríamos trabajar como empleadas domésticas o podríamos tornarnos profesoras primarias” (2013, p.10-13), como una predestinación para aquellas que deseaban huir del trabajo doméstico y del matrimonio compulsivo.

Aún de acuerdo con la investigación biográfica realizada por Ratts y Rios (2010: 30), su conciencia racial es despertada a partir de la relación con su primer compañero blanco de orígenes españoles. Donde el racismo constante de su propia familia hacia Lélia, juntamente con su emblanquecimiento, fueran los motes para su “salir de la gran noche” (Mbembe, 2019) para el despertar racial. Sobre su distanciamiento de la comunidad negra la intelectual nos dice que “[...] cuanto más te alejas de tu comunidad en términos ideológicos, más inseguro te vuelves y más internaliza el tema del blanqueamiento como ideología”. (Ratts y Rios, 2010, p. 38). De esta forma, el emblanquecimiento se torna unos de los primeros temas incorporados en los estudios de Lélia, pues las vivencias en los espacios destinados a la blanquitud se convierten en un fuerte arsenal fuente de conocimiento. Confluyendo con el pensamiento, por ejemplo, de Abdias do Nascimento (2016, p. 150-160), que en este período presentaba conceptos como la estética de la blancura y el rechazo de lo africano y lo negro en las Américas; la construcción de la idea de relaciones raciales armoniosas – pero sin la presencia de lo negro e indígena en los espacios de expresión política – la reproducción de estereotipos racistas y sobre todo el deseo de ser blanco (Fanon, 2008, p, 25- 33).

El movimiento negro, espacio donde desarrolla su educación antirracista crítica, reaviva su organización en Brasil, juntamente con el crecimiento de las

organizaciones feminista, al final de la década de 1970, en plena dictadura civil-militar brasileña<sup>38</sup> (1964-1985). En estos espacios de organización política Lélia hace la denuncia del machismo presente en las organizaciones políticas negras – que delegaban tareas dichas ‘femeninas’ a las mujeres negras; así como el racismo presente en el movimiento feminista brasileño, que ignoraba las características particulares que las mujeres negras eran oprimidas y explotadas en el contexto nacional y latinoamericano.

Para Lélia Gonzalez el feminismo brasileño se construyó, hasta este momento, bajo la opresión femenina de las mujeres negras. Dado que la libertad de las mujeres blancas se basa en la explotación de clase y raza de otras mujeres que no gozan de los mismos privilegios. De forma que la contradicción del movimiento feminista blanco en este contexto está en desconsiderar en sus análisis otros tipos de discriminación y desigualdades, pero primordialmente en estas no cogitaran la pérdida de poder. Una vez que se creaban dentro de estos espacios mecanismos de para reforzar la diferencia racial, en que el status social es basado en la reafirmación relación histórica de sierva-señora. Algo que demuestra la relación histórica de las mujeres blancas en mantener la dominación racial. Intentan salir del patriarcado, pero estando dentro de la supremacía blanca, (hooks, 2010, p. 127-130).

En su abordaje interseccional, tratar la división sexual del trabajo sin articular su contraparte racial, es recrear una especie de racionalismo universal abstracto, propio de un discurso blanco heterosexista (Gonzalez, 1988, p. 153). Todavía, a pesar del constante conflicto en el feminismo hegemónico, Lélia hace la defensa en disputar estos espacios. Siendo el sexismo el eje que también condiciona la vida de las mujeres negras, así como la raza, es necesario discutir la lucha feminista para que no se aliene ni reproduzca otra ideología eurocéntrica de la realidad.

Como parte del movimiento negro, colectivos feministas y partidos políticos de la izquierda brasileña, Lélia Gonzalez siempre expresa la total comprensión del papel y responsabilidad de estos actores en la formación de la conciencia social y educación para una sociedad antirracista y antisexista. Sobre esto Nilma Lino Gomes señala:

[...] los movimientos sociales son productores y articuladores del conocimiento construido por grupos no hegemónicos y contrahegemónicos de nuestra sociedad. Actúan como pedagogos en las relaciones políticas y sociales. Gran parte del conocimiento emancipador producido por la sociología, la antropología y la educación en Brasil se debe al papel educativo que juzgan estos movimientos, cuestionando el conocimiento científico, haciendo emerger nuevos temas, cuestionando conceptos y dinamizando el conocimiento (Gomes, 2018, p. 16).

Lélia Gonzales como intelectual militante negra insurgente, se mueve entre espacios personales, culturales y políticos. Estos tres puntos están siempre unidos, son inseparables pues la trayectoria de vida en la narrativa de las/os intelectuales negra/os está siempre presente en el transcurrir de su producción. Como es afirmado por Giovana Xavier unos de los principales mecanismos de la producción intelectual de las mujeres negras es la narrativa, la historia en

---

<sup>38</sup> Dos hechos relevantes sobre Lélia Gonzalez es que al inicio de la dictadura hasta 1968, enseñaba en el Centro de Estudios de Personal del Ejército Brasileño, en el Fuerte Duque de Caxias; y en la segunda fase de la dictadura militar, en 1972, el nombre de Lélia aparece en los documentos del Departamento de Orden Política y Social (instrumento de la dictadura para perseguir personas consideradas de riesgo al régimen) como involucrada en el reclutamiento marxista en la Universidad Gama Filho (Ratts y Rios, 2010: 50).

primera persona. Que fue conducida en cocinas, patios de casas, en el transporte público, que ha propiciado por siglos la producción de conocimiento insurgente (Xavier, 2021, p. 235). De esta manera, es a partir de estos entrecruces, que parten del campo cultural, político y social, que Lélia Gonzalez en 1988 inaugura nuevas categorías – como la *amefricanidad* y *por un feminismo afrolatinoamericano* – capaces de sistematizar y articular conceptos ya existentes, como la raza, la nación, capitalismo, sexismo, para la creación de herramientas que permitan la comprensión de la realidad, que impulsen el enfrentamiento a estas estructuras de dominación. Para que de esta manera sea posible comprender las experiencias distintas de vivir la negritud en la vasta extensión territorial de Brasil, de *América Ladina* y finalmente de los pueblos de la diáspora africana (Ratts y Rios, 2010, p. 132).

En el próximo capítulo serán presentados una breve posibilidad de abordaje para pensar la Amefricanidad como herramienta que permite el análisis y metodología interseccional como instrumento para intervenir en las teorías y en las prácticas para el hacer feminista y antirracista.

### **3. Interseccionalidad como mirada epistémica hacia las mujeres negras en América**

A partir de Patrícia Hill Collins, socióloga fundamental para la comprensión del género y de la raza en las teorías del conocimiento, se tiene que la epistemología ha constituido una “teoría amplia” del conocimiento, investigando los parámetros utilizados para su acceso y legitimación, o no, por la sociedad. Distante que ser el estudio apolítico de la verdad, la epistemología apunta a formas como las relaciones de poder moldean en quien se acredita y porque” (Collins, 2009, p. 270).

Como es apuntado por Mara Viveros (2016, p.3) en su genealogía de la interseccionalidad, las perspectivas y miradas que actualmente reconocemos interseccionales fueron reflexionadas hace más de dos siglos. Mujeres como la francesa abolicionista Olympia de Gouges que en *La declaración de los derechos de la mujer*, tempranamente lograba hacer el movimiento de comparación de la dominación colonial con la dominación patriarcal, estableciendo así análisis entre la condición de las mujeres y los esclavos.

En el contexto de EEUU esclavista la práctica interseccional de comprensión de la realidad se hace presente en el momento de alianzas momentáneas de las feministas del siglo XIX con las luchas abolicionistas, por la campaña común por un sufragio femenino que incluyera a las mujeres negras. Bajo un contexto político histórico de la Revolución Haitiana (1791-1804).

El concepto de interseccionalidad también se ha elaborado, sin pretensiones, en dos diferentes momentos de construcción y choques internos del Black Feminism y del feminismo eurocéntrico estadounidense. El primordial momento fue en 1851 cuando Sojourner Truth, una mujer negra libre, asistió a una convención de derechos de la mujer en Ohio, Estados Unidos que pautaba los derechos de la mujer basados en la defensa de la negación de la fragilidad femenina, aun cuando vigoraba la esclavitud en EEUU, al presentar la pregunta “¿Acaso no soy yo mujer?”<sup>39</sup>:

---

<sup>39</sup> El Discurso “Ain’t I not a Woman” pronunciado por Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron, Ohio, Estados Unidos, en 1851, donde Sojourner se levantó para intervenir después de escuchar a los pastores presentes que las mujeres no deberían tener lo mismo derechos como hombres, porque serían frágiles e intelectualmente débiles. Texto traducido disponible en: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Consultado el: 30 de julio de 2019.

Ese hombre de ahí dice que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carrozas y para sortear las zanjas, y para que tengan los mejores sitios en todas partes. Nunca nadie me ha ayudado a subir a las carrozas o a saltar un charco de barro, o me ha ofrecido el mejor sitio. ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mi brazo! He arado y cultivado, y he recolectado todo en el granero, y nunca ningún hombre lo ha hecho mejor que yo! ¿Y acaso no soy una mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como un hombre, cuando pueda conseguir comida, ¡y también soportar los latigazos! ¿Y acaso no soy una mujer? Tuve trece hijos y vi cómo todos ellos fueron vendidos como esclavos y cuando chillé junto al dolor de mi madre, ¡nadie, excepto Jesús, me escuchó! ¿Acaso no soy una mujer? (Truth, 1851).

El discurso de Truth plantea la reflexión sobre la concepción de mujer que fue concebida por el feminismo de la época, que eran mujeres blancas y burguesas. Pues como apunta Sueli Carneiro cuando habla del mito de la fragilidad femenina blanca:

Nosotras, las mujeres negras, somos parte de un contingente de mujeres, probablemente en su mayoría, que nunca han reconocido este mito en sí mismas, porque nunca nos han tratado como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas en el campo o en la calle, como vendedoras, fruterías, prostitutas ... ¡Mujeres que no entendían nada cuando las “feministas” decían que las mujeres deben ganar las calles y trabajar!” (Carneiro, 2013. p. 1).

De esta forma, se evidenció y reflejó de manera necesaria que la comprensión del significado de las mujeres era parte de un universo limitado, que no consideraba a las mujeres negras y pobres como parte de este conjunto. El segundo momento está en la definición de Kimberlé Crenshaw, en que una práctica de su profesión de jurista por medio del proceso contra la General Motors en 1989, buscó resaltar la invisibilidad legal las múltiples dimensiones de la opresión experimentada por las trabajadoras negras de EEUU:

La asociación de múltiples sistemas de subordinación se ha descrito en varios modos: discriminación compuesta, cargas múltiples o como doble o triple discriminación. La interseccionalidad es una conceptualización del problema que busca captar las consecuencias estructurales y dinámicas de la interacción entre dos o más ejes de subordinación. Aborda específicamente la forma en que racismo, patriarcado, opresión de clases y otros sistemas como las prácticas discriminatorias crean desigualdades básicas que estructuran las posiciones parientes mujeres, razas, etnias, clases y otros. Además, la interseccionalidad trata de la forma en que las acciones y políticas específicas generan opresiones que fluyen a lo largo de dichos ejes, constituyendo aspectos dinámicos o activos de desempoderamiento (Crenshaw, 2002, p. 177).

De esta forma, uno de los principales aportes a la conceptualización de la interseccionalidad es la superación de una perspectiva aritmética, que simplemente clasifica ciertos grupos de mujeres como doble o triple discriminados, pero que analiza cómo son y cómo funcionan los sistemas opresión que se superponen, que se cruzan y presentando dos o más ejes de interconexión. Igualmente, hubo también teóricas latinoamericanas que adelantaron esa matriz metodológica del feminismo contemporáneo en las Américas, como es el caso de la peruana Clorinda Matto de Turner, que en 1899 en su libro *Aves sin nido*. En una narrativa Clorinda expone los abusos sexuales perpetrados por parte de los gobernadores locales hasta las mujeres indígenas, evidenciando así, como la vulnerabilidad de la mujer indígena era aumentada bajo la condición étnico-racial y de género.

Es en este sentido que la categoría político-cultural de *amefricanidad* surge muy útil para la interseccionalidad, una vez que es esencialmente interdisciplinaria en el posicionando a la mujer negra en el centro de sus análisis sobre América Latina. Por medio, a ejemplo, del análisis de la figura de la *mulata* y de la *nanny* – y sus posicionamientos en las sociedades racistas y sexistas. En que, para lograr la comprensión de las dimensiones de la explotación y opresión en el contexto del capitalismo dependiente, asume la interacción de los mecanismos de raza, clase, género y regionalismo.

En el siglo XX, momento de gran auge del feminismo hegemónico, ya se presentaban en el interior del movimiento feminista latinoamericano y caribeño la oposición a la categoría universal de mujer empleada en este discurso y práctica de este primero. De diferentes países, mujeres subalternas, del sur global, o mismo en el interior de regiones del norte, como son los casos de las mujeres negras en EEUU y Europa, de las mujeres inmigrantes, musulmanas en esos contextos, desarrollan conceptos y nuevas categorías propias. Intelectuales como Chandra Mohanty, Glória Anzaldúa, Audre Lorde, bell hooks y las latinoamericanas, María Lugones, Mara Viveros, Beatriz Nascimento, Ochy Curiel, y finalmente Lélia Gonzalez, denunciaban el carácter racista y clasista que predominaba en las narrativas feministas que exportaban teorizaciones ajenas a la realidad de “Nuestra América”.

Para Gonzalez (2020), los aportes de los feminismos hegemónicos no presentaban la capacidad de articulación de las múltiples formas de opresión sufridas por las mujeres de esta región del mundo, América Latina. Opresiones como estas, como es planteado por intelectuales de este período, que presentan sus orígenes centralmente en las marcas y estructuras derivadas del proceso de invasión colonial y la colonialidad. Que, como es afirmado por Maria Lugones “diferentemente de la colonización, la colonialidad todavía está con nosotros y nosotras; es lo que queda en la intersección de género / clase / raza como construcciones centrales del sistema de poder capitalista mundial” (Lugones, 2014, p. 939).

Lo que conocemos hoy conocemos como “interseccionalid”, categoría social, política y metodológica, que surge muy útil para las analices de las Ciencias Sociales, es fruto del acúmulo político y teórico de las mujeres y del movimiento feminista. En el contexto del europeo, la interseccionalidad está más directamente relacionada con las teorías postmodernas y postestructurales, que en la conceptualización de las identidades individuales fluidas y múltiples. Deconstruye las normalizaciones de las categorías de género, que han tenido fuertes contribuciones a la crítica al positivismo (Viveros, p. 2016, 7). Todavía, los trabajos, investigaciones y el propio movimiento de feminista en general de América, la interseccionalidad es directamente influenciada por el *black feminism* o el *stand point theory*; en que requiere el entrecruce de las dinámicas microsociológicas como macrosociológicas. Donde la macrosociología deriva de las articulaciones estructurales de las opresiones en las desigualdades sociales, el *interlocking systems of oppression*, y la microsociología en las articulaciones de las individualidades de la desigualdad, la *interseccionalidad* (Collins, 2016). La interseccionalidad así, se presenta como una mirada indispensable para analizar América Latina y el Caribe, pues aquí se presentan complejas sociedades imbricadas en la dominación sexista, racista, clasista y colonizada. Donde las mujeres siempre estuvieron en un sistema que no les permite poder, pues fue

históricamente constituido por los hombres, especialmente los hombres blancos, cisheterosexuales y burgueses.

#### 4. La *amefricanidad* de Lélia Gonzalez

Como ya fue puntualizado en este trabajo, el desplazamiento social y espacial es una de las grandes dimensiones importantes en los trayectos de los pueblos en diáspora, y así, de las intelectuales negras, en una mayoría originadas de las clases pobres (Ratts y Rios, 2010: 26). De esta manera la producción de conocimiento de Lélia es fruto del intercambio realizado por este movimiento de cruces desde los movimientos sociales negros, feministas y de los partidos políticos de Brasil, pero también de las experiencias Pan-africanistas en países de América, África durante su vida. Buscando comprender la postura dominante imperialista en la región ejercida por EEUU, frente a nuestras propias dinámicas sociales, culturales y raciales. Así que es por este camino que empieza a reflexionar acerca de la categoría *amefricanidad*. Una vez que los términos “afro-american” y “african-american” remeten primeramente a una reflexión que solamente existen negros en EEUU. Y una segunda reflexión, que es la reproducción inconsciente de la posición imperialista de EEUU, que afirma ser “La América” (Gonzalez, 2020, p. 133).

Como es apuntado por Cláudia Cardoso (2014: 925) juntamente con el hecho de buscar una alternativa no que hegemonizaste a todos los negros de las Américas, otro principal objetivo de las conceptualizaciones de Lélia Gonzalez en la creación de categorías de análisis Amefricanidad y América Ladina, es cuestionar y superar la insuficiencia de las categorías analíticas de las Ciencias Sociales para analizar y comprender la realidad múltiple y diversa de la región. Sobre esto Lélia apunta la necesidad de investigar las:

[...] marcas que evidenciam a presença negra na construção cultural do continente americano me levaram a pensar na necessidade de elaboração de uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro e que, efetuando uma abordagem mais ampla, levasse em consideração as exigências da interdisciplinaridade. Desse modo, comecei a refletir sobre a categoria de amefricanidade (Gonzalez, 2020: 117-118).

Esta insuficiencia que es fruto del propio proceso constitutivo de la normalidad epistémica moderno-occidental, que, en la producción científica, del siglo XX e inicio del siglo XXI, no delegaba a las poblaciones negras, sobre todo de las mujeres negras, sus cruciales contribuciones en la formación de las sociedades latinoamericanas y caribeñas. En la *amefricanidad* es posible identificar tres cuatro marcas fundamentales que constituyen la categoría de análisis sobre la formación histórico-cultural de la región: a) la cuestión de la lengua; b) la mujer negra en la historia; c) los procesos de blanqueamiento y el colonialismo; y por último d) la identificación de uno racismo latinoamericano.

La cuestión de la lengua es uno de los termómetros utilizado por Lélia para identificar la presencia africana en diáspora en la formación social y cultural de América Latina. De acuerdo con la autora, asumiendo esta marca impresa de la diáspora africana en este territorio, la africanización del idioma en español, francés y el portugués – el *pretuguês*, otra categoría creada con el objetivo de evidenciar la constitución africana en la lengua del colonizador – es posible romper con una de las ideas más enraizadas culturalmente: que unos de los ejes que conforman la regionalización cultural es el dominio de la lengua colonial en todas las esferas sociales, sobre las demás lenguas étnicas. Que es posible de ser

identificado, a ejemplo, en el español de la gran región caribeña, en que “ [...] o caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo” (Gonzalez, 2020, p. 116). Pero que debido a la ideología del blanqueamiento, la marca de la lengua de diáspora africana estaría resignada como solamente unas de las características presentes en las del folclore nacional o cultural populares, que de su manera eurocéntrica, descalifican su importancia.

Como es descrito por Gonzalez (2020, p. 140) a la mujer negra solamente estaban establecidos los papeles de subordinación en la historia de la formación social, económica y cultural, en las creaciones coloniales de la figura de la sexual mulata; de pasividad y docilidad de la mucama y de cuidadora de la *mãe preta*. Con el objetivo principal de romper con esta imagen de representación y control, la propuesta de la categoría Amefricanidad reposiciona, en la constante disputa por la construcción del conocimiento, estas mujeres bajo la experiencia concreta de la comunidad negra desde la resistencia a la esclavitud, hasta el contexto de las dictaduras militares, periodo de larga duración que comprende los análisis de la autora. Buscando contraponer estas narrativas, Lélia desarrolla una serie de argumentos que rompe con las idealizaciones coloniales sobre la mujer negra. La mucama no fue la mujer negra que aceptó su condición de sumisa, frente a los supuestos privilegios que tendría en la casa de los blancos esclavizadores en su trabajo crucial para el mantenimiento de sus familias. Sino, la mucama fue aquella que bajo la permanente violencia racial y sexista<sup>40</sup>, por medio de una resistencia pasiva, promovió una estrategia de sobrevivencia, en sus diferentes formas de subversión, como de educar los hijos de los blancos a partir de sus referenciales culturales y el conocimiento trivial que su función brindaba, del funcionamiento y dinámicas del poder de los propietarios de esclavizados. Para Lélia rescatar este eje de las resistencia anti-colonial y anti-esclavista, contraponiendo la narrativa sexista y colonial de docilidad o sexualización de la mujer negra es hacer cumplir con existencia del lugar de respetabilidad de las mujeres negras en las comunidades de la diáspora africana en América. Pues estas se configuran como pilar de la formación, desarrollo y dignidad de las comunidades negras en el contexto permanente de deshumanización y explotación.

Fanon en “la crítica del hombre”, señala que la colonización requiere más que la subordinación material de un pueblo. Para que esto ocurra es necesario la dominación en el ámbito epistemológico, que impone los modos en que debemos expresarnos) y comprendernos en el sentido de que “[...] quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará de su selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu manto, mais branco ele será” (Fanon, 2008, p. 34). Basado en la comprensión del pensamiento de Fanon, Lélia Gonzalez elabora como están contruidos los artificios de la dominación racial subjetiva desde el deseo de ser blanco:

O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as

---

<sup>40</sup> Para desarrollar la comprensión de la opresión de las mujeres en las sociedades latinoamericanas la autora utiliza los conceptos de sexo y sexismo, no estando presente en su articulación teórica el concepto de género (Cardoso, 2014: 972).

classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura. (Gonzalez, 2020, p. 119).

De esta forma, la ideología del blanqueamiento reproduce y perpetúa la creencia en las clasificaciones y valores del occidente blanco, como los únicos verdaderos valores y universales. Una vez establecido este mito, se demuestra la su eficacia por medio de los efectos de fragmentación de la identidad racial que ello reproduce: el blanqueamiento, limpiar la sangre, internalizando así la negación de la propia raza – a pesar de creada por el blanco - y cultura (González, 2020, p. 132). Con el objetivo de lograr interconectar todos estos conceptos Lélia Gonzalez propone el análisis del racismo particular que ocurre en América Latina, el racismo por denegación – que se diferencia en contenido y forma del racismo que ocurre en EEUU y África del Sur, los dos grandes países que representan el auge del racismo en el occidente.

El racismo por denegación, o racismo disfrazado, en América Latina tiene sus explicaciones y raíces aún en la historia pré-colonial, en la invasión Ibérica por los Moros en 711 hasta 1126. Hecho que marca profundamente las sociedades ibéricas. Así que España, Portugal adquieren amplia experiencia y sofisticación en los procesos eficaces de dominación y articulación de las relaciones raciales, diferentemente de las sociedades coloniales anglosajonas (González, 2020, p. 131). Lo que facilita la comprensión de la presencia de las teorías de mestizaje, asimilación y democracia racial pues “ [...] a chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação” (Gonzalez, 2020, p. 118). Aquel racismo que no es fruto de leyes de segregación racial directas, pero que es desarrollado en los ámbitos más profundos de las sociedades, el inconsciente.

## 5. Conclusiones

Cómo fue posible presentar en este trabajo, a partir de las articulaciones teóricas de Lélia Gonzalez, con diferentes intelectuales amefricanos, el pensamiento afrolatinoamericano del siglo XX fue diverso y complejo. A partir de los estudios realizados se ve que el pensamiento de Lélia Gonzalez es una fuente inagotable de conocimiento contra-hegemónico sobre América Latina. Su trayectoria de construcción teórica, está marcadamente presente la relación conceptos y categorías que sostienen sus propuestas teóricas. Para construir la propuesta de *amefricanidad* y América Latina, Gonzalez recurre a un entramado de matrices teóricas, desde la psicología panafricanista de Frantz Fanon y Abdias do Nascimento, el feminismo de Simone de Beauvoir, y los estudios lacanianos. La virtud del estudio de estas categorías es que nos permite comprender procesos históricos y sociales complejos, que requieren un gran esfuerzo de abstracción – para permitirnos comprender otras realidades negras de la diáspora latinoamericanas que de hecho no convivimos – pero además que exige que saquemos nuestras propias reflexiones de nuestros propios conocimientos situados. Comprendiendo la metodología interseccional, se percibe que para lograr constituir miradas amefricanas hasta las distintas realidades de América, necesitamos adoptar conjuntamente la práctica y lectura del mundo a partir de las múltiples matrices de opresiones.

La *amefricanidad* no se comprende y se traduce solamente por medio de categorías cerradas o fenómenos comprendidos como únicos que explican nuestra realidad. No es posible comprender América solamente a partir del advenimiento del racismo como *modus operandi* de la sociedad; o intentar comprender la realidad de las mujeres negras solamente desde el sexismo o siempre desde la violencia. Así que, finalmente, visitar el pensamiento de Lélia Gonzalez desde la *amefricanidad* es una invitación a pensar esta región fundamentalmente desde la resistencia y de las victorias sobre la colonialidad.

---

### referencias referências

- Bohoslavsky, Ernesto (2011). ¿Qué es América Latina? El nombre, la cosa y las complicaciones para hablar de ellos. Los Desafíos de Investigar, Enseñar y Divulgar Sobre América Latina. Actas Del Taller de Reflexión TRAMA, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Cardoso, Cláudia Pons. (2014). Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. Revista Estudos Feministas, 22(3), 965–986.
- Carneiro, Carneiro. (2003). Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos Contemporâneos.
- Collins, Patricia Hill (2016). Aprendendo com a outsider within: A significação sociológica do pensamento feminista negro. Sociedade e Estado, 31(1), 99–127.
- Comissão Econômica para a América Latina e Caribe – CEPAL (2018). Mulheres afrodescendentes na América Latina e no Caribe: dívidas de igualdade. Nações Unidas, Santiago.
- Crenshaw, Kimberlé (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. In: Estudos Feministas. v.10, n.1, p. 171-188, Jan/Jun.
- Do Nascimento, Abdias (2016). Genocídio Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado (1 ed). Perspectivas.
- Fanon, Frantz (2008). Peles Negras Máscaras Brancas. EDUFBA.
- Gomes, Nilma Lino (2017). O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação (1 ed.). Vozes, Petrópolis.
- Gonzalez, Lélia (1988). A categoria político- cultural de amefricanidade. Rev. TB. Rio de Janeiro, 92/93; 47/68, jan.-jun.
- Gonzalez, Lélia (1988). Por un feminismo afrolatinoamericano. Isis Internacional, 133–141.
- Gonzalez, Lélia (2020). Por um feminismo Afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos, F. Rios & M. Lima (org.); 1ªed, Zahar, Rio de Janeiro.
- Guridy, Frank y Hooker, Juliet (2018). Corrientes del Pensamiento Sociopolítico Afrolatinoamericano. In: Fuente, Alejandro de la; Andrews, George Reid. (ed) (2018). Estudios afro-latinoamericanos: una introducción. 1a ed., Clacso, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- hooks, bell. (2013). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*, 1ª ed, Editora WMF Martins Fontes, São Paulo.
- Lugones, Maria (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 935–952.
- Martí, José (1891). Nuestra América. *La Revista Ilustrada*, 133–139.
- Mbembe, Achille (2019). *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro.
- Ratts, Alex y Rios, Flávia (2010). Lélia Gonzalez. *Retratos de Brasil Negro*. Selo Negro, São Paulo.
- Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad* (1a ed). Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Viveros, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17.
- Xavier, Giovana (2021). Grupo Intelectuais Negras UFRJ: a invenção de uma comunidade científica e seus desafios. *Revista Trabalho Necessário*, 19(38), 224–239.