

- 24) RODRIGUES FILHO, Mário. Ver: MARIO FILHO.
  - 25) RODRIGUES, Nelson & MÁRIO FILHO. *Fla Flu... e as multidões despertam!* Organizado por Oscar Maron Filho e Renato Ferreira. Rio de Janeiro, Europa, 1987.
  - 26) SÁ, Jorge de. *Edilberto Coutinho: o espaço do jogo*. João Pessoa, A União/Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, 1983.
  - 27) . Apêndice: sugestões de aproveitamento didático. In: COUTINHO, Edilberto. *Maracanã, adeus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
  - 28) SALVADOR, Pedro Jorge. *Poder e racismo; Ideologia de Maracanã, adeus* de Edilberto Coutinho. Rio de Janeiro, Faculdade de Letras da Universidade Federal, 1988. (Tese universitária em Semiologia; orientador: Anazildo Vasconcelos da Silva). Mimeo.
  - 29) SÉPIA, Flávio. Edilberto Coutinho: Por que o tema do futebol? *Fatos e Fotos Gente*. Rio de Janeiro, XXI (1190): 44, 18 jun. 1984.
  - 30) SOARES, Elsa. *Minha vida com Mané*. Rio de Janeiro, Saga, 1969.
  - 31) VÁRZEA, Paulo. Começo e desenvolvimento do futebol em São Paulo. In: *60 anos de futebol no Brasil*. São Paulo, Federação Paulista de Futebol, 1954.
- ZANINI, Telmo. *Mané Garrincha*. São Paulo, Brasiliense, 1984. (Encanto Radical, 43.)

*EDILBERTO COUTINHO*, contista, ensaísta, jornalista e professor universitário, é doutor em Literatura Brasileira pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi o primeiro brasileiro a receber o prêmio Casa de las Américas, de Cuba, com o livro *Maracanã, adeus*.

## A CATEGORIA POLÍTICO-CULTURAL DE AMEFRICANIDADE<sup>(1)</sup>

Lélia Gonzalez

### 1. INTRODUÇÃO

Este texto resulta de uma reflexão que vem se estruturando em outros que o antecederam (Gonzalez, 1983; 1988a,b,c), e que se enraíza na retomada de uma idéia de Bety Milan desenvolvida por M.D. Magno (1981). Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente européias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *América Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os "pretos" e os "pardos" do IBGE) são *ladinoamefricanos*. Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de *denegação* (*Verneinung*): "processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalçado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença" (Laplace e Pontalis, 1970). Enquanto denegação de nossa ladinoamefricanidade, o racismo "à brasileira" se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer ("democracia racial" brasileira).

América Africana  
sintoma:  
neurose

Para melhor entendimento dessa questão, numa perspectiva laciana, é recomendável a leitura do texto brilhante de M.D. Magno (ver bibliografia).

Graças a um contato crescente com manifestações culturais negras de outros países do continente americano, tenho tido a oportunidade de observar certas similaridades que, no que se refere aos falares, lembram o nosso país. É certo que a presença negra na região caribenha (aqui entendida não só como a América Insular, mas incluindo a costa atlântica da América Central e o norte da América do Sul) modificou o espanhol, o inglês e o francês falados na região (quanto ao holandês, por desconhecimento, nada posso dizer). Ou seja, aquilo que chamo de "pretuguês" e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de "pretos" e de "crioulos", os nascidos no Brasil), é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da 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 (e isto sem falar nos dialetos "crioulos" do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis, se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo "cultura popular", "folclore nacional" etc, que minimizam a importância da contribuição negra.

Um outro aspecto, e bem inconsciente, do que estamos abordando, diz respeito a outra categoria freudiana, a de *objeto parcial* (*Partialobjekt*) e que é assim definida: "Tipo de objetos visados pelas pulsões parciais, sem que tal implique que uma pessoa, no seu conjunto, seja tomada como objeto de amor. Trata-se principalmente de partes do corpo, reais ou fantasmadas (...), e dos seus equivalentes simbólicos. Até uma pessoa pode identificar-se ou ser identificada com um objeto parcial (Laplace e Pontalis, 1970). Pois bem. Pelo menos no que se refere ao Brasil, que se atente não só para toda uma literatura (Jorge Amado, por exemplo) como para as manifestações das fantasias sexuais brasileiras. Elas se concentram no objeto parcial por excelência da nossa cultura: a bunda (Gonzalez 1983). Recorrendo ao "Aurélio", pode-se constatar que essa palavra inscreve-se no vocabulário de uma língua africana, o quimbundo (*mbunda*), que muito influenciou os nossos falares. Além disso, vale ressaltar que os *bundos* constituem uma etnia banto-de Angola que,

além do supracitado quimbundo, falam outras duas línguas: bunda e ambundo. Se se atenta para o fato que Luanda foi um dos maiores portos de exportação de escravos para a América... Em consequência, além de certos modismos (refiro-me, por exemplo, ao biquini "fio dental") que buscam evidenciar esse objeto parcial, note-se que o termo deu origem a muitos outros em nosso "pretuguês". Por esta razão, gosto de fazer um trocadilho, afirmando que o português, o lusitano, "não fala e nem diz bunda" (do verbo desbundar).

Essas e muitas outras marcas que evidenciam a presença negra na construção cultural do continente americano, levaram-me a pensar a 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 *americanidade*.

## 2. RACISMO, COLONIALISMO, IMPERIALISMO E SEUS EFEITOS

Sabemos que o colonialismo europeu, nos termos com que hoje o definimos, configura-se no decorrer da segunda metade do século XIX. Nesse mesmo período, o racismo se constituía como a "ciência" da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o *modelo ariano* de explicação (Bernal, 1987) que viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do homem, como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental. Vale notar que tal processo se desenvolveu no terreno fértil de toda uma tradição etnocêntrica pré-colonialista (século XV – século XIX) que considerava absurdas, supersticiosas ou exóticas, as manifestações culturais dos povos "selvagens" (Leclerc, 1972). Daí a "naturalidade" com que a violência etnocida e destruidora das forças do pré-colonialismo europeu se fez abater sobre esses povos. No decurso da segunda metade do século XIX, a Europa transformaria tudo isso numa tarefa de explicação racional dos (a partir de então) "costumes primitivos", numa questão de racionalidade administrativa de suas colônias. Agora, em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas "verdadeira superioridade". Os textos de um Fanon ou de um Memmi demonstram os efeitos de alienação que a eficácia da dominação colonial exerceria sobre os colonizados.

Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da "superioridade" do colonizador pelos colonizados. E ele apresenta, pelo menos, duas faces que só se diferenciam enquanto táticas que visam ao mesmo objetivo: exploração/opressão. Refiro-me, no caso, ao que comumente é conhecido como *racismo aberto* e *racismo disfarçado*. O primeiro, característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros ("sangue negro nas veias"). De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo de impensável (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenha ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter sua "pureza" e reafirmar sua "superioridade". Em consequência, a única solução, assumida de maneira explícita como a mais coerente, é a segregação dos grupos não-brancos. A África do Sul, com a sua doutrina do desenvolvimento "igual" mas separado, com o seu "apartheid", é o modelo acabado desse tipo de teoria e prática racistas. Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o *racismo por denegação*. Aqui, prevalecem as "teorias" da miscigenação, da assimilação e da "democracia racial". 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. Sobretudo nos países de colonização luso-espanhola, onde as pouquíssimas exceções (como a Nicarágua e o seu *Estatuto de Autonomia de las Regiones de la Costa Atlántica*) confirmam a regra. Por isso mesmo, creio ser importante voltar o nosso olhar para a formação histórica dos países ibéricos (Gonzalez, 1988b). Trata-se de uma reflexão que nos permite compreender como esse tipo específico de racismo pode se desenvolver para se constituir na forma mais eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior.

A formação histórica de Espanha e Portugal se deu no decorrer de uma luta plurissecular (a Reconquista), contra a presença de invasores que se diferenciavam não só pela religião que professavam (Islã); afinal, as tropas que invadiram a Ibéria em 711 não só eram majoritariamente negras (6700 mouros para 300 árabes), como eram comandadas pelo negro general ("Gabel") Tárik-bin-Ziad (a corruptela do termo Gabel Tárik resultou em Gibraltar, palavra que passou a nomear o estreito até então conhecido como Colunas de Hércules). Por outro lado, sabemos que não só os soldados como o ouro do reino negro de Ghana (África Ocidental) tiveram muito a ver com

a conquista moura da Ibéria (ou Al-Andulus). Vale notar, ainda, que as duas últimas dinastias que governaram Al-Andulus procediam da África Ocidental: a dos Almorávidas e a dos Almôhadas. Foi sob o reinado destes últimos que nasceu, em Córdova (1126), o mais eminentemente filósofo do mundo islâmico, o aristotélico Averróes (Chandler, 1987). Desnecessário dizer que, tanto do ponto de vista racial quanto civilizacional, a presença moura deixou profundas marcas nas sociedades ibéricas (como, de resto, na França, Itália etc.). Por aí se entende porque o racismo por denegação tem, na América Latina, um lugar privilegiado de expressão, na medida em que Espanha e Portugal adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais (Gonzalez, 1988b).

Sabemos que as sociedades ibéricas estruturaram-se a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado (até mesmo o tipo de tratamento nominal obedecia às regras impostas pela legislação hierárquica). Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante (Da Matta, 1984). A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que "no Brasil não existe racismo porque o negro reconhece o seu lugar", sintetiza o que acabamos de expor (Gonzalez, 1988b).

Por isso mesmo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei, assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. 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 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, 1988a).

Retomando a outra forma de racismo, a de segregação explícita, constata-se que seus efeitos sobre os grupos discriminados, ao contrário do racismo por denegação, reforça a identidade racial dos mesmos. Na verdade, a identidade racial própria é facilmente percebida por qualquer criança desses grupos. No caso das crianças negras, elas crescem sabendo que o são e sem se envergonharem disso; o que lhes permite desenvolver outras formas de percepção no interior da sociedade onde vivem (nesse sentido, a literatura negro-feminina dos Estados Unidos é uma fonte de grande riqueza; e Alice Walker, praticamente a única conhecida no Brasil, é um belo exemplo). Que se atente, no caso, para os quadros jovens dos movimentos de liberação da África do Sul e da Namíbia. Ou, então, para o fato de o Movimento Negro – MN dos Estados Unidos ter conseguido conquistas sociais e políticas muito mais amplas do que o MN da Colômbia, do Peru ou do Brasil, por exemplo. Por aí se entende, também, porque Marcus Garvey, esse extraordinário jamaicano e legítimo descendente de Nanny (ver bibliografia), tenha sido um dos maiores campeões do Panafricanismo ou, ainda, porque o jovem gúianense Walter Rodney tenha produzido uma das análises mais contundentes contra o colonialismo-imperialismo, demonstrando *Como a Europa Subdesenvolveu a África* (1972, 1974) e, por isso mesmo, tenha sido assassinado na capital de seu país, a 13 de junho de 1980 (tive a honra de conhecê-lo e de receber o seu estímulo, em seminário promovido pela Universidade da Califórnia em Los Angeles, em 1979). Por tudo isso, bem sabemos das razões de outros assassínios, como o de Malcolm X ou o de Martin Luther King Jr.

A produção científica dos negros desses países do nosso continente tem se caracterizado pelo avanço, autonomia, inovação, diversificação e credibilidade nacional e internacional; o que nos remete a um espírito de profunda determinação, dados os obstáculos impostos pelo racismo dominante. Mas, como já disse antes, é justamente a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado “inferior”. A dureza dos sistemas fez com que a comunidade negra se unisse a lutasse, em diferentes níveis, contra todas as formas de opressão racista.

Já nas nossas sociedades de racismo por denegação, o processo é diferente, como também foi dito. Aqui, a força do cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência. O que não significa que vozes solitárias não se ergam, efetuando análises/denúncias do sistema vigente. Foram os efeitos execráveis do assimilacionismo

francês que levaram o psiquiatra martiniquenho Frantz Fanon a produzir suas análises magistrais sobre as relações sócio-econômicas e psicológicas entre colonizador/colonizado (1979, 1983). No caso brasileiro, temos a figura do Honorável (título recebido em conferência internacional do mundo negro, em 1987) Abdias do Nascimento, cuja rica produção (análise/denúncia, teatro, poesia e pintura) não é reconhecida por muitos de seus irmãos e absolutamente ignorada pela intelectualidade “branca” do país (acusam-no de sectarismo ou de “racista às avessas”; o que, logicamente, pressupõe um “racismo às direitas”). É interessante notar que, tanto um Fanon quanto um Nascimento só foram reconhecidos e valorizados internacionalmente e não em seus países de origem (Fanon só mereceu as homenagens de seu país após sua morte prematura; daí ter expressado, em seu leito de morte, o desejo de ser sepultado na Argélia). Desnecessário ressaltar a dor e a solidão desses irmãos, desses exemplos de efetiva militância negra.

Todavia, na minha perspectiva, uma grande contradição permanece quando se trata das formas político-ideológicas de luta e de resistência negra no Novo Mundo. Continuamos passivos em face da postura político-ideológica da potência imperialisticamente dominante da região: os Estados Unidos. Foi também, por esse caminho, que comecei a refletir sobre a *categoria de amefricanidade*.

Como vimos anteriormente, o Brasil (país de maior população negra do continente) e a região caribenha apresentam grandes similaridades, no que diz respeito à africanização do continente. Todavia, quando se trata dos Estados Unidos, sabemos que os africanos escravizados sofreram uma duríssima repressão em face da tentativa de conservação de suas manifestações culturais (mão amputada, caso tocassem atabaque, por exemplo). O puritanismo do colonizador angloamericano, preocupado com a “verdadeira fé”, forçou-os à conversão e à evangelização, ou seja, ao esquecimento de suas *Raízes* africanas (o comvente texto de Alex Haley revela-nos todo o significado desse processo). Mas a resistência cultural manteve-se, e clandestinamente, sobretudo em comunidades da Carolina do Sul. E as reinterpretações, as recriações culturais dos negros daquele país ocorreram fundamentalmente no interior das igrejas do protestantismo cristão. A Guerra de Secessão trouxe-lhes a abolição do escravismo e com esta, a Kukluxkan, a segregação e o não-direito à cidadania. As lutas heróicas desse povo discriminado culminaram com o Movimento pelos Direitos Cívicos, movimento que comoveu o mundo inteiro e que inspirou os negros de outros lugares a também se organizarem e lutarem por seus direitos.

Minoria ativa e criadora, vitoriosa em suas principais reivindicações, a coletividade negra dos Estados Unidos aceitou e rejeitou uma série de termos de auto-identificação: "Colored", "Negro", "Black", "Afro-American", "African-American". Foram esses dois últimos dois termos que nos chamaram atenção para a contradição neles existente.

### 3. A CATEGORIA DE AMEFRICANIDADE

Os termos "Afro-American" (afroamericano) e "African-American" (africanoamericano) remetem-nos a uma primeira reflexão: a de que só existiriam negros nos Estados Unidos e não em todo o continente. E a uma outra, que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser "A AMÉRICA". Afinal, o que dizer dos outros países da AMÉRICA do Sul, Central, Insular e do Norte? Por que considerar o Caribe como algo de separado, se foi ali, justamente, que se iniciou a história dessa AMÉRICA? É interessante observar alguém que sai do Brasil, por exemplo, dizer que está indo para "a América". É que *todos nós*, de qualquer região do continente, efetuamos a mesma reprodução, perpetuamos o imperialismo dos Estados Unidos, chamando seus habitantes de "americanos". E nós, o que somos, asiáticos?

Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos, enquanto descendentes de africanos, se permanecemos prisioneiros, "cativos de uma linguagem racista"? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de *amefricanos* ("Amefricans") para designar a *todos nós* (Gonzalez, 1988c).

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, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e 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 yorubá, banto e ewe-fon. Em conseqüência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessá-

rio dizer que a categoria de *Amefricanidade* está intimamente relacionada àquelas de *Panafricanismo*, "Négritude", "Afrocentricity" etc.

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertencamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades.

Como já foi visto no início deste trabalho, o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a "superioridade" branca ocidental à "inferioridade" negroafricana. A África é o continente "obscuro", sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua "natureza sub-humana", a exploração sócio-econômica dos *amefricanos* por todo o continente, é considerada "natural". Mas, graças aos trabalhos de *autores africanos e amefricanos* - Cheik Anta Diop, Théophile Obenga, Amílcar Cabral, Kwame Nkruma, W.E. Dubois, Chancellor Williams, George C.M. James, Yosef A.A. Ben-Jochannan, Ivan Van Sertima, Frantz Fanon, Walter Rodney, Abdias do Nascimento e tantos outros - sabemos o quanto a violência do racismo e de suas práticas despojaram-nos do nosso legado histórico, da nossa dignidade, da nossa história e da nossa contribuição para o avanço da humanidade nos níveis filosófico, científico, artístico e religioso; o quanto a história dos povos africanos sofreu uma mudança brutal com a violenta investida européia, que não cessou de subdesenvolver a África (Rodney); e como o tráfico negreiro trouxe milhões de africanos para o Novo Mundo...

Partindo de uma perspectiva histórica e cultural, é importante reconhecer que a experiência *amefricana* diferenciou-se daquela dos africanos que permaneceram em seu próprio continente. Ao adotarem a autodesignação de afro/africanoamericanos, nossos irmãos dos Estados Unidos também caracterizam a *denegação* de toda essa rica experiência vivida no Novo Mundo e da conseqüente criação da *América*. Além disso, existe o fato concreto dos nossos irmãos de África não os considerarem como verdadeiros africanos. O esquecimento ativo de uma história pontuada pelo sofrimento, pela humilhação, pela exploração, pelo etnocídio, aponta para uma perda de identidade própria, logo reafirmada alhures (o que é compreensível, em face das pressões raciais no próprio país). Só que não se pode deixar de levar em conta a heróica resistência e a criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação. Justamente porque, enquanto descendentes de africanos, a *herança africana* sempre foi a grande fonte revivificadora de nossas forças. Por tudo isso, enquanto *amefricanos*, temos nossas contribuições específicas para o mundo panafricano. Assumindo nossa *Amefricanidade*, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem *todos os amefricanos* do continente.

“Toda linguagem é epistêmica. Nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade. Uma linguagem revolucionária não deve embriagar, não pode levar à confusão”, ensina Molefi Kete Asante, criador da perspectiva afrocentrada. Então, quando ocorre a autodesignação de afro/africanoamericano, o real dá lugar ao imaginário e a confusão se estabelece (*afro/africanoamericanos*, *afro/africanocolombianos*, *afro/africanoperuanos* e por aí fora); assim como uma espécie de hierarquia: os afro/africanoamericanos ocupando o primeiro plano, ao passo que os garífunas da América Central ou os “índios” da República Dominicana, por exemplo, situam-se no último (afinal, eles nem sabem que são afro/africanos...) E fica a pergunta: o que pensam os afro/africanos africanos?

Vale notar que, na sua ansiedade de ver a África em tudo, muitos dos nossos irmãos dos Estados Unidos que agora descobrem a riqueza da criatividade cultural baiana (como muitos latinos do nosso país), acorrem em massa para Salvador, buscando descobrir “sobrevivências” de culturas africanas. E o engano se dá num duplo aspecto: a visão evolucionista (e eurocêntrica) com relação às “sobrevivências” e a cegueira em face da explosão criadora de algo

desconhecido, a nossa *Amefricanidade*. Por tudo isso, e muito mais, acredito que politicamente é muito mais democrático, culturalmente muito mais realista e logicamente muito mais coerente, identificarmos a partir da categoria de *Amefricanidade* e nos autodesignarmos *amefricanos*: de Cuba, do Haiti, do Brasil, da República Dominicana, dos Estados Unidos e de todos os outros países do continente.

“Uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios; deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular” (M.K. Asante, 1988:31). Então, por que não abandonar as reproduções de um imperialismo que massacra não só os povos do continente, mas de muitas outras partes do mundo e reafirmar a particularidade da nossa experiência na AMÉRICA como um todo, sem nunca perder a consciência da nossa dívida e dos profundos laços que temos com a África?

Num momento em que se estreitam as relações entre os descendentes de africanos em todo o continente, em que nós, *amefricanos*, mais do que nunca, constatamos as grandes similaridades que nos unem, a proposta de M.K. Asante me parece da maior atualidade. Sobretudo se pensamos naqueles que, num passado mais ou menos recente, deram o seu testemunho de luta e de sacrifício, abrindo caminhos e perspectivas para que, hoje, nós possamos levar adiante o que eles iniciaram. Daí a minha insistência com relação à categoria de *Amefricanidade*, que floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcam a nossa presença no continente.

Já na época escravista, ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos *quilombos*, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* e *maroon societies*, espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente (Larkin Nascimento, 1981). E mesmo antes, na chamada América Pré-Colombiana, ela já se manifestava, marcando decisivamente a cultura dos olmecas, por exemplo (Sertima, 1976). Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: *amefricanos*.

#### NOTAS

<sup>1</sup>Este trabalho é dedicado a Marie-Claude e Shawna, irmãs e companheiras amefricanas, que muito me incentivaram no desenvolvimento da idéia em questão. É também uma homenagem ao Honrável Abdias do Nascimento.

## BIBLIOGRAFIA

- ASANTE, Molefi K. (1988). *Afrocentricity*. Trenton, Africa World Press.
- BERNAL, Martin (1987). *Black Athena*. New Brunswick – New Jersey, Rutgers University Press.
- CHANDLER, Wayne B. (1987). "The Moor: Light of Europe's Dark Age", in VAN SERTIMA, I. (org.) *African Presence in Early Europe*. New Brunswick – Oxford, Transaction Books (3ª ed.).
- DA MATTA, Roberto (1984). *Relativizando; uma Introdução à Antropologia*. Petrópolis, Vozes (4ª ed.).
- FANON, Frantz (1979). *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira (2ª ed.).
- (1983). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador, Ed. Fator (Coleção Outra Gente).
- GONZALEZ, Lélia (1983). "Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira", in *Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos*. Brasília, ANPOCS (Ciências Sociais Hoje, nº 2).
- (1988a). "Por um Feminismo Afrolatinoamericano" in *Revista Isis*, julho/88.
- (1988b). "Nanny: Pilar da Amefricanidade" in *Revista Humanidades*, nº 17, Brasília, Editora da UNB.
- (1988c). "A Socio-Historic Study of South American Christianity: The Brazilian Case" (Comunicação apresentada na "First Pan-African Christian Churches Conference", promovida pelo International Theological Center. Atlanta, 17-23/07/88).
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.-B. (1970). *Vocabulário da Psicanálise*. Santos, Livraria Martins Fontes.
- LARKIN NASCIMENTO, Elisa (1981). *Pan-Africanismo na América do Sul: Emergência de uma Rebelião Negra*. Petrópolis, Vozes.
- LECLERC, Gérard (1972). *Anthropologie et Colonialisme*. Paris, Fayard.
- MAGNO, M.D. (1981). *América Ladina: Introdução a uma Abertura*. Rio, Colégio Freudiano do Rio de Janeiro.
- RODNEY, Walter (1974). *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington D.C., Howard University Press (2ª ed.).
- VAN SERTIMA, Ivan (1976). *They Came Before Columbus: The African Presence in Ancient America*. New York, Random House.

**LÉLIA GONZALEZ:** antropóloga, Diretora do Planetário da Cidade do Rio de Janeiro, leciona na PUC/RJ. Membro do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, é Vice-Presidente da Associação Internacional do Festival Panafricano das Artes e Culturas (Senegal) e do Congresso Mundial de Intelectuais Negros (Estados Unidos). Autora de *Festas Populares no Brasil* (1987).