

La categoría político-cultural de la amefricanidad¹ ²

Lélia Gonzalez

Instituto de Pesquisas das Culturas Negras

Traducción:

María Camila Ortiz

¡DALE!, PPGICAL / UNILA

1 “A categoria político-cultural de amefricanidade” era el título original de este artículo, publicado en la revista Tempo Brasileiro, 92/93, p. 69-82. Agradecemos al Equipo Lélia Gonzalez y a Melina Lima, nieta de la autora, por liberar dicho artículo para la traducción. (de las editoras [N.E.]).

2 Este trabajo está dedicado a Marie-Claude y Shawna, hermanas y compañeras amefricanas, que me incentivaron mucho en el desarrollo de la presente idea. También es un homenaje al honorable Abdias do Nascimento.

La categoría político-cultural de la amefricanidad

Resumen:

Este artículo presenta la categoría político-cultural de *amefricanidad*. En él, Lélia González discute el potencial epistemológico de esta categoría a través de un enfoque en la formación histórico-cultural de Brasil.

Palabras clave: amefricanidad; Amefrica Ladina; racismo por denegación.

A categoria político-cultural de amefricanidade

Resumen:

Este texto apresenta a categoria político-cultural de amefricanidade. Nele, Lélia González discute sobre o potencial epistemológico dessa categoria através do enfoque da formação histórico-cultural do Brasil.

Palavras-chave: amefricanidade; América Ladina; racismo por denegação.

The political-cultural category of amefricanity

Abstract:

This paper presents the political-cultural category of amefricanity. In it, Lélia González discusses the epistemological potential of this category through a focus on the cultural-historical formation of Brazil.

Keywords: amefricanity; Amefrica Ladina; denial of racism.

Marron
quilombos Societies
Cumbes

Cirranones

Palengos

Marronages

Pretoquês

[pre-to-guês] substantivo

Conceito cunhado por Lélia Gonzalez, "cada mais é do que marca de africanização no português falado no Brasil" e que aponta "para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo".

(PR)

1. Introducción

Este texto es el resultado de una reflexión que se ha estructurado en otros que le han precedido (GONZALEZ, 1983; 1988a, b, c) y que tiene su origen en la retomada de una idea de Bety Milán desarrollada por M. D. Magno (1981). Se trata de una nueva y creativa mirada sobre la formación histórico-cultural de Brasil que, por razones de geografía y, sobre todo, del orden de lo inconsciente, no es lo que generalmente se afirma: un país cuyas formaciones del inconsciente son exclusivamente europeas, blancas. Por el contrario, se trata de una América Africana cuya latinidad inexistente hizo que se sustituyera la *t* por la *d* para que se recogiera su nombre en su totalidad: *Améfrica Ladina* (no es casualidad que la *neurosis cultural* brasileña tenga en el *racismo* su síntoma por excelencia). En este contexto, todos los brasileños (y no solo los “pretos” y los “pardos” del IBGE³) son *ladinosamefricanos*. Para comprender bien las artimañas del racismo, tal y como se han caracterizado anteriormente, conviene recordar la categoría freudiana de la *negación* (*Verneinung*): “Proceso por el cual el individuo, a pesar de formular un deseo, pensamientos o sentimientos, hasta entonces reprimidos, sigue defendiéndose de él, negando que le pertenezca” (LEPLANCE; PONTALIS, 1970). Como negación de nuestra ladinoamefricanidad, el racismo “a la brasileña” se vuelve precisamente contra quienes son su testimonio vivo (los negros), al mismo tiempo que dice que no lo hace (“democracia racial” brasileña). Para una mejor comprensión de esta cuestión, desde una perspectiva lacaniana, recomendamos la lectura del brillante texto de M. D. Magno (ver bibliografía).

Gracias al creciente contacto con nuevas manifestaciones culturales negras de otros países del continente americano, he tenido la oportunidad de observar ciertas similitudes que, en cuanto a las formas de hablar, recuerdan nuestro país. Es cierto que la presencia negra en la región del Caribe (entendida aquí no solo como América Insular, sino también como la costa atlántica de América Central y el norte de América del Sur) ha modificado el español, el inglés y el francés que se hablan en la región (en cuanto al holandés, por falta de conocimiento, no puedo decir nada). Es decir, lo que yo llamo “*pretugués*”⁴, que no es más que una marca de la africanización del portugués hablado en Brasil (sin olvidar nunca que el colonizador llamaba a los esclavos africanos de “*pretos*” y de “*crioulos*” a los nacidos en Brasil), es fácil constatar, sobre todo en el español de la región del Caribe. El carácter tonal y rítmico de las lenguas africanas traídas al Nuevo Mundo, así como la ausencia de ciertas consonantes (como la *l* o la *r*, por ejemplo), apuntan a un aspecto poco explorado de la influencia negra en la formación histórica y cultural del continente en su conjunto (por no hablar de los dialectos criollos del Caribe). Las similitudes son aún más evidentes si nos fijamos en la música, los bailes, los sistemas de creencias, etc. No hace falta decir que todo esto queda tapado por el velo ideológico del blanqueamiento, es reprimido por clasificaciones eurocéntricas como “cultura popular”, “folclore nacional”, etc. que minimizan la importancia de la contribución negra.

Otro aspecto, y bastante inconsciente, de lo que estamos tratando, se refiere a otra categoría freudiana, la de objeto parcial (*Partialobjekt*), que se define de la siguiente manera:

Tipo de objetos a los que apuntan las pulsiones parciales, sin que esto implique que se tome como objeto de amor a una persona en su conjunto. Se trata principalmente de partes del cuerpo, reales o fantasmáticas (...) y de sus equivalentes simbólicos. Incluso una persona puede identificarse o ser identificada con un objeto parcial (LAPLANCE; PONTALIS, 1970).

3 Las cinco categorías de clasificación por color o raza que utiliza el Instituto Brasileño de Estadística y Geografía - IBGE son “branco, preto, pardo, amarelo e indio”. (Nota de la traductora [N.T.])

4 Término creado por la autora para pensar en la formación de la identidad cultural brasileña a través de palabras originarias de lenguas africanas, reivindicando así el lenguaje como una forma de resistencia. [N.T.]

Pues bien. Al menos en lo que respecta a Brasil, debemos prestar atención no solo a toda una literatura (Jorge Amado, por ejemplo), sino también a las manifestaciones de las fantasías sexuales brasileñas. Estas se concentran en el objeto parcial por excelencia de nuestra cultura: la *bunda*⁵ (GONZÁLEZ, 1983). Recurriendo al “Aurélío”⁶, podemos ver que esta palabra está inscrita en el vocabulario de una lengua africana, el kimbundu (*mbunda*), que influyó mucho en nuestras formas de hablar. Además, cabe destacar que *los bundus* son una etnia bantú de Angola que, además del ya mencionado kimbundu, hablan otras dos lenguas: el bunda y el ambundu. Si prestamos atención al hecho de que Luanda fue uno de los mayores puertos de exportación de esclavos a América... En consecuencia, además de ciertas modas (me refiero, por ejemplo, al bikini “hilo dental”) que buscan resaltar este objeto parcial, cabe señalar que el término dio origen a muchos otros en nuestro “*pretugués*”. Por eso, me gusta hacer un juego de palabras, afirmando que el portugués, el lusitano, “no habla y tampoco dice *bunda*” (del verbo *desbundar*⁷).

Estas y muchas otras marcas que destacan la presencia negra en la construcción cultural del continente americano me llevaron a pensar en la necesidad de elaborar una categoría que no se restringiera sólo al caso de Brasil y que, al adoptar un enfoque más amplio, tuviera en cuenta las exigencias de la interdisciplinariedad. De este modo, empecé a reflexionar sobre la categoría de *amefricanidad*.

2. Racismo, colonialismo, imperialismo y sus efectos

Sabemos que el colonialismo europeo, en los términos en que lo definimos hoy, tomó forma durante la segunda mitad del siglo XIX. En esta misma época, el racismo se constituyó como la “ciencia” de la superioridad eurocristiana (blanca y patriarcal), en la medida en que se estructuró el *modelo ario* de explicación (BERNAL, 1987). Cabe señalar que dicho proceso se desarrolló en el terreno fértil de una tradición etnocéntrica precolonialista (siglos XV-XIX), que consideraba absurdas, supersticiosas o exóticas las manifestaciones culturales de los pueblos “salvajes” (LECLERC, 1972). De ahí la “naturalidad” con la que se infligió a estos pueblos la violencia etnocida y destructiva de las fuerzas del precolonialismo europeo. En el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, Europa transformaría todo esto en una tarea de explicación racional de las (desde entonces) “costumbres primitivas”, en una cuestión de racionalidad administrativa de sus colonias. Ahora, ante la resistencia de los colonizados, la violencia asumiría contornos nuevos y más sofisticados, a veces ni siquiera parecería violencia, sino “verdadera superioridad”. Los textos de un Fanon o un Memmi demuestran los efectos de la alienación que la eficacia de la dominación colonial ejerce sobre los colonizados.

Cuando analizamos la estrategia utilizada por los países europeos en sus colonias, vemos que el racismo jugará un papel fundamental en la interiorización de la “superioridad” del colonizador por parte de los colonizados. Y presenta, al menos, dos caras que solo se diferencian como tácticas que apuntan al mismo objetivo: la explotación/opresión. Me refiero, en este caso, a lo que comúnmente se conoce como *racismo manifiesto* y *racismo sutil*. La primera, propia de las sociedades de origen anglosajón, germánico u holandés, establece que un negro es una persona que ha tenido antepasados negros (“sangre negra en las venas”). Según esta articulación ideológica, el mestizaje es impensable (aunque las violaciones y la explotación sexual de

⁵ La traducción de *bunda* es trasero. Sin embargo, se eligió dejar la palabra en portugués por todas las conexiones y desdoblamientos desarrollados por la autora con base en esta. [N.T.]

⁶ Es el diccionario más tradicional y conocido de la lengua portuguesa en Brasil. [N.T.]

⁷ El término *desbundar* está relacionado a “perder el control, la compostura”. [N.T.]

las mujeres negras siempre se han producido), en la medida en que el grupo blanco pretende mantener su “pureza” y reafirmar su “superioridad”. En consecuencia, la única solución, explícitamente asumida como la más coherente, es la segregación de los grupos no blancos. Sudáfrica, con su doctrina de desarrollo “igual” pero separado, con su “apartheid”, es el modelo máximo de este tipo de teoría y práctica racista. Ya en el caso de las sociedades de origen latino, tenemos el racismo sutil o, como yo lo clasifico, el *racismo por denegación*. Aquí prevalecen las “teorías” del mestizaje, la asimilación y la “democracia racial”. La llamada América Latina, que en realidad es mucho más amerindia y amefricana que otra cosa, se presenta como el mejor ejemplo de *racismo por denegación*. Sobre todo, en los países de colonización luso-española, donde las escasas excepciones (como Nicaragua y su Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica) confirman la regla. Por esta misma razón, creo que es importante que nuestra mirada se dirija a la formación histórica de los países ibéricos (GONZALEZ, 1988b). Es una reflexión que nos permite comprender cómo este tipo específico de racismo puede desarrollarse hasta constituir una forma de alienación del discriminado más efectiva que la anterior.

La formación histórica de España y Portugal tuvo lugar durante una lucha de siglos (la Reconquista) contra la presencia de invasores que se diferenciaban no solo en la religión que profesaban (Islam); al fin y al cabo, las tropas que invadieron Iberia en el 711 no eran exclusivamente y mayoritariamente negras (6.700 moros frente a 300 árabes), sino que además estaban comandadas por el general negro (“Gabel”) Tárik-bin-Ziad (la corruptela del término Gabel Tárik resultó en Gibraltar, palabra que vino a denominar el estrecho hasta entonces conocido como las Columnas de Hércules). Por otro lado, sabemos que no solo los soldados sino también el oro del reino negro de Ghana (África Occidental) tuvieron mucho que ver con la conquista árabe de Iberia (o Al-Andalus). También cabe destacar que las dos últimas dinastías que gobernaron Al-Andalus procedían de África Occidental: la de los Almorávides y la de los Almohades. Fue durante el reinado de este último cuando nació en Córdoba (1126) el filósofo más eminente del mundo islámico, el aristotélico Averroes (CHANDLER, 1987). No hace falta decir que, tanto desde el punto de vista racial como civilizacional, la presencia mora dejó profundas huellas en las sociedades ibéricas (como también en Francia, Italia, etc.). Esto explica que el *racismo por denegación* tenga, en América Latina, un lugar privilegiado de expresión, en la medida en que España y Portugal han adquirido una sólida experiencia de los procesos más eficaces de articulación de las relaciones raciales (GONZALEZ, 1988b).

Sabemos que las sociedades ibéricas estaban estructuradas sobre la base de un modelo rígidamente jerarquizado, en el que todo y todos tenían su lugar determinado (incluso el tipo de trato nominal obedecía a las reglas impuestas por la legislación jerárquica). Como grupos étnicos diferentes y dominados, moros y judíos fueron objeto de un violento control social y político. Las sociedades que llegaron a constituir la llamada América Latina fueron las herederas históricas de las ideologías de clasificación social (racial y sexual) y de las técnicas jurídico-administrativas de las metrópolis ibéricas. Estratificados racialmente, dispensaron formas abiertas de segregación, ya que las jerarquías garantizaban la superioridad de los blancos como grupo dominante. La expresión del humorista Millôr Fernandes, al afirmar que “el racismo no existe en Brasil porque el negro reconoce su lugar”, sintetiza lo que acabamos de exponer (GONZALEZ, 1988b).

Por esta misma razón, la afirmación de que todos son iguales ante la ley adquiere un carácter claramente formalista en nuestras sociedades. El racismo latinoamericano es lo suficientemente sofisticado como para mantener a los negros e indios como segmentos subordinados dentro de las clases más explotadas, gracias a su forma ideológica más eficaz: la ideología del blanqueamiento. Transmitida a través de los medios de comunicación y los aparatos ideológicos tradicionales, reproduce y perpetúa la creencia de que las clasificaciones y los valores del

Occidente blanco son los únicos verdaderos y universales. Una vez establecido, el mito de la superioridad blanca demuestra su eficacia a través de los efectos demoledores, la fragmentación de la identidad racial que produce: el deseo de emblanquecer (de “limpiar la sangre”, como dicen en Brasil) se interioriza, con la negación simultánea de la propia raza, de la propia cultura (GONZALEZ, 1988a).

Volviendo a la otra forma de racismo, la de segregación explícita, se observa que sus efectos sobre los grupos discriminados, a diferencia del *racismo por denegación*, refuerzan su identidad racial. De hecho, su propia identidad racial es fácilmente percibida por cualquier niño de estos grupos. En el caso de los niños negros, crecen sabiendo que lo son y sin avergonzarse de ello, lo que les permite desarrollar otras formas de percepción dentro de la sociedad en la que viven (en este sentido, la literatura de mujeres negras en Estados Unidos es una fuente de gran riqueza; y Alice Walker, prácticamente la única conocida en Brasil, es un buen ejemplo). Hay que prestar atención, en este caso, a los cuadros jóvenes de los movimientos de liberación de Sudáfrica y Namibia. O, entonces, al hecho de que el Movimiento Negro (MN) de Estados Unidos ha logrado conquistas sociales y políticas mucho más amplias que el MN de Colombia, Perú o Brasil, por ejemplo. Esto también explica por qué Marcus Garvey, ese extraordinario jamaicano y legítimo descendiente de Nanny (ver bibliografía), fue uno de los mayores campeones del panafricanismo, o por qué el joven guyanés Walter Rodney realizó uno de los análisis más contundentes contra el colonialismo-imperialismo, al demostrar *Cómo Europa subdesarrolló a África* (1972/1974) y, por ese motivo, fue asesinado en la capital de su país el 13 de junio de 1980 (tuve el honor de conocerle y recibir su estímulo en un seminario promovido por la Universidad de California en Los Ángeles en 1979). Por todo ello, conocemos bien las razones de otros asesinatos, como el de Malcolm X o el de Martin Luther King Jr.

La producción científica de los negros en estos países de nuestro continente se ha caracterizado por el avance, la autonomía, la innovación, la diversificación y la credibilidad nacional e internacional; lo que nos remite a un espíritu de profunda determinación, ante los obstáculos impuestos por el racismo dominante. Pero, como decía antes, es precisamente la conciencia objetiva de este racismo sin disfraz y el conocimiento directo de sus prácticas crueles lo que suscita este compromiso, en el sentido de rescate y afirmación de la humanidad y competencia de toda una etnia considerada “inferior”. La dureza de los sistemas ha hecho que la comunidad negra se una y luche, a diferentes niveles, contra todas las formas de opresión racista.

En nuestras sociedades de *racismo por denegación*, el proceso es diferente, como también se ha dicho. Aquí, la fuerza de lo cultural se presenta como la mejor forma de resistencia. Lo que no quiere decir que no se alcen voces solitarias que hagan análisis/denuncias del sistema vigente. Fueron los execrables efectos del asimilacionismo francés los que llevaron al psiquiatra martiniqués Frantz Fanon a elaborar sus magistrales análisis de las relaciones socioeconómicas y psicológicas entre colonizador/colonizado (1979, 1983). En el caso brasileño, tenemos la figura del honorable (título recibido en una conferencia internacional del mundo negro en 1987) Abdias do Nascimento, cuya rica producción (análisis/denuncia, teatro, poesía y pintura) no es reconocida por muchos de sus hermanos y es absolutamente ignorada por los intelectuales “blancos” del país (le acusan de sectario o de ser un “racista al contrario”, lo que, lógicamente, presupone un “racismo a las derechas”). Es interesante observar que tanto Fanon como Nascimento solo fueron reconocidos y valorados internacionalmente, y no en sus países de origen (Fanon solo mereció el homenaje de su país tras su prematura muerte; de ahí que expresara en su lecho de muerte el deseo de ser enterrado en Argelia). No es necesario subrayar el dolor y la soledad de estos hermanos, estos ejemplos de militancia negra efectiva.

Sin embargo, desde mi punto de vista, sigue existiendo una gran contradicción en cuanto a las formas político-ideológicas de lucha y resistencia negra en el Nuevo Mundo. Permanecemos pasivos ante la postura político-ideológica de la potencia imperialista dominante de la región: Estados Unidos. Fue también en este camino donde empecé a reflexionar sobre la *categoría de amefricanidad*.

Como vimos anteriormente, Brasil (el país con la mayor población negra del continente) y la región del Caribe presentan grandes similitudes en cuanto a la africanización del continente. Sin embargo, cuando se trata de Estados Unidos, sabemos que los africanos esclavizados sufrieron una dura represión ante los intentos de preservar sus manifestaciones culturales (por ejemplo, se les amputaba la mano si tocaban el atabaque⁸). El puritanismo del colonizador angloamericano, preocupado por la “verdadera fe”, les obligó a la conversión y a la evangelización, es decir, a olvidar sus *Raíces* africanas (el conmovedor texto de Alex Haley revela todo el significado de este proceso). Pero la resistencia cultural se mantuvo, y de forma clandestina, especialmente en las comunidades de Carolina del Sur. Y las reinterpretaciones, las recreaciones culturales de los negros de ese país se dieron fundamentalmente en el interior de las iglesias del protestantismo cristiano. La Guerra de Secesión les trajo la abolición del esclavismo, y con ella el Ku Klux Klan, la segregación y el no derecho a la ciudadanía. Las heroicas luchas de estas personas discriminadas culminaron en el Movimiento por los Derechos Civiles, que conmovió al mundo entero e inspiró a los negros de otros lugares a organizarse y luchar también por sus derechos.

Minoría activa y creadora, victoriosa en sus principales reivindicaciones, la colectividad negra de Estados Unidos ha aceptado y rechazado una serie de términos de autoidentificación: “Colored”, “Negro”, “Black”, “Afro-American”, “African-American”. Fueron estos dos últimos términos los que llamaron nuestra atención sobre su contradicción.

3. La categoría de amefricanidad

Los términos “Afro-American” (afroamericano) y “African-American” (africanoamericano) nos llevan a una primera reflexión: que solo existirían negros en Estados Unidos y no en todo el continente. Y otra, que apunta a la reproducción inconsciente de la posición imperialista de Estados Unidos, que pretende ser “LA AMÉRICA”. Después de todo, ¿qué pasa con los demás países de AMÉRICA del Sur, Central, Insular y del Norte? ¿Por qué considerar el Caribe como algo separado, si fue allí, precisamente, donde comenzó la historia de esta AMÉRICA? Es interesante observar a alguien que sale de Brasil, por ejemplo, diciendo que se va a “América”. Es que *todos nosotros*, de cualquier región del continente, hacemos la misma reproducción, perpetuamos el imperialismo de los Estados Unidos, llamando a sus habitantes “americanos”. Y nosotros, ¿qué somos, ¿asiáticos?

En cuanto a nosotros, los negros, ¿cómo podemos lograr una conciencia efectiva de nosotros mismos como descendientes de africanos si seguimos siendo prisioneros, “cautivos de un lenguaje racista”? Por eso mismo, en contraste con los términos mencionados anteriormente, propongo el término *amefricanos* (“*Amefricans*”) para designarnos a *todos nosotros* (GONZALEZ, 1988c).

Las implicaciones políticas y culturales de la categoría de *Amefricanidad* (“*Amefricanity*”) son ciertamente democráticas; precisamente porque el término en sí mismo nos permite ir más allá de las limitaciones de carácter territorial, lingüística e ideológica, abriendo nuevas perspectivas para una comprensión más profunda de la parte del mundo donde se manifiesta: AMÉRICA

8 El atabaque es un tambor de mano de origen afrobrasileño. [N.T.]

en su conjunto (Sur, Centro, Norte e Insular). Más allá de su carácter puramente geográfico, la categoría de *Amefricanidad* incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es afrocéntrica, es decir, que tiene como referencia modelos como: Jamaica y el akan, su modelo dominante; Brasil y sus modelos yoruba, bantú y ewe-fon. En consecuencia, nos lleva a la construcción de toda una identidad étnica. No hace falta decir que la categoría de *Amefricanidad* está estrechamente relacionada con las de *panafricanismo*, “*negritud*”, “*Afrocentricity*”, etc.

Su valor metodológico, en mi opinión, radica en que permite la posibilidad de rescatar una *unidad específica*, históricamente forjada en el interior de las diferentes sociedades que se formaron en una determinada parte del mundo. Por tanto, *América*, como sistema de referencia etnogeográfico, es una creación nuestra y de nuestros antepasados del continente en el que vivimos, inspirada en modelos africanos. En consecuencia, el término *amefricanas/amefricanos* designa toda una descendencia: no solo la de los africanos traídos por el tráfico de esclavizados, sino también la de los que llegaron a AMÉRICA mucho antes de Colón. Tanto ayer como hoy, los *amefricanos* de los más diversos países han desempeñado un papel crucial en la elaboración de esa *Amefricanidad* que identifica, en la Diáspora, una experiencia histórica común que exige ser debidamente conocida y cuidadosamente investigada. Aunque pertenezcamos a diferentes sociedades del continente, sabemos que el sistema de dominación es el mismo en todas ellas, es decir: el *racismo*, esa elaboración fría y extrema del modelo ario de explicación, cuya presencia es una constante en todos los niveles del pensamiento, así como parte integrante de las más diversas instituciones de estas sociedades.

Como se ha visto al principio de este trabajo, el racismo establece una jerarquía racial y cultural que opone la “superioridad” blanca occidental a la “inferioridad” negroafricana. África es el continente “oscuro”, sin historia propia (Hegel); por tanto, la Razón es blanca, mientras que la Emoción es negra. Así, dada su “naturaleza subhumana”, la explotación socioeconómica de los amefricanos en todo el continente se considera “natural”. Pero gracias a las obras de *autores africanos y 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 y tantos otros – sabemos hasta qué punto la violencia del racismo y sus prácticas nos han despojado de nuestro legado histórico, de nuestra dignidad, de nuestra historia y de nuestra contribución al avance de la humanidad en el plano filosófico, científico, artístico y religioso; como la historia de los pueblos africanos sufrió un cambio brutal con la violenta embestida europea que no cesó de subdesarrollar África (Rodney); y como el tráfico de esclavizados trajo a millones de africanos al Nuevo Mundo...

Desde una perspectiva histórica y cultural, es importante reconocer que la experiencia *amefricana* fue diferente a la de los africanos que permanecieron en su propio continente. Al adoptar la autodenominación de afro/africanoamericanos, nuestros hermanos de Estados Unidos también caracterizan la *denegación* de toda esa rica experiencia del Nuevo Mundo y la consiguiente creación de *América*. Además, existe el hecho concreto de que nuestros hermanos de África no los consideran como verdaderos africanos. El olvido activo de una historia marcada por el sufrimiento, la humillación, la explotación y el etnocidio apunta a una pérdida de la propia identidad, que pronto se reafirma en otros lugares (lo cual es comprensible en vista de las presiones raciales en el propio país). Pero no se puede dejar de tener en cuenta la heroica resistencia y creatividad en la lucha contra la esclavización, el exterminio, la explotación, la opresión y la humillación. Precisamente porque, como descendientes de africanos, la *herencia africana* ha sido siempre la gran fuente revitalizadora de nuestra fuerza. Por todas estas razones, como *amefricanos*, tenemos nuestras contribuciones específicas al mundo panafricano.

Al asumir nuestra *Amefricanidad*, podemos ir más allá de una visión idealizada, imaginaria o mitificada de África y, al mismo tiempo, dirigir la mirada a la realidad en la que viven *todos los amefricanos* del continente.

“Todo lenguaje es epistémico. Nuestro lenguaje debe contribuir a la comprensión de nuestra realidad. Un lenguaje revolucionario no debe embriagar, no puede llevar a la confusión”, enseña Molefi Kete Asante, creador de la perspectiva afrocéntrica. Así, cuando se produce la autodenominación como afro/africanoamericano, lo real deja paso a lo imaginario y se establece una confusión (afro/africanoamericanos, afro/africanocolombianos, afro/africanoperuanos y así sucesivamente), igualmente como una especie de jerarquía: los afro/africanoamericanos ocupan el primer plano, mientras que los garífunas de América Central o los “indios” de la República Dominicana, por ejemplo, están en el último (después de todo, ni siquiera saben que son afro/africanos...). Y la pregunta sigue siendo: ¿qué piensan los afro/africanoafricanos?

Cabe destacar que, en su ansiedad por ver África en todo, muchos de nuestros hermanos de Estados Unidos que ahora descubren la riqueza de la creatividad cultural de Bahía (como muchos latinos en nuestro país) se precipitan en masa a Salvador, buscando descubrir “supervivencias” de las culturas africanas. Y el engaño se produce en una doble vertiente: la visión evolucionista (y eurocéntrica) en relación con las “supervivencias” y la ceguera ante la explosión creativa de algo desconocido, nuestra *Amefricanidad*. Por todo esto, y mucho más, creo que políticamente es mucho más democrático, culturalmente mucho más realista y lógicamente mucho más coherente identificarnos desde la categoría de la *Amefricanidad* y autodesignarnos *amefricanos*: de Cuba, de Haití, de Brasil, de República Dominicana, de Estados Unidos y de todos los demás países del continente.

“Una ideología de liberación debe encontrar su experiencia en nosotros mismos; no puede ser externa a nosotros e impuesta por otros que no seamos nosotros; debe derivarse de nuestra experiencia histórica y cultural particular” (M.K. ASANTE, 1988, p. 31). Entonces, ¿por qué no abandonar las reproducciones de un imperialismo que masacra no solo a los pueblos del continente sino de muchas otras partes del mundo y reafirmar la particularidad de nuestra experiencia de AMÉRICA como un todo, sin perder nunca la conciencia de nuestra deuda y de los profundos lazos que tenemos con África?

En un momento en el que las relaciones entre los descendientes de africanos se están estrechando en todo el continente, en el que nosotros, los *amefricanos*, somos más conscientes que nunca de las grandes similitudes que nos unen, la propuesta de M. K. Asante me parece aún más actual. Sobre todo, si pensamos en quienes, en un pasado más o menos reciente, dieron su testimonio de lucha y sacrificio, abriendo caminos y perspectivas para que hoy podamos llevar adelante lo que ellos iniciaron. De ahí mi insistencia en la categoría de *Amefricanidad*, que ha florecido y se ha estructurado a lo largo de los siglos que marcan nuestra presencia en el continente.

Ya en la época esclavista se manifestó en las revueltas, en la elaboración de estrategias de resistencia cultural, en el desarrollo de formas alternativas de organización social libre, cuya expresión concreta se encuentra en los *quilombos*, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* y *maroon societies*, propagadas por las diferentes paradas del continente (LARKIN NASCIMENTO, 1981). E incluso antes, en la llamada América precolombina, ya se manifestaba, marcando decisivamente la cultura de los olmecas, por ejemplo (SERTIMA, 1976). Reconocerla es, en definitiva, reconocer un gigantesco trabajo de dinámica cultural que no nos lleva al otro lado del Atlántico, sino que nos trae de allá y nos transforma en lo que somos hoy: *amefricanos*.

Referencias

- ASANTE, M. K. **Afrocentricity**. Africa World Press, 1988.
- BERNAL, M. **Black Athena**. New Brunswick – New Jersey Rutgers, University Press, 1987.
- Chandler, W. 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.), 1987.
- DA MATTA, R. **Relativizando**: uma introdução à antropologia. Petrópolis, Vozes 4ª ed., 1984.
- FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira 2ª ed., 1979.
- _____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, Ed. Fator (Coleção Outra Gente), 1983.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos**. Brasília, ANPOCS, Ciências Sociais Hoje, n. 2, 1983.
- _____. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, 1988a.
- _____. Nanny: Pilar da Amefricanidade. **Revista Humanidades** n. 17, Brasília Editora da UnB, 1988b.
- _____. **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, 1988c.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. Livraria Martins Fontes, 1970.
- LARKIN NASCIMENTO, E. **Pan-africanismo na América do Sul**: emergência de uma rebelião negra. Petrópolis, Vozes, 1981.
- LECLERC, G. **Anthropologie et colonialisme**. Paris, Fayard, 1972.
- MAGNO, M. D. **América Ladina**: introdução a uma abertura. Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1981.
- RODNEY, W. How Europe underdeveloped Africa. Washington D. C., Howard University Press, 2ª ed., 1974.
- VAN SERTIMA, I. **They came before Columbus**: The African presence in Ancient America. New York, Random House, 1976.

Pretoguês

[pre-to-guês] substantivo

Conceito cunhado por Leila Gonzalez, "nada mais é do que marca de africanização no português falado no Brasil" e que aponta "para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo".

