

ARTÍCULO

La categoría político-cultural de *amefricanidad*¹Lélia Gonzalez²Traducción: María Pilar Cabanzo Chaparro
y Camila Daniel

Dedico este trabajo a Marie-Claude y Shawna, hermanas y compañeras amefricanas, quienes me animaron mucho en el desarrollo de la presente idea. Este también es un homenaje al Honorable Abdias do Nascimento.

1. Introducción

Este texto resulta de una reflexión que se ha venido estructurando en textos anteriores (Gonzalez, 1983, 1988a, 1988b y 1988c) y que se arraiga en la recuperación de una idea de Bety Milan desarrollada por M. D. Magno (1981). Se trata de una nueva y creativa mirada sobre el enfoque de la formación histórico-social de Brasil, el cual, por razones de tipo geográfico y, sobre todo, de lo inconsciente, no viene a ser lo que generalmente se afirma: un

país cuyas formaciones del inconsciente son exclusivamente europeas, blancas. Por el contrario, Brasil es una América Africana a cuya latinidad, en razón de su no existencia, le cambiaron la *t* por la *d*, y ahora sí puede asumir su nombre con todas las letras: *América Ladina* (no es casualidad que el racismo sea el síntoma por excelencia de la neurosis cultural brasileña). En este contexto, todos los brasileños (no solamente los *pretos* y *pardos* del IBGE³) son *ladinoamefricanos*. Para una comprensión adecuada de las artimañas del racismo caracterizado anteriormente, vale la pena recordar la categoría freudiana de *denegación* (*verneinung*): «proceso en virtud del cual el sujeto, a pesar de formular uno de sus deseos, pensamientos o sentimientos hasta entonces reprimidos, sigue defendiéndolo».

¹ Texto original: Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, (92/93), 69-82.

² Lélia Gonzalez (1935-1994) fue una importante intelectual y activista negra de Brasil, precursora de los estudios sobre la intersección de raza, género y clase. Gonzalez participó en la fundación del Movimento Negro Unificado (MNU), del Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN) y del Coletivo de Mulheres Negras N'Zinga, que alcanzaron reconocimiento internacional. En el año 2020, Lélia Gonzalez y su concepto de *América Ladina* fueron homenajeados por el encuentro de la Latin American Studies Association (LASA).

³ N. de las T.: *preto* y *pardo* son dos de las cinco categorías de clasificación étnico-racial utilizadas por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE).

se, negando que le pertenezca» (Laplanche y Pontalis, 1967/1970)⁴. Como negación de nuestra ladinoamefricanidad, el racismo «a la brasileña» se vuelve contra aquellos que son su testimonio vivo (los negros), al mismo tiempo que declara no hacerlo («democracia racial» brasileña). Para entender mejor esta cuestión desde una perspectiva lacaniana, se recomienda la lectura del brillante texto de M. D. Magno (ver bibliografía).

Gracias a un contacto creciente con manifestaciones culturales negras de otros países del continente americano, he tenido la oportunidad de observar ciertas semejanzas, las cuales, en lo que se refiere a formas de hablar, recuerdan nuestro país. Es cierto que la presencia negra en la región caribeña (que en este texto es entendida no solo como América Insular, sino que incluye la costa atlántica de América Central y el norte de América del Sur) modificó el español, el inglés y el francés hablados en la región (sobre el holandés, nada puedo decir, debido a mi desconocimiento). O sea, aquello que llamo *pretugués* y que no es sino la marca de la africanización del portugués hablado en Brasil (sin olvidar que el colonizador llamaba a los esclavos africanos como «*pretos*» y a los nacidos en Brasil como «*crioulos*») se constata fácilmente, especialmente en el español de la región caribeña. El carácter tonal y rítmico de las lenguas africanas traídas al Nuevo

Mundo, además de la ausencia de ciertas consonantes (como la *l* o la *r*, por ejemplo), señalan un aspecto poco explorado de la influencia negra en la formación histórico-cultural del continente como un todo (incluso sin considerar los dialectos criollos del Caribe). Semejanzas aún más evidentes se constatan si dirigimos nuestra mirada hacia la música, el baile, los sistemas de creencias, etcétera. Es innecesario decir cuánto todo eso se cubre con el velo ideológico del blanqueamiento y es reprimido por clasificaciones eurocéntricas como «cultura popular», «folclore nacional», etcétera, las cuales minimizan la importancia de la contribución negra.

Otro aspecto, bastante inconsciente, de lo que abordamos aquí se refiere a la categoría freudiana del *objeto parcial* (*partial objekt*), definida de la siguiente manera:

Tipo de objetos a los que apuntan las pulsiones parciales, sin que esto implique que se tome por 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 (Laplanche y Pontalis, 1970).

Pues bien. Por lo menos en lo que se refiere a Brasil, esto se cumple no solo en toda una literatura (Jorge Amado, por ejem-

⁴ N. de las T.: para esta y las demás citaciones de la obra de Laplanche y Pontalis, nos remitimos a la traducción de Fernando Gimeno Cervantes publicada por la editorial Paidós en 2004.

plo), sino también en las manifestaciones de las fantasías sexuales brasileñas. Estas se concentran en el objeto parcial por excelencia de nuestra cultura: *bunda* (Gonzalez, 1983)⁵. Al consultar el diccionario *Aurélio*, se puede constatar que esa palabra se inscribe en el vocabulario de una lengua africana, el *quimbundo* (*mbundu*), que influyó mucho en nuestras formas de hablar. También vale resaltar que los *bundus* constituyen una etnia bantú de Angola, y que, además del mencionado quimbundo, hablan otras dos lenguas: bundu y ambundu. Si se presta atención al hecho de que Luanda fue uno de los mayores puertos de exportación de esclavos hacia América... En consecuencia, además de ciertos modismos (me refiero, por ejemplo, al bikini llamado *hilo dental*) que buscan evidenciar ese objeto parcial, véase que el término dio origen a muchos otros en nuestro *pretugués*. Por esta razón, me gusta hacer un juego de palabras al afirmar que el portugués, el lusitano, «no habla ni dice *bunda*» (del verbo *desbundar*)⁶.

Estas y muchas otras marcas que evidencian la presencia negra en la construcción cultural del continente americano me llevaron a considerar la necesidad de elaboración de una categoría que no se limitara apenas al caso brasileño y que, al efectuar un abordaje más amplio, lle-

vara en consideración las exigencias de la interdisciplinariedad. De este modo, comencé a reflexionar sobre la categoría *amefricanidad*.

2. Racismo, colonialismo, imperialismo y sus efectos

Sabemos que el colonialismo europeo, en los términos con que hoy en día lo definimos, se configura en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. En el mismo periodo, el racismo se constituía como la «ciencia» de la superioridad eurocristiana (blanca y patriarcal) en la medida en que se estructuraba el *modelo ariano* de explicación (Bernal, 1987), que vendría a ser no solo el referencial de las clasificaciones triádicas del evolucionismo positivista de las nacientes ciencias del hombre, sino que aun hoy en día orienta la mirada de la producción académica occidental. Vale resaltar que tal proceso se desarrolló sobre el terreno fértil de toda una tradición etnocéntrica precolonialista (siglo XV - siglo XIX) que consideraba como absurdas, supersticiosas o exóticas las manifestaciones culturales de los pueblos «salvajes» (Leclerc, 1972). De ahí la «naturalidad» con la que la violencia etnocida y destructiva de las fuerzas del precolonialismo europeo se abatió sobre esos pueblos. En el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, Europa trans-

⁵ *Bunda* es el equivalente en portugués de *traseiro*. Optamos por preservar la palabra original debido a las articulaciones fonéticas —inteligibles en la lengua portuguesa— efectuadas a continuación por la autora.

⁶ En el original: «não fala e nem diz bunda». El verbo *desbundar* está asociado a la pérdida de compostura, de control de sí mismo.

formó todo esto en una explicación de las (desde entonces) «costumbres primitivas», en una cuestión de racionalidad administrativa de sus colonias. Ahora bien, ante la resistencia de los colonizados, la violencia asumirá nuevos contornos, más sofisticados, llegando algunas veces a no parecer violencia, sino «verdadera superioridad». Los textos de un Fanon o de un Memmi demuestran los efectos de alienación que la eficacia de la dominación colonial ejerció sobre los colonizados.

Cuando se analiza la estrategia utilizada por los países europeos en sus colonias, se verifica que el racismo desempeñará un papel fundamental en la internalización de la «superioridad» del colonizador por parte de los colonizados. Y este presenta por lo menos dos caras que solamente se diferencian como tácticas que apuntan al mismo objetivo: exploración/opresión. Me refiero, en este caso, a lo que es conocido comúnmente como *racismo abierto* y *racismo velado*. El primero, característico de las sociedades anglosajonas, germánica u holandesa, establece que una persona es negra si tiene antepasados negros («sangre negra en las venas»). De acuerdo con tal articulación ideológica, el mestizaje es algo impensable (aunque las violaciones y la explotación sexual de la mujer siempre hayan ocurrido), en la medida en que el grupo blanco pretende mantener su «pureza» y reafirmar su «superioridad». En consecuencia, la única solución, asumida de manera explícita como la más coherente, es la segregación

de los grupos no blancos. Sudáfrica, con su doctrina del desarrollo «igual» pero separado, con su *apartheid*, es el modelo acabado de este tipo de teoría y práctica racistas. En el caso de las sociedades de origen latino, existe el racismo velado o, como yo lo clasifico, *racismo por denegación*. Aquí prevalecen las «teorías» del mestizaje, de la asimilación y de la «democracia racial». La denominada América Latina, que en realidad es mucho más amerindia y amefricana que otra cosa, aparece como el mejor ejemplo de racismo por denegación. Especialmente en los países de colonización luso-española, en los que las poquísimas excepciones (como Nicaragua y su *Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica*) confirman la regla. Por eso mismo, creo que es importante dirigir nuestra mirada hacia la formación histórica de los países ibéricos (Gonzalez, 1988b). Se trata de una reflexión que nos permite comprender cómo ese tipo específico de racismo puede desarrollarse para constituirse en la forma más eficaz de alienación de los discriminados.

La formación histórica de España y Portugal se dio en el transcurso de una lucha de muchos siglos (la Reconquista) contra la presencia de invasores que se diferenciaban no solo por la religión que profesaban (islam). A fin de cuentas, las tropas que invadieron Iberia en el 711 no solamente eran negras en su mayoría (6700 moros contra 300 árabes), sino que eran comandadas por el general negro

(*Gabel*) Tárik-bin-Ziad (la corruptela del término *Gabel Tárik* resultó en Gibraltar, palabra que pasó a denominar el estrecho hasta entonces conocido como Columnas de Hércules). Por otro lado, sabemos que no solo los soldados sino el oro del reino negro de Ghana (África Occidental) tuvieron mucho que ver con la conquista mora de Iberia (o Al-Andalus). Vale señalar, además, que las dos últimas dinastías que gobernaron Al-Andalus provenían de África Occidental: la de los Almorávides y la de los Almóhades. Fue durante el reinado de los últimos que nació, en Córdoba (1126), el más eminente filósofo del mundo islámico, el aristotélico Averroes (Chandler, 1987). Es innecesario decir que, tanto desde el punto de vista racial como civilizacional, la presencia mora dejó marcas profundas en las sociedades ibéricas (como también en Italia, Francia, etcétera). Así se entiende por qué el racismo por denegación encuentra en América Latina un lugar privilegiado de expresión, en la medida en que España y Portugal adquirieron una sólida experiencia en lo que se refiere a los procesos más eficaces de articulación de las relaciones raciales (Gonzalez, 1988b).

Sabemos que las sociedades ibéricas se estructuran a partir de un modelo rígidamente jerárquico, en el cual todo y todos tenían su lugar determinado (incluso el tratamiento nominal seguía las reglas impuestas por la legislación jerárquica). Los moros y judíos, como grupos étnicos diferentes y dominados, eran sometidos a

un violento control social y político. Las sociedades que vinieron a constituir la denominada 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. Racialmente estratificadas, dispensaron formas abiertas de segregación, una vez que las jerarquías garantizan la superioridad de los blancos como grupo dominante (Da Matta, 1984). La expresión del humorista Millôr Fernandes, al afirmar que «en Brasil no existe racismo porque el negro reconoce su lugar», sintetiza lo que acabamos de exponer (Gonzalez, 1988b).

Por eso mismo, la afirmación de que todos son iguales ante la ley asume un carácter nítidamente formalista en nuestras sociedades. El racismo latinoamericano es lo suficientemente sofisticado para mantener negros e indios en la condición de segmentos subordinados en el interior de las clases más explotadas, debido a su forma ideológica más eficaz: la ideología del blanqueamiento. Vehiculada por los medios de comunicación de masas y por los aparatos ideológicos tradicionales, esta ideología 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 mediante los efectos de astillado, de fragmentación de la identidad racial producidos por este: el deseo de emblanquecer («limpiar la san-

gre», como se dice en Brasil) es internalizado junto con la negación simultánea de la propia raza, de la propia cultura (Gonzalez, 1988a).

Respecto a la otra forma de racismo, la de segregación explícita, se constata que sus efectos sobre los grupos discriminados refuerzan la identidad racial de estos, al contrario del racismo por denegación. En realidad, la identidad racial propia es fácilmente percibida por cualquier niño de tales grupos. En el caso de los niños negros, estos crecen ya sabiendo que lo son y no se avergüenzan de eso, lo que les permite desarrollar otras formas de percepción en el interior de la sociedad donde viven (en este sentido, la literatura negro-femenina de Estados Unidos es una gran fuente de riqueza; y Alice Walker, prácticamente la única conocida en Brasil, es un bello ejemplo). Préstese atención a los cuadros jóvenes de los movimientos de liberación de Sudáfrica y Namibia. O al hecho de que el Movimiento Negro - MN de Estados Unidos ha alcanzado logros sociales y políticos mucho más amplios que el MN de Colombia, del Perú o de Brasil, por ejemplo. Así se entiende también que Marcus Garvey, el extraordinario jamaicano y legítimo descendiente de Nanny (ver bibliografía), haya sido uno de los mayores campeones del panafricanismo o, incluso, que el joven guyanés Walter Rodney haya producido uno de los análisis más contundentes contra el colonialismo-imperialismo, al demostrar *Cómo Europa subdesarrolló*

a África (1972/1974) y, por este motivo, fue asesinado en la capital de su país el 13 de junio de 1980 (tuve el honor de conocerlo y de recibir su estímulo en un seminario promovido por la Universidad de California en Los Ángeles en 1979). Por todo esto, conocemos las razones de otros asesinatos, como el de Malcom X o el de Martin Luther King Jr.

La producción científica de los negros de 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, dados los obstáculos impuestos por el racismo dominante. Pero, como ya mencioné, son justamente la conciencia objetiva de este racismo sin disfraz y el conocimiento directo de sus prácticas crueles los que despiertan ese empeño, en el sentido de rescate y afirmación de la humanidad y competencia de todo un grupo étnico considerado «inferior». La dureza de los sistemas llevó a que la comunidad negra se uniera y luchara, en diferentes niveles, contra todas las formas de opresión racista.

En nuestras sociedades de racismo por denegación, el proceso fue diferente, como ya fue mencionado. Aquí, la forma cultural se presenta como la mejor forma de resistencia. Esto no significa que no sean levantadas voces solitarias haciendo análisis/denuncias del sistema vigente. Fueron los efectos execrables del

asimilacionismo francés los que llevaron al psiquiatra martinicano Frantz Fanon a producir sus magistrales análisis sobre las relaciones socioeconómicas y psicológicas entre colonizador/colonizado (1961/1979, 1952/1983). En el caso brasileño, tenemos la figura del Honorable (título recibido en 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 la intelectualidad «blanca» del país (que lo acusa de sectarismo o de ser «racista al contrario», lo que lógicamente presupone un «racismo a las derechas»). Es interesante apuntar que tanto Fanon como Nascimento solo fueron reconocidos y valorados internacionalmente y no en sus países de origen (Fanon solo mereció los homenajes de su país luego de su prematura muerte; por eso expresó, en su lecho de muerte, el deseo de ser sepultado en Argelia). Es innecesario resaltar el dolor y la soledad de estos hermanos, de estos ejemplos de militancia negra efectiva.

Sin embargo, desde mi perspectiva, persiste una gran contradicción en lo que se refiere a las formas político-ideológicas de lucha y resistencia negra en el Nuevo Mundo. Continuamos siendo pasivos ante la postura político-ideológica de la potencia imperialísticamente dominante de la región: Estados Unidos. Fue también a través de este camino que comencé a reflexionar sobre la categoría *amefricanidad*.

Como vimos anteriormente, Brasil (país con la mayor población negra del continente) y la región caribeña presentan grandes semejanzas con respecto a la africanización del continente. Sin embargo, cuando se trata de Estados Unidos, sabemos que los africanos esclavizados sufrieron una represión durísima ante el intento de preservación de sus manifestaciones culturales (por ejemplo, sus manos eran amputadas si llegaban a tocar el tambor atabaque). El puritanismo del colonizador angloamericano, preocupado por la «verdadera fe», forzó a los esclavizados a la conversión y a la evangelización, o sea, al olvido de sus Raíces africanas (el conmovedor texto de Alex Haley nos revela todo el significado de este proceso). Pero la resistencia cultural se mantuvo, incluso clandestinamente, sobre todo en 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 conllevó la abolición del esclavismo y, con esta, el Ku Klux Klan, la segregación y el no derecho a la ciudadanía. Las luchas heroicas de este pueblo discriminado culminaron con el Movimiento por los Derechos Civiles, el cual conmovió al mundo entero e inspiró a los negros de otros lugares a organizarse y luchar por sus derechos.

Minoría activa y creadora, victoriosa en sus principales reivindicaciones, la colectividad negra de Estados Unidos aceptó

y rechazó una serie de términos de autoidentificación: *Colored*, *Negro*, *Black*, *Afro-American*, *African-American*. Los dos últimos términos nos llamaron la atención por la contradicción existente dentro de ellos.

3. La categoría *amefricanidad*

Los términos *Afro-American* (afroamericano) y *African-American* (africanoamericano) nos remiten a una primera reflexión: la de que solo existirían negros en Estados Unidos y no en todo el continente. Y a otra, que apunta a la reproducción inconsciente de la posición imperialista de Estados Unidos, que afirma que son «AMÉRICA». Al fin y al cabo, ¿qué decir de los otros países de AMÉRICA del Sur, Central, Insular y del Norte? ¿Por qué considerar el Caribe como algo separado, si fue justamente allí donde se inició la historia de esa AMÉRICA? Es interesante observar a alguien que sale de Brasil, por ejemplo, y dice que está yendo hacia «América». Todos nosotros, de cualquier región del continente, efectuamos la misma reproducción, perpetuamos el imperialismo de Estados Unidos, denominando a sus habitantes como «americanos». Y nosotros ¿qué somos?, ¿asiáticos?

En cuanto a nosotros, negros, ¿cómo podemos alcanzar una conciencia efectiva de nosotros mismos como descendientes de africanos si permanecemos prisioneros, «atrapados en un lenguaje racista»? Justamente, en contraposición a los tér-

minos mencionados anteriormente, propongo *amefricanos* (*Amefricans*) para designarnos a todos nosotros (Gonzalez, 1988c).

Las implicaciones políticas y culturales de la categoría *amefricanidad* (*Amefricaninity*) son, de hecho, democráticas; exactamente porque el propio término nos permite superar las limitaciones de carácter territorial, lingüístico e ideológico, y abre nuevas perspectivas para un entendimiento más profundo de esa parte del mundo donde la *amefricanidad* se manifiesta: AMÉRICA en su conjunto (Sur, Central, Norte e Insular). Más allá de su carácter puramente geográfico, la categoría *amefricanidad* incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es afrocentrada, es decir, que tiene como referencia modelos como Jamaica y el akan, su modelo dominante; o Brasil y sus modelos yoruba, bantú y ewe-fon. En consecuencia, esta nos lleva hacia la construcción de toda una identidad étnica. Es innecesario decir que la categoría *amefricanidad* está estrechamente relacionada con las de *panafricanismo*, «*negritud*», «*Afrocentricity*», etcétera.

A mi juicio, su valor metodológico está en el hecho de permitir la posibilidad de rescatar una *unidad específica*, históricamente moldeada en el interior de diferentes sociedades que se forman en una determinada parte del mundo. Por lo tanto,

América, como sistema etnogeográfico de referencia, es una creación nuestra y de nuestros antepasados en el continente en el que vivimos, inspirados en modelos africanos. Consecuentemente, el término *amefricanas/amefricanos* designa toda una descendencia: no solo la de los africanos traídos por el tráfico negrero, sino también la de aquellos que llegaron a AMÉRICA mucho antes de Colón. Al igual que antes, los *amefricanos* provenientes de los más diferentes países siguen jugando un rol crucial en la elaboración de esa *amefricanidad* que identifica, en la Diáspora, una experiencia histórica común que necesita ser debidamente conocida y cuidadosamente investigada. Aunque pertenezcamos a diferentes sociedades del continente, sabemos que el sistema de dominación es el mismo en todas estas, o sea: el *racismo*, esa elaboración fría y extrema del modelo ariano de explicación, cuya presencia es una constante en todos los niveles de pensamiento, así como hace parte de las más diferentes instituciones de esas sociedades.

Como se vio al inicio 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 una historia propia (Hegel); por eso, la Razón es blanca, mientras la Emoción es negra. Así, dada su «naturalidad subhumana», la explotación socioeconómica de los ameffricanos a lo largo del continente es considerada «natural».

Pero, gracias al trabajo de *autores africanos y ameffricanos* —Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah, W. E. B. Du Bois, Chancellor Williams, George G. M. James, Yosef A. A. Ben-Jochannan, Ivan Van Sertima, Frantz Fanon, Walter Rodney, Abdias do Nascimento y tantos otros—, sabemos cuánto la violencia del racismo y sus prácticas nos ha despojado de nuestro legado histórico, de nuestra dignidad, de nuestra historia y de nuestra contribución al avance de la humanidad en el nivel filosófico, científico, artístico y religioso; sabemos cuánto la historia de los pueblos africanos sufrió un cambio brutal con el violento avance europeo, que no cesó de subdesarrollar África (Rodney); y cómo el tráfico de esclavizados trajo millones de africanos al Nuevo Mundo...

Al partir de una perspectiva histórica y cultural, es importante reconocer que la experiencia *amefricana* se diferenció de la de los africanos que permanecieron en su propio continente. Cuando adoptaron la autodesignación de afro/africanoamefricanos, nuestros hermanos de Estados Unidos también caracterizan la *denegación* de toda esa rica experiencia vivida en el Nuevo Mundo y la consiguiente creación de *América*. Además, existe el hecho concreto de que nuestros hermanos de África no los consideran verdaderos africanos. El olvido activo de una historia marcada por el sufrimiento, por la humillación, por la explotación, por el etnocidio, señala una pérdida de la identidad

propia, rápidamente reafirmada en otros lugares (lo que es comprensible, ante las presiones raciales en el propio país). Pero no se puede dejar de considerar la resistencia heroica y la creatividad en la lucha contra la esclavización, el exterminio, la explotación, la opresión y la humillación. Justamente porque, como descendientes de africanos, la *herencia africana* siempre fue la gran fuente revitalizadora de nuestras fuerzas. Debido a todo esto, como *amefricanos*, tenemos nuestros aportes específicos para el mundo panafricano. Al asumir nuestra *amefricanidad*, podemos superar una visión idealizada, imaginaria o mitificada de África y, a la vez, volver nuestra mirada hacia la realidad en la que viven *todos los amefricanos* del continente.

«Todo lenguaje es epistémico. Nuestro lenguaje debe contribuir al entendimiento de nuestra realidad. Un lenguaje revolucionario no debe embriagar, no puede conducir a la confusión», nos enseña Molefi Kete Asante, creador de la perspectiva afrocentrada. Entonces, cuando ocurre la autodesignación de afro/africanoamericano, lo real da lugar a lo imaginario y se establece la confusión (afro/africanoamericanos, afro/africano-colombianos, afro/africanoperuanos y así sucesivamente), así como una especie de jerarquía: los afro/africanoamericanos ocupando el primer plano, mientras que los garífunas de América Central o los «indios» de la República Dominicana, por ejemplo, se ubican en el último (al fin y al

cabo, ellos ni siquiera saben que son afro/africanos...). De ahí, viene la pregunta: ¿qué piensan los afro/africanoamericanos?

Vale anotar que, en su ansiedad de ver África en todo, muchos de nuestros hermanos de Estados Unidos que ahora descubren la riqueza de la creatividad cultural bahiana (como muchos latinos de nuestro país) se apresuran para ir masivamente a Salvador, buscando descubrir «supervivencias» de culturas africanas. Y el engaño se da en un doble aspecto: la visión evolucionista (y eurocéntrica) con relación a las «supervivencias» y la ceguera ante la explosión creadora de algo desconocido, nuestra *amefricanidad*. Por todo eso, y mucho más, creo que políticamente es mucho más democrático, culturalmente mucho más realista y logísticamente mucho más coherente identificarnos a partir de la categoría *amefricanidad* y autodesignarnos *amefricanos*: de Cuba, de Haití, de Brasil, de la República Dominicana, de Estados Unidos y de todos los otros países del continente.

«Una ideología de liberación debe encontrar su experiencia en nosotros mismos; esta no puede ser externa a nosotros e impuesta por otros que no por nosotros mismos; debe ser derivada 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 los pueblos del continente y de otras partes del mundo, y reafirmar la particu-

laridad de nuestra experiencia en AMÉRICA como un todo, sin nunca perder la conciencia de nuestra deuda y de los profundos lazos que tenemos con África?

En un momento en que se estrechan las relaciones entre los descendientes de africanos en todo el continente, en que nosotros, *amefricanos*, más que nunca, constatamos las grandes semejanzas que nos unen, la propuesta de M. K. Asante me parece aún más actual. Especialmente si pensamos en aquellos que, en un pasado más o menos reciente, dieron su testimonio de lucha y sacrificio, abriendo caminos y perspectivas para que, hoy en día, nosotros podamos llevar adelante lo que ellos empezaron. Por eso mi insistencia en la categoría *amefricanidad*, que floreció y se estructuró a lo largo de los siglos que marcan nuestra presencia en el continente.

Ya en la época esclavista, esta se manifestaba en las rebeliones, 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*, *marro-nages* y *maroon societies*, propagadas por las más diversas paradas de todo el continente (Larkin Nascimento, 1981). Y, aun antes, en la llamada América pre-colombina, la *amefricanidad* ya se manifestaba, marcando decisivamente la cultura de los olmecas, por ejemplo (Van Sertima, 1976). Reconocerla es, en última

instancia, reconocer un gigantesco trabajo de dinámica cultural que no nos lleva hacia el lado del Atlántico, sino que nos trae de allá y nos transforma en lo que somos hoy: *amefricanos*.

BIBLIOGRAFÍA

- Asante, M. K. (1988). *Afrocentricity*. Africa World Press.
- Bernal, M. (1987). *Black Athena*. Rutgers University Press.
- Chandler, W. (1987). The Moor: Light of Europe's Dark Age. En I. Van Sertima (Ed.), *African presence in early Europe* (3.ª ed.). Transaction Books. (Trabajo original publicado en 1985)
- Da Matta, R. (1984). *Relativizando: uma introdução à antropologia* (4.ª ed.). Vozes.
- Fanon, F. (1979). *Os condenados da Terra* (2.ª ed.). Civilização Brasileira. (Trabajo original publicado en 1961)
- Fanon, F. (1983). *Pele negra, máscaras brancas*. Fator. (Trabajo original publicado en 1952)
- Gonzalez, L. (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. En *Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos*. ANPOCS (Ciências Sociais Hoje, n.º 2).
- Gonzalez, L. (1988a, julio). Por un feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*.
- Gonzalez, L. (1988b). Nanny: Pilar da Americanidade. *Revista Humanidades*, (17).
- Gonzalez, L. (1988c, 17-23 de julio). *A Socio-historic study of South American Christianity: The Brazilian case* [Sesión de conferencia]. First Pan-African Christian Churches Conference, Atlanta.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1970). *Vocabulário da psicanálise*. Livraria Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1967)
- Larkin Nascimento, E. (1981). *Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Vozes.
- Leclerc, G. (1972). *Anthropologie et colonialisme*. Fayard.
- Magno, M. D. (1981) *América Ladina: introdução a uma abertura*. Colégio Freudiano do Rio de Janeiro.
- Rodney, W. (1974). *How Europe underdeveloped Africa* (2.ª ed.). Howard University Press. (Trabajo original publicado en 1972)
- Van Sertima, I. (1976). *They came before Columbus: The African presence in Ancient America*. Random House.