

A categoria *Amefricanidade* como relação de estudo da identidade, memória e espaços de fronteira

The *Amefricanity* category as a relationship for the study of identity, memory and border spaces

Bárbara Galli de Oliveira

Mestranda em História

Universidade de Passo Fundo (UPF)

barbaragallideoliveira@gmail.com

Recebido em: 11/10/2021

Aprovado em: 16/11/2021

Resumo: O estudo sobre o processo histórico, cultural e simbólico dos indivíduos e seus grupos nos remete para uma grande questão: qual caminho orienta nosso projeto de sociedade? Essa pergunta inscreve um duplo movimento para esse artigo. Primeiro, analisar a categoria político-cultural da *Amefricanidade*, delineada por Lélia Gonzalez, e seu potencial epistemológico para reorientar a criação de uma nova compreensão da experiência vivida por negros(as) nas Américas e, à vista disso, contribuir para edificação de um campo crítico e inovador. Esse trabalho foi, metodologicamente, realizado a partir de uma revisão bibliográfica da obra “A categoria político-cultural de *Amefricanidade*” em conjunto ao campo teórico de análise das identidades, memória e espaços de fronteira considerando os conceitos de recíproca, alteridade e reciprocidade. Como resultado, ao investigar os pensamentos de Lélia Gonzalez, é clara a sua importância e atualidade como intérprete do Brasil.

Palavras-chave: *Amefricanidade*; Identidade; Memória; Espaços de Fronteira.

Resumen/Abstract: The study of the historical, cultural and symbolic process of individuals and their groups leads us to a big question: which path guides our project of society? This question inscribes a double movement for this article. First, to analyze the political-cultural category of Africanity, outlined by Lélia Gonzalez, and its epistemological potential to reorient the creation of a new understanding of the experience lived by black people in the Americas and, in view of this, contribute to the building of a field critical and innovative. This work was methodologically carried out from a bibliographical review of the work “The political-cultural category of Amefricanity”

together with the theoretical field of analysis of identities, memory and border spaces considering the concepts of reciprocal, alterity and reciprocity. As a result, when investigating Lélia Gonzalez's thoughts, her importance and relevance as an interpreter in Brazil is clear.

Palabras clave/Keywords: Africanity; Identity; Memory; Frontier Spaces.

Introdução

A produção e interpretação de análises sobre o cenário social latino-americano perpassa por situações de exclusão e discriminação racial e de gênero a que estava submetida a diáspora africana. Lélia Gonzalez, com a categoria político-cultural de *Amefricanidade*, realiza uma articulação para desmascarar as estruturas de dominação a partir do questionamento do mito da democracia racial e do pensamento eurocêntrico.

Portanto, tomando por base essa categoria, o presente artigo tem como objetivo analisá-la e afirmá-la como potência epistemológica para reorientar os estudos sobre o pensamento social brasileiro, ampliando os saberes científicos a fim de compreender os impactos sociais destas descobertas, bem como apresentar possibilidades de associação da categoria *Amefricanidade* com diversos campos de estudo, como as leituras aqui realizadas sobre identidade, memória e espaços de fronteira.

Um estudo sobre *Amefricanidade*

Lélia Gonzalez, feminista e militante antirracista, é uma intelectual muito expressiva na história política do Brasil e que logrou êxito em interpretar o país a partir de uma perspectiva anticolonial e de crítica ao viés eurocêntrico levando em consideração as complexidades de um país composto por bases raciais, patriarcais, com um capitalismo dependente e, conseqüentemente, com diversos graus de desigualdade.

Com efeito, toda a obra de Lélia Gonzalez será uma tentativa de compreender o Brasil a partir de uma perspectiva de mulher negra que se debruçou sobre análises

da formação do capitalismo brasileiro com recorte racial, denunciou e desconstruiu o mito da democracia racial, questionou o feminismo branco eurocêntrico e reivindicou os feminismos negros, se vinculou a uma visão afrocentrada da realidade brasileira e da diáspora africana nas Américas. (SANTOS, 2020, p. 53).

Conforme nos demonstra Angela Figueiredo (2020, p. 14), atualmente, a experiência pessoal/vivida/compartilhada surge como base fundamental da epistemologia feminista negra. O que nos remete ao conceito de protagonismo feminino negro e a categoria de empoderamento com a utilização de “contribuições femininas e feministas negras, como Carolina Maria de Jesus, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, dentre outras”:

Como pensar na existência de um conhecimento que não esteja voltado para a compreensão de dinâmicas sociais que perpetuam as desigualdades e asseguram privilégios para uma minoria? Como aceitar e, de certo modo, reproduzir conceitos e teorias que em nada nos ajudam em termos de construir uma ciência comprometida com a transformação social. Então, foi exatamente a partir desses desafios, resultantes de uma realidade que se impõe e desafia a estagnação dos conceitos e teorias que essa geração de feministas negras tem reagido, criado um constante diálogo dentro e fora da academia (IDEM, p. 10-11).

Nessa lógica de comunhão entre teoria e política útil, encaixa-se o conceito de interseccionalidade que propõe uma dupla ruptura epistemológica, transformando o senso comum e a ciência para criação de um conhecimento que seja prático e esclarecido. De modo que passa a reconhecer as conexões entre discursos e identidade como o capitalismo, o racismo, o colonialismo, os gêneros, a sexualidade e etc., resultando na atual epistemologia insubmissa feminista negra que rompe com as desigualdades naturalizadas por esse senso comum e busca recuperar os discursos dos movimentos sociais (IBIDEM, p. 12-17).

Posto que a produção intelectual de Gonzalez tem íntimo paralelo com a teoria psicanalítica, sendo uma importante característica de suas críticas ao poder colonial. A peculiaridade do diálogo com a psicanálise exerce influência em sua forma de operar a direção do pensamento com o ativismo, fazendo com que suas influências em Frantz Fanon, Freud e Lacan lhe auxiliassem para

desvendar os danos psicológicos causados pelo racismo, a colonização e a alienação dos subalternizados (GONZALEZ, 1984, p. 224-225).

A autora percebe a necessidade de aproximar a desigualdade racial e social brasileira, que ela observa serem exclusivamente brancas e europeias, operando uma denegação das nossas origens indígenas, latinas e africanas. É assim que ela identifica que voltar-se contra negros é denegar, no sentido freudiano, nossa *Amefricanidade*.

Essas críticas aguçadas, que são marcas de seu trabalho, buscavam demonstrar o racismo como um princípio organizador da sociedade a partir da lógica de que o colonizador ocidental seria hierarquicamente superior e, por conseguinte, inferiorizando tudo o que lhe era diferente (SANTOS, 2020, p. 54).

A autora parte da estratégia dos países europeus sob suas colônias para verificar a internalização da “superioridade” do colonizador pelos colonizados, concluindo que essa opressão se manifesta sob duas faces: o racismo aberto e o racismo disfarçado (GONZALEZ, 1988, p. 72).

O primeiro, racismo aberto, característico da colonização anglo-saxônica, detinha como inadmissível a miscigenação, uma vez que a articulação reafirmava a “pureza” e “superioridade” do grupo branco, o que culmina na institucionalização de uma segregação racial explícita estabelecida por essa racionalidade racista de supremacia branca, tendo como maiores exemplos a África do Sul e os Estados Unidos da América. Segundo a autora, os efeitos do racismo sofrido reforçaram a identidade racial, “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’” (IDEM, p. 72-74).

De outro lado, no racismo por denegação, advindo mais de origens de colonização ibérica, prevaleceram “teorias” da miscigenação, assimilação e “democracia racial”, como é o caso identificável na América Latina. Lélia Gonzalez sustenta que é pelo modo operacional desse tipo específico de racismo que se constitui uma forma mais eficaz de alienação dos discriminados. Tal se

daria justamente pela formação das sociedades ibéricas, herdeiras históricas das ideologias e técnicas jurídico-administrativas de segregação racial e de gênero (IBIDEM, p. 72-73).

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. (IBIDEM, p. 73).

A partir dessas formulações, torna-se central o conceito de colonialidade do poder retomado por Anibal Quijano, o qual retrata as formulações acima demonstrando que “a raça e o racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundo” onde “a diferença entre conquistadores e conquistados foi codificada a partir da ideia de raça. Esse padrão de poder não se restringiu ao controle do trabalho, mas envolveu também o controle do Estado e de suas instituições, bem como a produção do conhecimento.” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 17).

Percebe-se, pois, um jogo de inversões do qual depende a opressão colonial, denominado de eurocentrismo: para afirmar-se no poder, os colonizadores precisam dominar não apenas os corpos, mas sobretudo o imaginário de cada povo dominado, atribuindo valor simbólico ao europeu branco, naturalizado como quem tem o direito de ocupar o lugar de dominação, e destituindo de valor simbólico todo não branco que fica destinado à subalternidade. Assim se constitui um duplo mecanismo, a afirmação da superioridade do colonizador e a alienação do colonizado.

Diante disso, Lélia Gonzalez passou a refletir sobre uma categoria de pertencimento que abrangesse a realidade histórica e cultural dos negros nas Américas mesmo antes da invasão colonial, bem como a postura político-ideológica imperialista dos Estados Unidos da América na região.

É a partir dessas duas inquietações que a autora desenvolve o artigo *A categoria político-cultural de Amefricanidade* publicado na Revista Tempo Brasileiro no ano de 1988, onde elabora uma perspectiva da história dos(as) africanos(as) da diáspora propondo o termo *Amefricanos* para designá-los:

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. Desnecessário dizer que a categoria de *Amefricanidade* está intimamente relacionada àquelas de *Panafricanismo*, "*Négritude*", "*Afrocentricity*" e etc. (GONZALEZ, 1988, p. 76).

Portanto, a *Amefricanidade* estaria geograficamente referenciada em todo continente americano e suas ilhas, importando na criação de uma nova dinâmica cultural afrocentrada de constante adaptação, reinterpretação e resistência, ultrapassando uma possível visão idealizada da África, uma vez que a categoria se propõe a realizar um processo histórico de reconstrução da identidade americana de raiz africana. Como resultado, contribuindo para a criação de uma linguagem de entendimento da realidade e afirmação de um novo sujeito (IDEM, p. 76-78).

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. (IBIDEM, p. 77).

Nada obstante, tantas identificações entre os *amefricanos* de toda a América, o racismo, como vivência coletiva e pessoal foi um fator de unidade que atravessa os(as) negros(as) da diáspora. Nas palavras de Lélia Gonzalez (1988, p.77):

Embora pertençamos 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 efeito do desenvolvimento da categoria, a autora propõe que sejam abandonadas as reproduções do imperialismo, sem que se perca a consciência das dívidas e dos fortes laços com a África, passando-se a reafirmar as particularidades da experiência na América e tornando-se *amefricanos*.

Essa perspectiva da *Amefricanidade* instaura uma nova reflexão sobre a construção dos sujeitos e do próprio conhecimento, configurando novos conceitos sobre o mundo e, conseqüentemente, sobre o seu potencial epistemológico.

Conforme Patrícia Hill Collins expõe, muitas relações de poder condicionam a epistemologia:

A epistemologia investiga os padrões usados para avaliar o conhecimento ou o motivo pelo qual acreditamos que aquilo em que acreditamos é verdade. Longe de ser um estudo apolítico da verdade, a epistemologia indica como as relações de poder determinam em que se acredita e por quê. (COLLINS, 2019, p. 402).

Assim, aquele modelo hegemônico composto pelo sujeito de origem europeia, do gênero masculino, branco, cristão, heteronormativo e proprietário que gera hierarquização dos seres humanos é questionado a partir da epistemologia *Amefricana*, mediante uma nova abordagem sobre a condição do sujeito na produção do conhecimento, considerando que “a história, a geografia, a cultura e a linguagem da diáspora nas Américas poderiam ser a senha para instituição de uma ontologia e uma episteme do(a) negro(a) na diáspora. Em uma palavra, uma abordagem que tivesse o condão de formar um novo *ethos*” (SANTOS, 2020, p. 58).

Lélia Gonzalez, então, explica a importância da cultura como um dispositivo de luta contra o racismo e a colonialidade, uma vez que essa era a negação da história do povo e vem a renascer como a afirmação.

Com *Amefricanidade* Lélia Gonzalez vai a um só tempo, por um lado, afirmar o processo histórico e cultural da diáspora africana nas Américas negado pelo colonialismo como fator de dominação e reinstatui-lo como fator de unidade, resistência e emancipação e, por outro lado, inscrever ontologicamente o(a) sujeito(a) diaspórico(a) como sujeito(a) não da modernidade/colonialidade, mas um(a) sujeito(a) anticolonial, autorreferenciado(a) em seu coletivo, emancipado(a) a partir das bordas. (...) Nesse sentido, *Amefricanidade*, na nossa avaliação, pode ser compreendida como uma epistemologia afrocentrada que afirma o processo histórico e cultural da diáspora africana nas Américas pré e pós colonial e inscreve o(a) sujeito(a) diaspórico(a) como agente de sua própria história, centrado(a) em sua própria ontologia, referenciado em uma experiência de organização social e de luta coletiva. (IDEM, p. 58-59).

Essa reação que a *Amefricanidade* busca promover está intimamente ligada a um conceito atual denominado de decolonialidade, que consiste em uma oposição aos desígnios imperiais. Esse projeto político-acadêmico propõe uma transmodernidade para enfrentar o eurocentrismo através de múltiplas respostas críticas decoloniais, dando voz aqueles povos, culturas e lugares epistêmicos que foram subalternizados, “oferecendo a possibilidade de constituir uma rede planetária em favor da justiça, da igualdade e da diversidade epistêmica.” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 21).

Decolonialidade “é o reconhecimento de múltiplas e heterogêneas diferenças coloniais, assim como as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternizados à colonialidade do poder. A dominação colonial seria, portanto, o conector entre diversos lugares epistêmicos.” Estabelece um diálogo intercultural e moderno:

[...] restituição da fala e da produção teórica e política de sujeitos que até então foram vistos como destituídos da condição de fala e da habilidade de produção de teorias e projetos políticos. Rer autores que foram silenciados pela academia não significa somente se deparar com testemunhos sobre os efeitos da dominação colonial, significa deparar-se com o registro de múltiplas vozes, ações, sonhos que lutam contra a marginalidade, a discriminação, a desigualdade e buscam a

transformação social. (MORAÑA; DUSSEL; JÁUREGUI, 2009, p. 10 apud BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 20-21).

Posto isso, a *Amefricanidade* se traduz como uma potência de luta contemporânea e confere vazão metodológica para pesquisas de múltiplos processos histórico-culturais contra a colonialidade e o racismo, os quais ainda estão muito presentes para os *Amefricanos(as)*.

***Amefricanidade* como epistemologia: identidade, memória e espaços de fronteira**

Nesta segunda parte, a partir da literatura apresentada, buscar-se-á responder o seguinte questionamento: como a categoria *Amefricanidade* poderá se relacionar com os estudos sobre identidade, memória e espaços de fronteira?

Portanto, inicialmente, é importante compreender a identidade como um conceito central, pois essa reivindica uma história envolvida por diversos processos de representação e sistemas simbólicos que produzem o sujeito.

A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. (WOODWARD, 2009, p. 10).

Assim, essa preocupação como a identificação é justificada na medida em que ela envolve relações de poder, marcando “as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora... a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação” (RUTHERFORD, 1990, p. 19-20 apud WOODWARD, 2009, p. 11).

Inicia-se, pois, a jornada de construção da identidade dos grupos seja pela formalização étnico-cultural ou mesmo por tipos específicos de segregação social. Lélia Gonzalez sustenta que a identidade brasileira é negra e tem como base o Quilombo dos Palmares, onde brancos, negros e índios eram considerados iguais a partir da sua humanidade.

Os militantes procuram ver o conceito de quilombo como um elemento aglutinador, capaz de expressar, de nortear aquelas pautas consideradas cruciais à mudança, de dar sustentação à afirmação da identidade negra ainda fragmentada pelo modelo de desenvolvimento do Brasil após a abolição da escravatura. (LEITE, 2000, p. 340).

A identidade quilombola está assim relacionada a relação desses grupos com o território; relação direta com a ancestralidade, a cultura e as tradições; o uso comum da terra, tendo a unidade familiar como elemento essencial, como afirmação étnica e política. (ALMEIDA, 2002 apud MATOS; EUGENIO, 2018, p. 2).

Vivemos nossa subjetividade em um contexto social que dá significados a experiência que temos de nós mesmos e na qual adotamos uma identidade, ou seja, significados que nos recrutam como sujeitos. Díspar a essa lógica, foram os efeitos de fragmentação da identidade racial sustentados pelo racismo latino-americano que é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas (GONZALEZ, 1988, p. 73).

A ideologia do branqueamento sustentada pelo mito da superioridade branca produziu uma das formas mais insidiosas e eficazes do racismo que foi a denegação, ou seja, o desejo do embranquecimento e negação da própria raça, da própria cultura, fragmentando a identidade racial. (SANTOS, 2020, p. 54).

Essa principal estratégia do véu ideológico do embranquecimento é recalcada por classificações eurocêntricas, criando uma “naturalidade” para a violência etnocida que se fez abater sobre esses povos. Portanto, “Europa significa não um termo geográfico propriamente, mas uma ideia, uma palavra que expressa – ou potencialmente pode expressar – um senso de identidade de grupo, uma forma de consciência coletiva” (BURKE, p. 21 apud ARMANI, 2010, p. 48).

Nos anos de 1970, quando o movimento negro contemporâneo surgiu, existia uma convicção compartilhada de que no Brasil não havia racismo. Uma vez que a identidade nacional baseava-se na crença do encontro harmônico das três raças (negra, indígena e branca) que fundaram o Brasil. É importante destacar que, inclusive para os militares, no comando do país de forma ditatorial, o Brasil era mestiço, harmonioso desde os tempos coloniais. A democracia racial era a ideologia oficial do Estado. Neste período, estava proibido qualquer debate público a respeito do racismo e qualquer reivindicação de identidade negra, considerada estrangeirismo e subversão. A Lei de Segurança Nacional, decretada em 29 de

setembro de 1969, criminalizava a questão racial, isto é, o debate sobre o tema, entendendo que esta poderia incitar à guerra, à subversão, à divisão. (BARRETO, 2018, p. 20).

Em contraponto, a categoria da *Amefricanidade* construída por Lélia Gonzalez advém como um termo de autoidentificação e realiza uma reconstrução da identidade americana de raiz africana, opondo-se aos mecanismos de assujeitamento do(a) negro(a) nas Américas, realizado através do colonialismo, eurocentrismo, racismo e sexismo. Em consequência, nos encaminha para a construção de uma identidade étnica de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas), referenciada em modelos africanos.

Posto isso, como elemento constituinte de qualquer leitura legitimadora que se faça a respeito das identidades, busca-se também um reforço para substancializar as memórias pois “como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1990, p. 423).

Certos aspectos do estudo da memória podem evocar, traços e problemas da memória histórica e da memória social. Portanto, “o estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento.” (IDEM, 1990, p. 426).

Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. (POLLAK, 1992, p.2).

Através da valorização das memórias, assim como do seu legado histórico, contribui-se para o estabelecimento do sujeito no processo de construção e crítica do conhecimento da História. Então, a memória faz parte de um conjunto composto pelos indivíduos e pelo meio onde estes estão inseridos, fazendo com que a memória individual enriqueça a identidade do indivíduo, enquanto que a memória coletiva dá visão do contexto social.

Dessa forma, a *Amefricanidade* advém para contribuir na edificação de um campo crítico e inovador da memória e da realidade dos negros nas Américas:

As duas categorias centrais para um entendimento dessa lógica de dominador – dominado, são as noções de consciência e de memória articuladas às concepções marxistas, entendendo a consciência e a memória numa relação dialética. Consciência seria o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. Memória entendida enquanto um não-saber que conhece, um lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. A dialética ocorre à medida em que a consciência exclui o que a memória inclui. (OLIVEIRA, 2020, p. 96).

Se voltarmos um olhar atento a determinados aspectos da cultura brasileira, se percebe que em muitas de suas manifestações, mais ou menos conscientes, ela oculta as marcas da africanidade que a constituem. Dessa maneira, o objetivo desse viés se fundamenta na busca pela compreensão desse movimento dialético entre a consciência e a memória do sujeito da diáspora na sociedade brasileira que se estrutura nos termos do mito da democracia racial. O que ocorre no âmbito das relações sociais se nega através do discurso.

O sistema educacional é usado como aparelhamento de controle nesta estrutura de discriminação cultural. Em todos os níveis do ensino brasileiro - elementar, secundário, universitário - o elenco das matérias ensinadas (...) constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos. Se consciência, é memória e futuro, quando e onde está a memória africana parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo, foram ou são ensinados nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. (NASCIMENTO, 1978, p. 95 apud GONZALEZ, 2018, p. 70).

Ocorre que em consequência desse sistema de opressão racial e de classificação social econômica, nega-se, a partir do esquecimento, a memória cultural e ancestral feita de resistências e lutas das mulheres e homens negros desse país contra uma classe dominante branca. A *Amefricanidade* vem como afirmação dessa resistência.

Nessa mesma lógica de estudo, as identidades históricas e a memória cultural e simbólica são passíveis de serem construídas nos espaços de fronteira considerando os conceitos de recíproca, alteridade e reciprocidade.

Conforme Tau Golin (2019, p. 251-253), “como categoria, a recíproca dá aos indivíduos a consciência do seu local de origem”, enquanto que a alteridade “precisa considerar mutuamente a relação, perceber as suas identidades históricas, culturais e simbólicas, estabelecer involucramentos humanos e sociais.”

Por sua vez, a reciprocidade é composta por três planos: o real, o simbólico (a linguagem) e o imaginário (as representações), “permitiria (aliás permite) reatualizar o problema da conciliação entre liberdade individual e justiça social.” (SABOURIN, 2011, p. 31-33).

Com *Amefricanidade*, a autora Lélia Gonzalez nos deu a chave para abrir vários portais de conhecimento que podem ser trilhados para a construção de uma racionalidade que pode também envolver os três conceitos dos espaços de fronteira acima representados, na seguinte lógica:

- 1) Nos adverte sobre a valorização do local de origem do indivíduo (recíproca) a partir de um processo histórico e cultural da diáspora africana nas Américas, negado pelo colonialismo como fator de dominação e reinstalou-lo como fator de unidade, resistência e emancipação;
- 2) Sustenta uma identidade comum que é histórica, cultural e simbólica (alteridade) composta por um(a) sujeito(a) anticolonial, autorreferenciado(a) em seu coletivo e emancipado(a);

3) Carrega em si um signo (reciprocidade), um peso imaginário, mas também real, pois para ela era impossível que os negros atingissem uma autoconsciência enquanto descendentes de africanos se continuassem presos a uma linguagem racista. Por isso, “politicamente era muito mais democrático, culturalmente muito mais realista e logicamente muito mais coerente identificar-nos a partir da categoria de *Amefricanidade* para designar a todos nós e nos autodesignarmos em nossas variantes nacionais amefricanos: de Cuba, do Haiti, do Brasil [...]” (GONZALEZ, 2018, p. 332).

Portanto, os sujeitos que estão nas fronteiras físicas e imaginárias marcadas pelas diferenças coloniais não são seres passivos, pois, justamente, por estarem na fronteira o seu pensamento se integra a modernidade a partir de uma perspectiva subalterna, atuando como resposta epistêmica ao projeto eurocêntrico.

Importantes considerações são levantadas por Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016, p. 19), em que passam a explicar que as teorias pós-coloniais tematizam a fronteira fixando essências pré-estabelecidas e fixas, enquanto que, na perspectiva decolonial as “fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento.”

[...] é preciso distinguir o lugar epistêmico e o lugar social. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo moderno/colonial reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensarem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. Em outras palavras, o que é decisivo para se pensar a partir da perspectiva subalterna é o compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra-hegemônico (GROSFOGUEL, 2009 apud BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 20-21).

Portanto, a partir da trajetória individual e coletiva dos sujeitos envoltos pela subalternidade, é possível elaborar um pensamento de fronteira que vai na contramão dos paradigmas eurocentristas,

indo muito além da localização geográfica, passando a considerar uma perspectiva maior marcada por hierarquias de raça, de classe, gênero, sexuais, etc.

Conclusão

Estudar Lélia Gonzalez é adquirir um acúmulo de reflexões sobre o que é ser negro(a) na América e se municiar de argumentações que venham definir uma posição em um território de identidade. Com as contribuições de Lélia Gonzalez encontram-se subsídios para inúmeros temas que ainda hoje geram inquietações.

Conclui-se, pois, que Lélia Gonzalez foi uma intérprete do Brasil, que elegeu a cultura como um espaço privilegiado de observação e análise do conhecimento científico e do caráter *Amefricano* da identidade brasileira:

Mas afinal, o que é um intérprete? No Brasil, na tradição consolidada em áreas como a Sociologia, Antropologia, História, Literatura, os interpretes são pensadores que se debruçam acerca de questões como: O que é o Brasil? Como se define a identidade nacional? O que nos singulariza como nação? (BARRETO, 2018, p.14).

Por fim, ao ampliar mais ainda a pesquisa trazendo ligações com outros conceitos, o objetivo foi construir a história através da valorização e da apropriação das narrativas sociais, enfatizando as memórias, assim como o legado histórico que a *Amefricanidade* representa, fazendo uma analogia entre o seu passado e o tempo presente, tendo em vista possíveis contribuições na construção da identidade latino-americana apresentada por Lélia Gonzalez.

Referências bibliográficas:

ARMANI, Carlos Henrique. **Discursos da nação. Historicidade e identidade nacional no Brasil em fins do século XIX.** Porto Alegre: Edipucrs, 2010. Disponível em: <https://bibliodigital.unijui.edu.br:8443/xmlui/handle/123456789/1452>. Acesso em: 01/08/2021.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOQUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 15-24, abr. 2016. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69922016000100002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/wKkj6xkzPZHGcFCf8K4BqCr/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 29/10/2021.

BARRETO, Raquel. Introdução. Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil. In: GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 12-27.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro: pensamento, consciência e a política de empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180312292020e0102>. Acesso em: 29/10/2021.

GOLIN, Tau. As ilhas no contexto de fronteira. In: COLVERO, Ronaldo Bernardino; JOVINO, Danilo Pedro; CEOLIN, Lisianne Sabedra (Org.). **Relações de fronteira e interdisciplinaridades 3**. São Borja: Unipampa; Assis: Triunfal Gráfica e Editora, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 12-27.

_____. A categoria político-cultural de *Amefricanidade*. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, N°. 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanid ade-lelia-gonzales1.pdf>. Acesso em: 17/07/2020.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**. ANPOCS. São Paulo. 1984. p. 223-244. Disponível em: <http://www.campogrande.ms.gov.br/semu/downloads/racismo-e-sexismo-na-cultura-brasileira-artigo/>. Acesso em: 24/10/2020.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. tradução Bernardo Leitão [et al.]. Campinas/SP, Editora da UNICAMP, 1990.

LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas. **Etnográfica**. Vol. IV (2). 2000. p. 333-354. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf. Acesso em: 01/08/2021.

MATOS, Wesley Santos de; EUGENIO, Benedito Gonçalves. Comunidades quilombolas: elementos conceituais para sua compreensão. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**. Macapá, v. 11, n. 2, p. 141-153, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs/article/view/3880>. Acesso em: 31/07/2021.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. Lélia Gonzalez e o pensamento interseccional: uma reflexão sobre o mito da democracia racial no Brasil. **Interritórios - Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco**, Caruaru, BRASIL. v.6, n.10. 2020. p. 84-104. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interritorios/article/view/244895>. Acesso em: 01/08/2021.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Disponível em: <http://www.pggedf.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%20capraro%202.pdf>. Acesso em: 21/08/2021.

SABOURIN, Eric. Teoria da Reciprocidade e sócio-anthropologia do desenvolvimento. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 13, no 27, mai./ago. 2011, p. 24-51. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/kzJLCFjv7QjXs9dGpJGdjsx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 18/07/2021.

SANTOS, M. C. R. C. F. Lélia Gonzalez: a *Amefricanidade* como contributo para a construção de uma nova epistemologia. In: **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico** (Online), v. 225, 2020, p. 50-62. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/53969>. Acesso em: 02/08/2021.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 3º ed. Editora Vozes, 2009. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4284077/mod_resource/content/1/cap%C3%ADtulo%20I%20-%20Woodward%20-%20IDENTIDADE-E-DIFERENCA-UMA-INTRODUCAO-TEORICA-E-CONCEITUAL.pdf. Acesso em: 30/07/2021.