

Lourival Aguiar<sup>1</sup>

**TRANSCULTURANDO A AMEFRICANIDADE  
DE LÉLIA GONZALEZ: DECOLONIALIDADES  
EM DEBATE<sup>2</sup>**

***TRANSCULTURING LÉLIA GONZALEZ'S  
AMEFRICANITY: DECOLONIALITIES IN  
DEBATE***

---

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo, email: [lourival.aguiar@usp.br](mailto:lourival.aguiar@usp.br).

<sup>2</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

## RESUMO

Teorias nacionalistas foram criadas durante o século XX para defender ideias como a raça cósmica, a democracia racial, a supremacia branca, entre outras. Todos carregaram a questão racial como parte do debate nacionalista, porém a maioria destes modelos parte de entender as categorias raciais não brancas como um problema, um componente secundário, muitas vezes, um elemento fora da ideia de nação. Na contramão dessas concepções encontramos no termo “amefricanidade”, cunhado pela antropóloga brasileira Lélia Gonzalez, uma tentativa de resposta que inclui as culturas negra e indígena não apenas como parte, mas como centrais para se pensar a formação das identidades culturais na América Latina. Lélia propõe que a experiência negra e indígena nas Américas possibilitou a criação de uma nova identidade não apenas indígena ou africana, mas Ameericana. Essa forma de análise de processos culturais encontra eco no termo “transculturação”, criado pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz. Neste artigo, propomos um diálogo entre Lélia Gonzalez e Fernando Ortiz para produzir um olhar decolonial da antropologia sobre a experiência vivida por negros e indígenas no território da América Latina e Caribe.

**PALAVRAS-CHAVE:** amefricanidade, transculturação, decolonialidade, pensamento antropológico.

---

## ABSTRACT

Several narratives were created to defend 20th century nationalist theories, such as the cosmic race, racial democracy, and white supremacy, among others. Everyone carried the racial issue as part of the nationalist debate, but most of these models start from understanding non-white racial categories as a problem, a secondary component, often an element outside the idea of nation. Contrary to these conceptions, we find in the term “amefricanidade” (*amefricanity*), coined by the Brazilian anthropologist Lélia Gonzalez, an attempt at a response that includes the black and indigenous cultural groups not only as part, but as central to thinking about the formation of cultural identities in Latin America. Lélia proposes that the experience of blacks and indigenous people in the Americas enabled the creation of a new identity, not only indigenous or African, but *Ameericana* (*Amefrican*). This form of analysis of cultural processes echoed in the term “transculturation”, created by Cuban anthropologist Fernando Ortiz. In this article, we propose a dialogue between Lélia Gonzalez and Fernando Ortiz to produce a decolonial look from anthropology on the experience lived by blacks and indigenous people in the territory of Latin America and the Caribbean.

**KEYWORDS:** amefricanity, transculturation, decoloniality, anthropological thought.

## AS TEORIAS PÓS-COLONIAIS E DECOLONIAIS

Para entender o diálogo entre a amefricanidade e a transculturação, devemos olhar para essas duas categorias sob o viés dos estudos pós-coloniais e decoloniais. Essas teorias têm ganhado mais espaço a partir da década de 1990, permitindo criar saídas relacionadas com a realidade dos ex-escravizados por meio de suas próprias ferramentas. Segundo Larissa Rosevics (2017), as pesquisas dos estudos pós-coloniais estavam concentradas nos debates literários e culturais, de maneira a entender como o discurso do colonizador, que criava a representação de oriente e de ocidente, produzia uma identidade no cenário das colônias no pós-independência. Os estudos pós-coloniais buscavam, segundo Rosevics (2017 p. 188), “através da crítica à modernidade eurocentrada, da análise da construção discursiva e representacional do ocidente e do oriente, e das suas consequências para a construção das identidades pós-independência.”, entender essa relação de mútua construção discursiva entre colonizado e colonizador.

Desta maneira, para os pensadores pós-coloniais, seu lugar de vivência não estaria relacionado a uma destinação geográfica, mas sim uma fronteira cultural, que será mediada pela perspectiva “nós contra eles”, contendo um “nós” superior e um “outro” inferior, sendo este outro um ente exótico<sup>1</sup>. Esse ser exótico seria uma síntese do que o “nós” (branco, racional, norte ocidental e europeu) repudia e não almeja se tornar. Porém, os pensadores pós-coloniais, apesar das importantes reflexões e contribuições, acabavam assumindo para si as epistemologias utilizadas nos estudos produzidos pelos colonizadores. Partindo desta perspectiva, ganha destaque a corrente formada nos Estados Unidos nos anos de 1970, ligada aos estudos subalternos, que se utilizava de uma base teórica que continha em sua grande maioria autores europeus ou estadunidenses (Rosevics, 2017), ou seja, toda essa produção de conhecimento tinha como alicerce a visão colonizadora das sociedades. Não por coincidência, o pós-colonialismo tem sua circulação e sua origem ligadas aos países anglófonos (Grosfogel e Bernardino Costa, 2016), o que demonstra seu caráter ainda bastante atrelado aos centros coloniais. Isso fez com que a análise colocada pelos pensadores pós-coloniais recebesse diversas críticas.

Diferentemente da proposta dos estudos pós-coloniais, que contribuíram como forma de denúncia da dominação e opressão contra os povos que estiveram e os que ainda permaneciam sob o jugo da colonização (que inclui teóricos como Stuart Hall, Aimé Césaire, Edward Said e Frantz Fanon, para citar alguns), surge durante a década de 1990 os estudos decoloniais, que buscarão se conectar com as experiências vividas nos antigos territórios colonizados e do sul global. Esta vinculação fará com que as experiências vividas por negros e indígenas no continente americano se tornem ponto de partida para uma nova ferramenta teórica e epistemológica, rompendo assim com uma tradição eurocêntrica de pensamento através da descolonização epistemológica.

<sup>1</sup> Neste caso é importante entender que esta visão “exótica” era uma marca do olhar do colonialismo eurocêntrico, como apontado por Edward Said em “Orientalismo” (1978).

Essa nova raiz epistemológica surge para se colocar contra o pensamento e a epistemologia colonialistas, propondo um novo olhar sobre as sociedades globais. O colonialismo, como descrito por vários autores, é um processo de continuação do projeto colonial, que irá se estender para as mais diversas áreas após o final do período colonial, que autores como Aníbal Quijano (2005) irão chamar de “colonialidade do poder” e “colonialidade do saber”. Sobre isso, Ana Luísa Castro e Luciana Dias (2016) colocam que:

é possível ir além da leitura eurocêntrica de colonialismo como um mero processo de exploração de recursos e mão de obra para o desenvolvimento do capitalismo nascente. A colonialidade enquanto face oculta da modernidade permitiu que a consagração da Europa enquanto “centro” da história em oposição ao resto do mundo, consagrado como a “periferia”. Ana Luísa Castro e Luciana Dias (2016)

Ao pensar a colonialidade como outra face da modernidade, permite-se entender que os modelos desenvolvimentistas, como o capitalismo e atualmente o neoliberalismo, contribuem para a perpetuação deste modelo da colonialidade. Importante destacar que ideia de raça foi central para esse projeto de modernidade colonial, o que faz com que seja essencial também no sistema-mundo: a capitalista, eurocêntrica, patriarcal e ocidental (Quijano, 2005, p. 106). Essa forma de poder se consolida ao estender seu controle sobre o Estado e suas instituições, sobre a produção do conhecimento e também sobre as relações de trabalho, evidenciando seu caráter de classe, no qual o controle sobre os subalternos irá definir os papéis de classe ocupados por colonizadores e colonizados.

Essa colonialidade será, então, o conjunto de implicações resultantes da colonização e que perduram até os dias atuais. A decolonialidade surgirá então como uma forma de relacionar conceitos e categorias interpretativas locais, baseadas nas experiências pós-coloniais, com maior atenção aos pensadores Sul-Sul. Esse método implica uma atuação prática, que coloque o pensamento decolonial como oposição e intervenção contra todo o sistema da colonialidade. Não é, então, uma categoria exclusivamente acadêmica, mas uma prática política.

O debate sobre a colonialidade tem recebido pouco espaço na teoria antropológica, em especial no Brasil. A Antropologia e o fazer antropológico, apesar de se colocarem como lugar de interlocução entre a academia e a sociedade, não se posiciona quanto ao seu papel de produtora de uma política de conhecimento, que é, nos dias atuais, eurocentrada. Partindo desta perspectiva, ao se olhar para o lugar de produção das experiências, podemos encontrar parte do debate trazido pela perspectiva decolonial. Ao contrário de buscar explicações para os fenômenos culturais que ocorrem nas Américas apenas nos cânones do “norte global”, podemos partir de perspectivas do sul, com suas ferramentas e métodos, para entender seu papel como saberes antropológicos.

A urgência do debate sobre a emergência de sujeitos periféricos, que são invisibilizados na produção acadêmica canônica, se faz presente no trabalho de Fernando Ortiz e Lélia Gonzalez. Suas reflexões, que colocam um olhar mais direcionado às dinâmicas culturais locais, possibilitam pensar ferramentas locais para

analisá-las. Apesar de não se colocarem dentro de um debate decolonial, suas perspectivas teóricas e categorias metodológicas dialogam com o pensamento decolonial e sua perspectiva “Sul-Sul”.

## TRANSCULTURAÇÃO COMO PARTE DO PENSAMENTO SUL-SUL

Em 1940, o etnógrafo e ensaísta cubano, Fernando Ortiz (1881-1969), escreveu o livro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, no qual constata que culturas diferentes, confinadas em um mesmo espaço geográfico, estabelecem um intrincado diálogo de autoinfluência entre si. Essa influência mútua faz com que ambas percam alguns aspectos característicos próprios da sua origem e se apropriem de características da cultura com a qual estão em contato. Esse processo, de perda e aquisição de aspectos culturais, resulta em uma nova identidade cultural. Ele seria parte de um processo histórico cultural, que, para o autor (Ortiz, pg. 87), “significa siempre um tránsito vital de culturas a ritmo mas o menos reposado o veloz”. A esse processo Ortiz dará o nome de *transculturação*.

O termo pretende, então, substituir expressões que eram utilizadas até a década de 1940, mas que, para Ortiz, não davam conta de explicar como os tais fenômenos produziam a identidade cubana, já que foi esse seu objeto de observação. Entre os termos entendidos por Ortiz como insuficientes estão: aculturação, mudança cultural, difusão, entre outros. Nas palavras do próprio Ortiz (1940)

Y en todo momento el pueblo nuestro ha tenido, como ajiaco, elementos nuevos y crudos acabados de entrar en la cazuela para cocerse ; un conglomerado heterogeneo de diversas razas y culturas, de muchas carnes y cultivos, que se agitan, entremezclan y disgregan en un mismo bullir social; y, alla en lo hondo del puchero, una masa nueva ya posada, producida por los elementos que al desintegrarse en el hervor histórico han ido se dimentando sus mas tenaces esencias en una mixtura rica y sabrosamente aderezada, que ya tiene un caracter propio de creación. Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borbotlea en el fogón del Caribe... (Fernando Ortiz, 1940, p. 169)

Para o autor, o *ajiaco* (guisado típico da cultura cubana) é a metáfora perfeita para representar esse caldeirão cultural em que a transculturação ocorre. Nesse exemplo, nada se perde. Alguns elementos se condensam, enquanto outros se dissolvem. Novos elementos dividem espaços com velhos, harmonizando os sabores. A ebulição constante da sociedade garante que nada siga igual. A história ferve a cultura e a modifica, garantindo algo que excede uma simples mescla ou fusão. A Transculturação é um processo de onde emergem o novo com elementos do velho e o velho com maior frescor. Um processo constante em que nada se perde, mas que tudo se modifica e se entrelaça. É renovação.

Assim, Ortiz afasta a transculturação da ideia de aculturação, criada por Franz Boas (1858-1942) entre o final do século 19 e começo do século 20, e que apresenta o contato entre diferentes culturas como uma perda de elementos culturais. Para Ortiz, isso expressava apenas uma fase de transição e não o processo

como um todo (Simões, 2017). A aculturação foi intensamente criticada por antropólogos nas décadas de 1950 e 1960, que se opuseram à ideia de que todo encontro de culturas diferentes resultasse apenas em perdas. Foi associada, então, à ideia de assimilação, que tentava abrandar a sensação de diluição apresentada pela aculturação. Nas décadas de 1980 e 1990, essa ideia também foi rejeitada, uma vez que, para que exista uma cultura assimilada, deve haver outra que a assimilou, traçando uma hierarquia primordial entre as diferentes culturas (Truzzi, 2012). Para Ortiz, a transculturação oferecia um processo de enriquecimento cultural, que resultava em um modelo cultural distinto, baseado nos elementos anteriores, porém não mais independentes entre si, mas emaranhados em algo novo.

Segundo a concepção de Ortiz aplicada para Cuba, a cultura cubana foi formada, em sua maioria, agenciando elementos da cultura africana (trazida pelos negros escravizados das mais diversas etnias), da cultura indígena presente nos povos *taínos* nativos da ilha e da cultura espanhola imposta pelos colonizadores. Segundo Emerson Oliveira (2003), esse processo, para Ortiz, compreende num primeiro momento:

a perda de uma cultura precedente (desculturação), seguida da aquisição de uma nova cultura (aculturação) e a criação de novos fenômenos culturais (neoculturação), que termina por cristalizar uma síntese que compreende todas essas fases (transculturação). (Oliveira 2003, pg 89)

Desta forma, o processo de transculturação seria, então, um processo sucessivo, que por meio da troca recíproca de valores culturais confinados em um espaço de experiência comum (que pode ser um país ou região), permite a consolidação de traços oriundos de diferentes culturas, que forjam uma nova e original identidade local ou, no caso cubano, nacional. Essa relação entre distintas raízes culturais será sempre carregada de tensões e disputas e resultará em uma identidade única, fruto daquelas interações específicas. A transculturação, e por conseguinte as culturas, se tornam parte de um processo contínuo e ininterrupto, que está em constante formação.

A maneira como Ortiz agencia o termo transculturação permite compreender o papel de indígenas e negros não como submissos à imposição cultural espanhola. Eles podem ser reinterpretados como atores ativos de sua própria resistência, através dos mecanismos de perpetuação de aspectos de sua cultura original. Desta maneira, podemos entender também que não podemos simplesmente chamar de “cultura africana” ou de “cultura indígena” os elementos residuais presentes nos costumes locais, uma vez que o processo de transculturação as modificou e as ressignificou. Sobre isso, Sidney Mintz e Richard Price (2003) concordam com o que sugere Charles Joyner (1935-2016), famoso folclorista estadunidense, que compreende o que ocorre nas Américas como um fenômeno que transforma as culturas africanas e sua experiência com as culturas indígenas e europeias na cultura “afro-americana”. A este fenômeno Joyner chamará de “*crioulização da cultura negra*”.

Para leitores mais desavisados, Ortiz pode lembrar discursos de defesa da

mestiçagem ou da “democracia racial” brasileira. Porém, é importante explicitar que o processo de transculturação descrito por Ortiz em nada significa mestiçagem biológica ou uma defesa de uma divisão das raças humanas. Para Ortiz, que enfatiza o processo cultural ocorrido em Cuba, o que salta em sua análise é a mistura cultural. O caldo do *ajiaco cubano* é uma mescla de culturas. Apesar disso, não se deve ignorar que a perspectiva de Ortiz mascara a disputa ao redor da ideia de cultura existente na sociedade cubana do início do século 20, ideia que chegou a ser relacionada com a democracia racial brasileira defendida por Gilberto Freyre (Simões, 2017).

Através do entendimento da reforma epistemológica indicada pelos estudos decoloniais, a chave da análise transcultural proposta por Fernando Ortiz pode ser lida como pertencente a essa reforma. Assim, ao inverter a lógica de pensamento eurocêntrica para dar lugar ao olhar das experiências locais, entendendo-as como relações únicas, Ortiz oferece uma ferramenta essencial para o que viria a ser décadas depois o pensamento decolonial.

Assim, a transculturação se torna uma ferramenta metodológica fundamental para que seja possível analisar os processos culturais que ocorrem nas Américas desde um olhar mais aproximado. Forma-se, assim, uma dinâmica a partir de todas as suas variáveis, e não apenas do viés eurocêntrico ou africanizado, que ignora as relações transculturais locais ocorridas nas Américas.

As transposições de relação que ocorrem em determinadas análises antropológicas e sociológicas, que tentam realizar um resgate de cultura, história e tradições do continente africano para as Américas, ignora os processos americanos de produção de um viver. É impossível afirmar que não existam fios de influência entre as diversas culturas africanas e americanas, porém, isso não significa continuidade ou ruptura, mas sim influências que foram transformadas, transculturadas.

A contribuição do método de análise de Fernando Ortiz, como parte do pensamento das “epistemologias do Sul”, se dá pelo rompimento com uma ideia de “cultura estática” ou monolítica, que traz consigo um dinamismo histórico-cultural que ultrapassa as experiências coloniais. Essa mesma lógica de pensamento será aplicada por Lélia Gonzalez na criação da categoria “amefricanidade” e em seu entendimento das relações únicas produzidas pela experiência de negros e indígenas na América Latina.

## LADINIDADE E AMEFRICANIDADE: NOVAS PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS

Partindo do entendimento decolonial sobre as epistemologias utilizadas para definir as experiências ameríndias e africanas na América Latina, torna-se possível questionar o termo *latino* e o que ele carrega enquanto definição eurocêntrica. Lélia Gonzalez (1988a), antropóloga e pensadora feminista negra, entenderá a definição de latino ou de latinidade como uma ferramenta de apagamento das identidades não europeias, que contribuíram ativamente para a formação do

que hoje entendemos como continente americano. Lélia aponta que essa latini-  
dade legitima uma inferiorização das experiências e contribuições de ameríndios  
e africanos (1988b, p. 134).

A experiência indígena negra no continente africano é muito distinta das  
experiências negra e ameríndia no Novo Mundo, principalmente no que tange  
sua relação com o colonialismo. Aqui, negros e ameríndios, apesar das distintas  
intensidades, conviveram com a escravidão, o genocídio, a ocupação e a expulsão  
de territórios nativos e a exploração de maneiras muito distintas das vividas pelos  
indígenas africanos<sup>2</sup>. E as saídas e tecnologias de resistência criadas em cada local  
são também únicas, apesar de compartilharem rastros em comum.

Sidney Mintz e Richard Price (2003) apontam para esse caminho em seu  
livro “O nascimento da cultura Afro-americana”, em que destacam que as relações  
dos negros africanos com as culturas do continente americano proporcionaram  
uma profunda mudança na cultura local. A produção de uma identidade no Novo  
Mundo será profundamente marcada pela influência dos negros, fazendo com  
que nem a cultura europeia nem a cultura ameríndia passassem de maneira alheia  
por essa influência. Diferente do que pensam vários intelectuais que estudam a  
cultura de origem africana nas Américas, os traços de cultura africana que pode  
ser identificado são fios de influência, porém não é uma transposição fiel desses  
aspectos culturais. Esse tipo de entendimento, segundo Lélia Gonzalez (1988a,  
p.70), apenas contribui para uma ultrapassada “visão idealizada, imaginária ou mi-  
tificada da África”. Dito isso, devemos entender que a cultura afro-americana será  
diferente da cultura africana, mesmo existindo declaradas conexões entre elas.  
Essa ação de mútua influência entre as culturas negra, indígena e europeia foi  
o que produziu um processo no continente americano que pode ser entendido  
como transculturação.

Como forma de pensar uma epistemologia que pudesse dar conta de in-  
cluir essas experiências e contribuições, Gonzalez propõe a categoria “amefricana-  
dade”. Para a autora “a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é  
uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, ins-  
pirados em modelos africanos.” (GONZALEZ, 1988a, p.77), ou seja, a formação po-  
lítica e cultural que possuímos hoje no continente americano deve ser entendida  
como uma construção predominantemente influenciada por negros e indígenas,  
sendo importante destacar que Lélia tinha pai negro e mãe indígena, experiência  
pessoal que foi fundamental para sua preocupação com a criação de uma catego-  
ria que abrangesse esses dois aspectos étnico-culturais. Essa combinação produz,  
assim, uma identidade cultural única. Essa preocupação se liga com o papel que  
assume o racismo não apenas no Brasil, mas também no restante do Novo Mun-  
do, como expõe Gonzalez (1988b):

---

<sup>2</sup> Aqui recorreremos à etimologia da palavra indígena: “natural do lugar em que vive, gerado dentro  
da terra que lhe é própria”, conforme o dicionário eletrônico Houaiss. Desta forma, estende-se a  
ideia de indígena para os negros que originalmente habitavam o continente africano, que seriam  
então “indígenas africanos” para diferenciá-los dos indígenas americanos (ameríndios).



Nosso compromisso, portanto, é no sentido de que a sociedade brasileira, refletindo sobre o segmento negro que faz parte dele [...] pode se transformar em si mesma e reconhecer, em suas contradições internas, as profundas desigualdades raciais que a caracterizam. Nesse sentido, as outras sociedades que também compõem essa região, esse continente chamado América Latina, quase não diferem da sociedade brasileira. (Lélia Gonzalez, 1988b p.133)

Como é possível notar, para Lélia, esse processo de entender o papel dos negros na formação das sociedades na América Latina se expande para além da experiência brasileira. Da mesma maneira que essa influência negra e indígena era ocultada, as desigualdades raciais decorrentes do racismo estrutural também eram negadas, reforçadas por discursos de igualdade racial. Lélia (Gonzalez, 1988b, p.134) expõe que, se existiram nas Américas lutas por liberdade, direitos sociais e políticos, elas partiram das lutas negras, que foram base para as reivindicações do movimento feminista e do movimento LGBTQI+ no século 20. Para ela, assim como para outros integrantes dos movimentos sociais negros no mesmo período (Custódio, 2017), esses movimentos, até a década de 1970, não incorporaram às suas pautas as questões raciais, o que seria entendido por ela como um racismo por omissão e seria consequência do processo de “neurose” que os países americanos se encontrariam, que nega o racismo e sua profunda estruturação no modelo social moderno na maioria dos países americanos.

Para que o quadro de desigualdades pudesse ser revertido, Lélia propõe não apenas um novo modelo de episteme, mas de cosmogonia, de formatação política e, acima de tudo, de sociedade. Esse movimento se colocaria como tarefa refazer as relações que eram baseadas no colonialismo e na sua produção ideológica, da qual o neoliberalismo capitalista havia herdado suas bases de produção de conhecimento e de perpetuação do poder. Para isso, seria necessária uma mudança na lógica com a qual essas sociedades foram organizadas.

Uma nova construção político-cultural foi proposta por Gonzalez para se pensar uma relação transnacional que rompesse com a lógica colonialista de divisão geopolítica praticada atualmente. Essa nova construção deveria abarcar as mais diversas categorias oprimidas, sem cometer as omissões que reproduziam racismo e sexismo decorrentes de visões neocolonialistas e eurocêntricas. Esse rompimento visaria possibilitar uma reinterpretação não apenas das experiências vividas, mas também da história como ela é propagada. Para Grosfogel e Bernardino-Costa (2016), a produção de um pensamento decolonial, entendido também como um pensamento de margem ou de fronteira, coloca novas probabilidades à decolonialidade:

Na perspectiva do projeto 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. Grosfogel e Bernardino-Costa (2016 p. 19)

Partindo disso, o lugar de produção desta nova visão não está apenas relacionado com as experiências dos subalternos com o colonialismo, mas também com o lugar em que essas experiências são vividas e produzem conhecimento. Como forma de organizar essas experiências desde uma perspectiva decolonial, Lélia Gonzalez propõe que negros e indígenas deveriam assumir para si uma nova categoria, que para a autora não seria mais a latina (que mesmo designada para os negros, indígenas e as demais identidades existentes no continente, como brancos não europeus, não escapa da construção imagética da qual predominam elementos culturais euro-espanhóis), mas deveriam assumir a categoria cultural e política da *amefricanidade*.

Essa categoria se coloca em oposição à latinidade não apenas no sentido da proposta de dar agência aos negros e indígenas, mas também quanto ao seu entendimento da latinidade como uma epistemologia eurocêntrica que, como propuseram os estudos decoloniais, deveria ser substituída por uma categoria produzida pelo pensamento Sul-Sul. Nas palavras da própria autora:

A amefricanidade será então parte desse processo ativo de ressignificação epistemológica. A criação desta categoria irá possibilitar um novo olhar sobre os povos das Américas, entendendo as influências negras e ameríndias como interferências ativas ao processo de colonização das Américas, que “incorpora um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas), que é afrocentrada. (GONZALEZ, 1988a, p. 76)

Ao questionar essas bases epistemológicas, Gonzalez aposta em uma reformulação na maneira de se entender a formação étnico-cultural no Novo Mundo, que é multirracial e pluricultural. Esse processo se dará na chave em que Ortiz propõe a *transculturação*, um processo contínuo de transformação cultural. Ou seja, o processo que produzirá a amefricanidade é um processo de transculturação.

Desta forma, transculturação e amefricanidade se encontram ao apontarem que os processos ocorridos no continente americano produzem uma cultura única e singular, que existe a partir das relações estabelecidas neste território. Apesar de Lélia Gonzalez trazer a questão da raça como parte de um componente político, fator esse negado por Fernando Ortiz, ambos concordam que as transformações culturais são fundamentais para se entender a dinâmica das Américas e do Caribe.

Além disso, ambos destacam a importância fundamental de negros e negros para a formação dessa cultura americana, uma vez que elementos culturais negros são encontrados nesse *ajiaco* americano. Sem a presença negra nesta composição cultural, diversos elementos entendidos como “nativos” do continente seriam diferentes ou simplesmente não existiriam. Como exemplo, podemos citar as religiões que possuem elementos africanos, como a *Santería* (cubana), o *Voodoo* (haitiano) ou o Candomblé brasileiro.

Ambos, Lélia Gonzalez e Fernando Ortiz, produzem ferramentas para que possamos olhar para os processos culturais como decoloniais, uma vez que pos-

sibilitam um olhar sobre a cultura desde uma perspectiva não eurocentrada. Diferente do que pregam alguns autores decoloniais, eles trazem o olhar decolonial para a análise cultural e síntese das experiências culturais como foco principal para se entender essas dinâmicas, porém, sem negar as referências teóricas europeias. Enquanto Fernando Ortiz descentraliza o olhar eurocêntrico sobre a cultura cubana, destacando a presença negra como fundamental para os aspectos de altivez encontrados em Cuba, Lélia fala que a experiência negra e indígena foram as que deram o tom para o que chamamos hoje de cultura latina, termo que deveria ser rejeitado e trocado por cultura “ameficaladina”.

Apesar dos mais de 40 anos que separam as obras de Fernando Ortiz e de Lélia Gonzalez, ambos tratam de relacionar as experiências culturais nas Américas como únicas. Esse fator permite que suas contribuições sejam materialistas, partindo de observar fenômenos concretos, rompendo com o idealismo presente nas análises pós-coloniais. Lélia, em especial, consegue dialogar com uma bibliografia muito rica e realizar uma reengenharia com categorias originalmente pensadas para um contexto eurocentrado. É essa reengenharia que permite a criação de categorias, como Lélia propõe, *amefricanas*.

Podemos afirmar, então, que a transculturação, ao ser aplicada para a experiência nas Américas, através das tensões entre as diferentes culturas reunidas em decorrência da colonização, teve como produto uma identidade amefricana. Pensando a partir de uma experiência antropológica, a teoria antropológica aplicada para a América Latina poderia implementar esses autores como parte do cânone para se pensar produção cultural no continente. Suas contribuições permitem um olhar antropológico que esteja efetivamente preocupado em estabelecer ligações teóricas com o campo estudado a partir de pressupostos teóricos do próprio continente.

As propostas teóricas e metodológicas de Lélia Gonzalez e Fernando Ortiz podem ser de incrível serventia para os desafios da antropologia nos dias atuais, em que se faz necessária uma maior conexão, não apenas com o campo em que a pesquisa é desenvolvida, mas principalmente com os métodos e categorias de análise que utilizaremos para estudá-las. Uma antropologia do século 21 que se permita revigorar suas bases epistemológicas pode encontrar em Ortiz e Gonzalez ferramentas fundamentais para uma antropologia decolonial.

## CONSIDERAÇÕES

Ao relacionarmos as contribuições de Lélia Gonzalez e Fernando Ortiz, é fundamental entendermos que, infelizmente, ambos não tiveram o mesmo alcance e influência dentro da antropologia e dos estudos decoloniais. Enquanto Ortiz, um homem branco, teve maior penetração nos cânones acadêmicos, tanto em Cuba (onde é uma unanimidade dentro da antropologia e demais ciências sociais), como internacionalmente, sendo uma influência reconhecida por um dos principais teóricos da antropologia, Bronislaw Malinowski (1884-1942), Lélia

Gonzalez não teve a mesma visibilidade. Pouco conhecida na academia brasileira (para não falar na internacional), Lélia reflete a invisibilidade das mulheres negras na sociedade. Sua influência se deu principalmente nos movimentos negros brasileiros e em uma vanguarda na intelectualidade brasileira. Porém, durante a segunda década do século 21, seu trabalho tem ganhado espaço na academia, com algumas obras sendo compiladas e publicadas de maneira a torná-las mais acessíveis de serem encontradas. Essa diferença pode ser constatada pelo diferente alcance dos termos cunhados por ambos.

Lélia Gonzalez, através da amefricanidade, propõe um debate bastante atual sobre a formação social brasileira e *ladino amefricana*, desde uma perspectiva decolonial. A influência de negros e indígenas nos processos culturais nas Américas é destaque de diversas de suas obras (Gonzalez 1983, 1988a, 1988b, 1988c), que são atravessadas por uma visão sobre o racismo e o machismo nesse processo. Ao trazer a amefricanidade como categoria, ela também imputa para as Américas esse traço cultural. Esses aspectos, da forma como são articulados, estão relacionados com o papel colonialista de ingleses, espanhóis e portugueses na formação das nações do continente

Lélia, diferentemente de Ortiz, posiciona o debate racial como central para se pensar as reverberações das políticas culturais, uma vez que é esse o fator determinante para a existência da neurose que faz com que a parcela branca da população brasileira negue o racismo através da negação das raças. Para Ortiz, raça é uma categoria subrepresentada, para não dizer ignorada, uma vez que todos estariam sob a égide da nacionalidade, compactuando com a neurose apontada por Lélia. Confrontar essa neurose é também confrontar as bases sociais que a sustentam, apresentando um novo modelo político-cultural que possa se pensar não apenas nacional, mas transnacionalmente, uma vez que as experiências com o racismo também o são. Desta forma, a amefricanidade, a partir do momento em que se tornar uma identidade cultural, também estará imbuída de seu caráter político e necessariamente transformador.

Ao trazer esse debate para a antropologia, permite discutir as culturas que possuem influência abertamente africana (como a brasileira, a cubana ou a haitiana) desde uma perspectiva que olhe para cada um desses processos não como relacionados com o continente africano, mas sim relacionados entre si, por compartilharem uma experiência de colonização mais aproximada. Esse exemplo enriquece o olhar sobre as Américas e possibilita uma maior relação entre processos complexos que não reproduziriam um olhar eurocêntrico, que busca o que “sobreviveu” das culturas africana e indígena nas Américas, ao invés de perceber o que foi criado por negros e indígenas no continente. Para Lélia, ao se buscar “fios de continuidade” cegáramos os olhos sobre o desconhecido: a nossa amefricanidade (Gonzalez 1988b, p.79).

Outro aspecto importante da relação das obras de Fernando Ortiz e Lélia Gonzalez se dá ao redor de suas visões sobre o nacionalismo. Ortiz, que escrevia durante a formação do Estado cubano, possui um tom mais nacionalista, por

compreender que a unidade nacional seria imprescindível para a ideia simbólica de nação. Aqui encontramos um ponto de tensão com a ideia de amefricanidade de Lélia, uma vez que, ao partir de experiências de desterritorialização (seja pela via da expulsão das terras invadidas pelos europeus ou pela diáspora forçada pelo sequestro), oferece uma perspectiva que expande a ideia de nação para um espaço comum de trocas e experiências. Apesar de também apontar a importância do espaço de relações culturais como importante para que ocorra a transculturação, Ortiz aprisiona a experiência nas fronteiras nacionais (e nas amarras da nacionalidade), ignorando que essas trocas não apenas rompem o tempo, mas também o espaço. Nesse ponto de vista, Lélia dialoga não apenas com uma categoria mais global (ou transcontinental como ela apresenta), mas principalmente com um espaço de troca contínuo no tempo e também no espaço.

Assim, a amefricanidade se coloca como uma lente que, em vez de buscar essas “sobrevivências”, reivindica os nascimentos culturais ocorridos no continente, as peculiaridades que fizeram as experiências negra e indígena (e por consequência a cultura americana) únicas. O pensamento decolonial, que propõe uma relação entre os países do Sul Global, mostra como é urgente e atual o debate trazido por Lélia Gonzalez através da amefricanidade. A antropologia dos dias de hoje necessita cada vez mais de olhares amefricanos, que fortaleçam as experiências particulares e únicas dessas relações, abandonando as reproduções imperialistas e permitindo que floresça uma verdadeira *América Ladina* nos estudos antropológicos.

**BIBLIOGRAFIA**

- BALLESTRIN, Luciana. 2013. América latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 11, p. 89-117.
- CANCLINI, Nestor. G. *Culturas híbridas*. EDUSP, São Paulo, 2015.
- CASTRO, Ana Luisa; DIAS, Luciana. As Contribuições de Lélia Gonzalez em Diálogo com o Pensamento Decolonial. VII Seminário Pensar Direitos Humanos – Universidade Federal de Goiás, 2016. Artigo 14 (GT 2). Disponível em: <https://pensar2016.ndh.ufg.br/p/21315-artigo-14-gt-2>. Acesso em: 24 de set. de 2020.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. *Ciencias sociales, violencia epistémica e o problema da 'invencao do outro'*, em LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (Ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CUSTÓDIO, Lourival Aguiar Teixeira. *Um estudo de classe e identidade no Brasil: Movimento Negro Unificado (MNU) - 1978 - 1990*. 2017. 271 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) – EACH, USP, São Paulo, SP, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A categoria político-cultural da amefricanidade*. In: *Tempo Brasileiro*. n. 92-93 Rio de Janeiro: Ed. Global, jan./jun. 1988a.
- \_\_\_\_\_. *Por um feminismo Afro-latino-Americano*. In: *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.
- \_\_\_\_\_. *Mulher Negra*. In: *CARTA*. n. 4-13, Brasília: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Lélia Gonzalez: Primavera para as Rosas Negras*. São Paulo: UCPA; Diáspora Africana, 2018.
- GROSGOQUEL, Ramón; BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Decolonialidade e perspectiva negra*. In: *Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril*, p. 15-24, 2016.
- GROSGOQUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 455-491.
- MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas / Universidade Cândido Mendes, 2003.
- OLIVEIRA, Emerson Divino Ribeiro. *Transculturização: Fernando Ortiz, o Negro e a Identidade Nacional Cubana, 1906-1940*. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Goiás - UFG. Goiânia, 2003.
- ORTIZ, Fernando. *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco. Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba*. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Los factores humanos de la cubanidad*. *Revista Bimestre Cubana*, vol. V, XLV, no. 2, 1940: 161-186.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386 Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais; perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, set. 2005. p. 227-278. (Colección Sur Sur).

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. Lélia Gonzalez. São Paulo: Selo Negro, 2010. (Coleção Retratos do Brasil Negro).

ROSEVICS, Larissa. DO PÓS-COLONIAL À DECOLONIALIDADE. In: *Diálogos Internacionais. Orgs (Carvalho & Rosevics) 2017*, pg. 190-207.

SIMÕES, João Francisco de Oliveira. Os projetos intelectuais de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre. Campinas, SP: Tese de doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) – UNICAMP, 2017.

TRUZZI, Oswaldo. Assimilação ressignificada: novas interpretações de um velho conceito. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 55, n. 2, p. 517-553, 2012. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52582012000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582012000200008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 08 de fev. de 2021.