

Ser Amefricano na América Ladina: resistências criativas

Maria Helena Zamora*

“Eu acho que aprendo mais com Lélia Gonzalez do que vocês, comigo”.
(Angela Davis, 2019)

Resumo

Este artigo visa apresentar o conceito de amefricanidade, criado por Lélia Gonzalez (1935-1994), uma militante negra feminista, além de professora universitária, filósofa e antropóloga brasileira. Neste trabalho serão trazidas algumas reflexões sobre a ideia de América Ladina, igualmente proposta por Gonzalez. Tal como amefricanidade, o termo se constitui, intrinsecamente, como uma forma de resistência e de criação, podendo ser pensada em sua conexão com outras dessas formas.

Palavras-chave: AMEFRICANIDADE, AMÉRICA LADINA, LÉLIA DE ALMEIDA GONZALEZ, RESISTÊNCIAS, COLONIZAÇÃO.

Being Amefrican in América Ladina: creative resistances

Abstract

This article aims to present the concept of Amefricanity, created by Lélia Gonzalez (1935-1994), a black feminist activist, as well as a Brazilian university professor, philosopher and anthropologist. This work will also bring some reflections on the idea of Ladina Amefrica, also proposed by Gonzalez. Like amefricanity, the term constitutes, intrinsically, a form of resistance and creation, and can be thought of in its connection with other of these forms.

Key words: AMEFRICANITY, LADINA AMEFRICA, LÉLIA DE ALMEIDA GONZALEZ, RESISTANCES, COLONIZATION.

Être amefricain en América Ladina : Résistances Créatives

Résumé

Cet article vise à présenter le concept d'*amefricanité*, créé par Lélia Gonzalez (1935-1994), une militante féministe noire, ainsi qu'une professeure d'université, philosophe et anthropologue brésilienne. Ce travail apportera quelques réflexions sur l'idée d'Amérique Ladina, également proposée par Gonzalez. Comme l'amefricanité, le terme est intrinsèquement constitué comme une forme de résistance et de création, et pensé dans sa connexion avec d'autres de ces formes.

Mots-clés: AMÉFRICANITÉ, AMÉRICA LADINA, LÉLIA DE ALMEIDA GONZALEZ, RÉSISTANCES, COLONISATION.

* Professora Associada da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUV-RJ). Membro da Comissão Coordenadora da Cátedra Sérgio Vieira de Mello da Acnur.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2929-3268>

E-mail: zamoramh@gmail.com

Introdução

Lélia Gonzalez (1935-1994) nasceu em Belo Horizonte, Minas Gerais, de uma família empobrecida, com pai negro ferroviário e mãe indígena empregada doméstica. Ela foi a penúltima de dezoito filhos. Enfrentando grandes dificuldades de vida para poder estudar, Lélia tornou-se bacharel em Filosofia em 1962. Ela constituiu o grupo de fundadores do MNU, Movimento Negro Unificado, que nos anos 70 reacendeu a luta pela igualdade racial, dando especial atenção, como feminista, à situação das mulheres negras (Cardoso, 2014). Lélia Gonzalez foi ainda professora universitária e antropóloga. Sua contribuição teórica é muito importante e original. Sua luta ainda hoje tem inspirado militantes e intelectuais, no Brasil e mundo afora.

Este artigo visa apresentar dois conceitos propostos por ela e que estão relacionados entre si; eles são elementos da proposta epistemológica e também crítica diante do (ainda atual) monoculturalismo epistêmico europeu e estadunidense da autora. O primeiro deles é amefricanidade (Gonzalez, 1988a; 1988b). Ele propõe uma abordagem que considera e interliga os efeitos do racismo, sexismo, colonialismo e imperialismo, ajudando a compreender a concretude da vida daqueles que foram e que ainda são os mais atingidos por esses processos opressivos. Amefricanidade tem sido cada vez mais compreendido como uma proposta interseccional, ainda mais se pensado em relação ao conjunto da obra da autora, que firmou essa perspectiva antes mesmo que fosse discutida e estabelecida (Tolentino, 2019).

O outro conceito importante é o de América Ladina (Gonzalez, 1988a; 1988b), que se constitui como um verdadeiro fundamento de uma nova leitura da formação da sociedade brasileira (Portela Jr & Lira, 2022). Neste trabalho, procura-se mostrar que ambos os conceitos se constituem e propõem, intrinsecamente, uma forma de resistência e um chamado à criação. Ser amefricano na América Ladina é também ser resistente - o que aparece no resgate do termo “ladino”, que é feito neste trabalho.

Por fim, no presente trabalho, propõe-se que os conceitos em questão sejam pensados em sua conexão com outras formas de resistência. Para tal, procura-se trazer reflexões de outros e outras intelectuais indígenas, negros e negras, promovendo um diálogo entre saberes e pensadores realmente diversos. Deseja-se destacar justamente as múltiplas resistências, que se criam e se reinventam no cotidiano e que são fundamentadas nas experiências de vida, nas histórias partilhadas entre mulheres e homens negros e indígenas.

A Colonização e seus Efeitos

Mirian Krexu (2021), do povo Guarani Mbyá do sul do país, proclamou em tom a um tempo poético e forte, afirmando sua ancestralidade, revolta e sobrevivência. Aqui apresenta-se um fragmento do seu texto:

A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas. (...) Nós somos um país rico, diverso e guerreiro, mas um país que mata o seu povo originário e aqueles que construíram uma nação, que ainda marginaliza povos que já foram escravizados e seguem tentando se recuperar dos danos. O indígena não é aquele que você conhece dos antigos livros de história, porque não foi ele que escreveu o livro então nem sempre a sua versão é contada [...]

A chegada dos portugueses no litoral nordestino, iniciando uma não terminada era de perseguições, matanças e transmissão de doenças fatais, atingiu duramente os povos originários. Estimativas variadas consideram que, em 1500, o que seria o Brasil, e já era terra de muitos povos, teria entre um e cinco milhões de habitantes (Melatti, 2007). Povos inteiros e suas culturas foram extintos ou reduzidos a poucos indivíduos; tal genocídio é visível quando sabe-se tanto que, na atualidade, tem-se por volta de um milhão de brasileiros autodeclarados indígenas, em contraste com o crescimento dos demais grupos populacionais. A escravidão indígena é menos mencionada, mas constituía uma mão de obra essencial na época colonial e imperial (Almeida, 2014; Dornelles, 2018).

Também é importante acrescentar que, para além da eliminação física, roubar e invadir terras, retirar as condições mínimas de vida, impor religiões e apagar a cultura, negar socorro na pandemia e em outras ocasiões de dificuldade, submeter a maus tratos e trabalhos forçados são formas de etnocídio - senão de genocídio. São formas de enfraquecer, silenciar e matar um povo, malgrado sua resistência.

Os padrões de violência estabelecidos na dominação do europeu contra as populações originárias se repetiriam, com ferocidade, para forçar os negros a obedecer, servir e trabalhar. A violência, como denunciou Aimé Césaire (2020), é sempre o instrumento principal da colonização, sendo ela necessariamente desumanizante - também do colonizador e de qualquer projeto que se quisesse chamar de civilização. Apesar das diferenças das formas colonizadoras, o elemento comum genocida e etnocida reforça em tudo a afirmação de Césaire: “A Europa é indefensável” (2020, p. 10).

Uma parte considerável da diáspora africana aconteceu no Brasil, ao longo de três séculos de sequestro, comércio, escravização e dominação de pessoas, trazidas especialmente da região da África subsaariana. Com os países da chamada América Latina, o Brasil compartilha, na sua formação, o sistema colonial, baseado na hierarquia autoritária e a forma econômica, baseada na agricultura de *plantation*. Por longos períodos, o modo de produção era baseado no latifúndio, na monocultura e no trabalho escravo, com sérias consequências para as gerações que vieram depois dos últimos sobreviventes escravizados.

A violência foi sempre o instrumento que conduziu o trato com os escravizados para que eles, com seu trabalho, com suas costas quebradas, com suas vidas abreviadas, construíssem a riqueza do Império português e brasileiro e de resto toda riqueza do país. Sem a existência de homens e mulheres escravizados, a estrutura econômica do país jamais teria existido - como insiste Abdias do Nascimento (2016).

O processo colonial europeu entre os séculos XV e XIX é marcado pela crueldade em toda parte e posteriormente justificado pela maioria da intelectualidade a partir de um discurso moralista, cientificista, religioso e racista. É bastante trazer à memória a Eugenia, doutrina aceita como científica (Black, 2003), baseada em evolucionismo e o determinismo biológico que, no século XIX estabelece o pressuposto da superioridade/inferioridade como base do pensamento científico. A classificação de populações não brancas como inferiores também serviu para hierarquizar as relações sociais, dando legitimidade aos processos de dominação econômica e política, definindo territórios de miséria e exploração (Maia & Zamora, 2018).

Em uma linha de continuidade com tempos coloniais, em versão atualizada para os tempos capitalísticos neoliberais, os padrões racistas persistem e estruturam a sociedade, tal como analisa Silvio Almeida (2019). O racismo no Brasil tem a tendência de não ser admitido, mas sistematicamente negado. O mito da democracia racial ainda se sustenta neste país, apesar de toda crítica empreendida, com argumentos de que cerca de 56% dos brasileiros se autodeclararam negros ou que todos os brasileiros teriam

antepassados negros ou indígenas. A partir de um verdadeiro pacto de silêncio, que Gonzalez aponta como patológico (2020), se sustenta o privilégio branco. Assim, as desigualdades sociais e raciais são normalizadas e o argumento meritocrático mais vulgar predomina; o país naturaliza a prisão como recurso banal para punir os pobres de pele mais escura; tolera a tortura, a violência policial e os assassinatos (Flauzina, 2006).

Ao mesmo tempo em que se performa essa negação do racismo, com mais ou menos recursos para elaborá-la, a violência sexual implícita no processo da “mestiçagem” é romanticamente idealizada ou negada. Gonzalez (2020) enfatiza que o alicerce das hierarquias de gênero e raça presentes e comuns nas sociedades latino-americanas e brasileiras é propriamente a violência sexual colonial e que essa forma classificadora das relações de gênero em conformidade com a raça ou a cor continua, com graves consequências para mulheres e meninas negras.

Vendo esse processo de soterramento de memórias, de negação patológica e silenciamento cúmplice, é possível entender que, não por acaso, este é um dos países que mais mata no mundo e sempre está entre os que mais matam ambientalistas, jornalistas, defensores de direitos humanos, mulheres em casos de feminicídios, lgbt+s por homofobia, bem como assassina negros, indígenas e tipos intermediários, não identificados fenotipicamente como brancos. O Atlas da Violência - 2021, elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Cerqueira, 2021), evidenciou que as principais vítimas da letalidade violenta são jovens negros do sexo masculino, entre 15 e 29 anos. Trata-se de uma tendência; não de um dado isolado. Em 2018, houve quase sessenta mil homicídios; desses, 75,7% eram pessoas negras, definidas como a soma de pretos e pardos. A taxa de homicídios tende a apresentar um crescimento entre os negros nos últimos anos e um decréscimo entre os brancos.

O racismo confina os negros brasileiros à desigualdade social, à pobreza, à miséria e à falta de acesso aos seus direitos humanos e à violência exterminadora. É herdeiro do colonialismo e da Eugenia, que ao afirmar a superioridade branca, enfraquece, constrange e obriga os corpos negros ao branqueamento de seu corpo e de sua descendência. É a destruição feita contra a herança cultural dos vários povos africanos, perseguida, inferiorizada, criminalizada - de muitas formas, dificultando a busca da própria história e identificação com suas raízes. E é uma experiência comum aos vários povos colonizados no continente denominado americano:

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. [...] (Gonzalez, 1988a, p. 77).

Marimba Ani (1994) recorre à palavra em dialeto Swahili *maafa*, para tentar nomear o indizível, a “grande tragédia”, ao terrível infortúnio de morte e sofrimento que se arrastou por séculos entre pessoas de herança africana, que tem permanências. Aza Njeri (2019) afirma que a travessia do Oceano Atlântico plantou raízes no “inconsciente coletivo negro”, iniciando “o processo de holocausto africano, que atravessa e determina a relação desses corpos [pretos] com o Ocidente, desumanizando-os” (2019, p. 06). A autora complementa que os pesados restos da *maafa*, que abrangem também o genocídio histórico e contemporâneo global contra a saúde física e mental dos povos africanos e seus descendentes, afetam os negros em todas as áreas de suas vidas. Como sofrem o trauma histórico da sua desumanização, podem reproduzir as violências, muitas vezes facilitando o trabalho para o genocídio (2019, p. 7).

Amefricanidade, Resistência e Força

Clóvis Moura (2021) enfatizou que os afrobrasileiros sempre enfrentaram e resistiram ao regime escravocrata, de variadas formas, como recusa das condições inumanas impostas (2020; 2021) e “criaram várias formas de resistência, a fim de se salvaguardarem social e mesmo biologicamente, do regime que os oprimia. Recorreram, por isso, a diversificadas formas de resistência, como guerrilhas, insurreições urbanas e quilombos” (2021, p. 21).

Muitos escravizados se engajaram nas lutas por emancipação, com combativas até a abolição formal da escravidão, em 1888. Desses movimentos, os casos mais conhecidos talvez sejam o do Quilombo dos Palmares, uma cidadela fortificada e guerreira, liderada por homens e mulheres, que durou cerca de cem anos, entre calmarias e batalhas, até ser destruído em 1695, com a morte de Ganga Zumba, o Zumbi. Ainda sobre quilombolas, Gonzalez lembra a luta de Dandara dos Palmares, a princesa africana Aqualtune e Maria Felipa de Oliveira, que na estratégia e na batalha igualmente combatiam seus opressores. Outro episódio importante foi a Revolta dos Malês, conduzida em Salvador, Bahia, em 1835, por homens e mulheres muçulmanos e por seus aliados de outros grupos religiosos - com cerca de 600 pessoas envolvidas na rebelião, sendo a maior parte de africanos escravizados. Como tantas lutas por liberdade, esta revolta foi brutalmente esmagada, com prisão, tortura pública, expatriação e execução dos líderes.

Abdias do Nascimento (2016) mostrou que, apesar de todo esforço posterior à abolição formal da escravidão, não houve medidas reparatórias em nível estrutural. A pauta das reparações já havia sido levantada no século XIX pelo advogado Luiz Gama, que tinha sido escravizado e separado de sua mãe. Contudo, ontem e hoje, as várias esferas de poder, afinal controladas pela minoria branca, não se mostram interessadas em discutir o legado da escravização de negros e indígenas, como sempre garantindo seus privilégios.



Lélia González

Lélia González (2020) afirmou que não somos da América Latina e propõe a expressão Améfrica Ladina para nos definir. Latina, a rigor, uma palavra mais ligada às concepções greco-romana-italiana. O Brasil [...] “é uma América Africana cuja

latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina [...]” (p. 127).

Moura (2013) afirmou que a palavra ladino é uma “corruptela de latino, equivalente a letrado, culto, inteligente [...]” (p. 234). Este termo foi aplicado originalmente em Portugal e na Espanha ao mouro bilíngue [...] e portanto aquele que poderia transitar com vantagens entre as culturas. “E era o nome dado aos africanos instruídos nos costumes da colônia, pelo trabalho, pelo idioma e pela religião católica, em oposição aos negros boçais, os pretos novos, recém-chegados” (Moura, 2013, p. 234).

Na época colonial brasileira, os portugueses nomeavam certos negros de ladinos. Naquele contexto designava os escravizados negros, indígenas e mestiços que já tinham alguma instrução e poderiam servir de intérpretes e realizar tarefas mais elaboradas. Os negros ladinos sabiam a língua portuguesa, em contraposição aos chamados crioulos, nascidos no Brasil, mas não necessariamente falantes de português e aos boçais, que estavam recentes na colônia e não falavam o idioma.

O caráter de violência, o *linguicídio* das cerca de duzentas línguas africanas trazidas pelos escravizados é inegável: “Reafirmamos: os escravos eram, direta e indiretamente, forçados a aprenderem a língua portuguesa” (Evaristo, 2012, p. 7093). Pois ser ladino era uma condição indispensável para que os escravizados pudessem pleitear a sua alforria, assim como o era para serem colocados em outros postos de serviços menos pesados, relativamente livres de castigos pesados e humilhantes e com maior sobrevivência, como acontecia com aqueles “de dentro”, do interior das casas dos portugueses.

Era preciso sobreviver, aprender a língua do senhor, comunicar-se com outros escravizados, de origens diversas, nesta língua ou no *pretuguês* - como Gonzalez denominou a “marca de africanização do português falado no Brasil [...]” (2020, p. 128). A autora assinala que ladino também era um sinônimo de astucioso, habilidoso, esperto, pilantra - ou seja, alguém que poderia se arranjar nas piores condições. Essa ambiguidade de sentidos da palavra dá à autora a possibilidade de apontar para a resistência e desmontar a ilusão de superioridade da elite branca intelectual, que é também um dos mecanismos básicos do racismo: a internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelos colonizados.

Gonzalez entende que os brasileiros são *ladinoamefricanos*. Para ela, a negação da presença afro-ameríndia teria origem no racismo. Utilizando um conceito constituído pela Psicanálise, o de denegação, a autora prossegue, assinalando que, com a denegação da ladinoamefricanidade comum a todas e todos, o racismo se volta justamente contra os que, por sua própria existência, do ponto de vista étnico, são os testemunhos vivos dela, tentando evitá-los, tirá-los de cena, apagá-los de vez. “Esse tipo específico de racismo, altamente sofisticado, é também uma eficaz forma de alienação dos sujeitos” (Telles, Zamora & Rozante, 2021).

Para Ana Paula Procópio da Silva (2021), baseada em González, a amefricanidade ladina é a própria manifestação da humanidade expressa nas revoltas, onde seus atores rebeldes são tão desumanizados. É a humanidade dos oprimidos, na elaboração de estratégias de re-existência, nas elaboradas tecnologias de organização social dos quilombos e de tantos outros movimentos fundantes e de onde herdaram a potência das lutas antirracistas contemporâneas. González reconhece que

“a herança africana sempre foi a grande fonte revificadora de nossas forças (...) Assumindo nossa Amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente” (1988a, p. 78).

Esta resistência é histórica e já estava presente "nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de

organização social livre" (Gonzalez, 1988a). É no encontro das gerações, presentes nessas formas alternativas de sociedade, em que sagrados, saberes, danças, músicas e cuidados circulam entre todos, que pode ser recomposto o fluxo das experiências que constroem um povo.

É possível fazer conexões entre o que a autora compreende como resistência e a prática concreta de educadores, psicólogos, pesquisadores, artistas implicados com o conhecimento produzido com o povo. Por exemplo, Sandra Vergne (2022), ao refletir sobre o preconceito e a hierarquização religiosa, refere-se a um processo “civilizatório” europeizado existente ainda hoje (p.41), um projeto que deseja o apagamento de histórias negras e que insiste em tentar o silenciamento e a invisibilização dos corpos negros nos espaços educativos, por exemplo. “A cultura excludente dos “senhores” expurgou das escolas o saber vivencial e a cultura oral vinda com negros através da diáspora” (p. 57-58), mas é preciso insistir. No resgate da ancestralidade africana, nas práticas cotidianas, “podemos pensar até mesmo em hábitos simples, que ainda estão preservados no Candomblé, em que os velhos possam ser ouvidos e as crianças sejam respeitadas em seus saberes” (p.38).

Também Lucia Ozório (2005), em seus estudos realizados na favela da Mangueira, a partir da pesquisa-ação e aplicação do método da história de vida, fala sobre o dispositivo comunitário do “Papo de Roda”, onde os idosos são convidados a contar suas vidas para os jovens. A resistência também está presente neste dividir as experimentações, cuja diversidade intrínseca mostra sua potência:

“Ao invés de ali se hipertrofiar as diferenças, estas são colocadas à disposição de um mundo generoso, intercultural. Ao se comunizá-las, modos de compartilhar entre diversos num mundo diverso, afirma-se a práxis de uma hermenêutica que toma o sentido de com-preender em comum” (p. 36-37).

Essa resistência, aqui reconhecida e proposta, convida não apenas a aprender, mas a desaprender. É possível trazer Luiz Rufino (2021), quando afirmou que uma educação feita como descolonização precisa também desaprender. Não se trata da negação dos saberes e dos métodos existentes, e que são legítimos, mas sim de retirá-los de um lugar de centralidade, de modelo e referência única; retirá-los de certo pedestal científico, de operar algo como um “destronamento” de certo lugar de poder, que reforça o controle do homem branco, capitalista, europeu, heteropatriarcal. A desaprendizagem é, portanto, um ato político e pedagógico.

Arrisca-se aqui afirmar, em diálogo com esses, essas e tantos e tantas autoras e autores, que desaprender é também deixar de lado o automatismo do auto-ódio. Este é gerado da “(...) experiência de ter sido massacrado em sua identidade (...)” (Souza, 2021), que o olhar racista constitui desde sempre, desde o início da existência do menino negro e da menina negra, para dar lugar ao *afroafeto* (Vergne, 2022), ao exercício de uma potência, de uma resistência que é também coletiva.

Resistência é processualidade, é dinâmica, ela dança! Ela afirma sua inteligência no corpo que se move, que se revela na multiplicidade, na invenção e no cotidiano. Ela aparece no rap, no repente nordestino, no jongo, na roda de samba, na capoeira, no frevo, no maracatu, no forró, na horta de fundo de quintal, no futebol na quadra do bairro, nos chás, banhos, nos descarregos, nas ervas recomendados pelas avós, no cordel, nas receitas de família, no pedir a bênção aos mais velhos, no culto aos Orixás, nos diferentes teceres, nas promessas para os santos, na benzedura, na solidariedade imorredoura entre as mulheres e os coletivos negros - enfim, em incontáveis formas.

É na resistência que se vê o que parece já ter passado. É na resistência que se sonha e se sobrevive uma África. É na resistência de elementos que parecem muito simples, do todo dia, que se sonha e se vive uma África pulsante e viva nos muitos

elementos culturais, cores e peles. Não se trata de uma África mítica, nem épica ou idealizada, nem remota ou imaginária - mas reconhecida, porque presentes em nós, amefricanos.

Referências

Almeida, R. C. de. (2014). Escravidão indígena e trabalho compulsório no Rio de Janeiro colonial. *Revista Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 6, n. 12, p. 11–25, 2014. DOI: 10.5007/1984-9222.2014v6n12p11.

Almeida, S. (2019). *Racismo Estrutural*. São Paulo: Pólen.

Ani, M. Y. (1994). Uma crítica africanocentrada do pensamento e comportamento cultural europeu. Trenton, Africa Word Press. Disponível em: <https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/>. Acesso em: 23 de abril de 2023.

Black, E. (2003). *A guerra contra os fracos*. São Paulo: A Girafa.

Cardoso, C. P. (2014). Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, 22 (3), 965-986.

Cerqueira, D. et al. *Atlas da Violência 2021*. São Paulo: FBSP.

Césaire, A. (2020). *Discurso Sobre Colonialismo*. São Paulo: Veneta.

Dornelles, S. S. (2018). Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. *Revista Brasileira de História*, 38 (79), 87-108. Doi: 10.1590/1806-93472018v38n79-05.

Evaristo, F. (2021). Linguicídio Africano no Brasil. *Fórum Linguístico* Doi: 10.5007/1984-8412.2021.e83305.

Flauzina, A. L. P. (2008). *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Gonzalez, L. (2020). A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flávia, LIMA, Márcia (Org). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 127-138.

_____. (1988a). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92, 69-82.

_____. (1988b) Por um feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, 133-141.

Krexu, M. (2016). A mãe do Brasil é indígena. Disponível em: <https://campusvirtual.fiocruz.br/portal/?q=palavra-chave-de-documentos/miryan-krexu>. Acesso em: 23 de abril de 2023.

Maia, K. S. & Zamora, M. H.. (2018). O Brasil e a lógica racial: Do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. *Psicol. clin.* [online]. 30 (2), 265-286. Doi: 10.33208/PC1980-5438v0030n02A04.

Melatti, J. C. (2007) *Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP.

Moura, C. (2020). *Rebeliões da Senzala. Quilombos, Insurreições, Guerrilhas*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi.

_____. (2021). Quilombos resistência ao escravismo. Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular.

_____. (2013). Dicionário da escravidão negra. São Paulo: Edusp.

Nascimento, A. (2016). O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado. Viçosa, MG: UFV.

Njeri, A. (2019). Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, (31), 4–17. Doi: 10.26512/resafe.vi31.28253.

Nascimento, D. G. P. Mas, afinal, os conceitos importam? O conceito político cultural de amefricanidade de Lélia Gonzalez e as teorias das Relações Internacionais. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Sergipe. Disponível em: https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/15512/2/Danielle_Gon%C3%A7alves_Passos_Nascimento.pdf. Acesso em: 23 de abril de 2023.

Ozório, L. (2005). A interculturalidade e seus inúmeros começos comunitários. *Psicologia e Sociedade*. 17 (3), 33-41. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822005000300005>.

Portela Jr & Lira, B. F. F. A. (2022). Améfrica Ladina e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez. *Horizontes Antropológicos*, 28 (63), 105-131. Doi: 10.1590/S0104-71832022000200004.

Rufino, L. (2021). *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula.

Silva, A. P. P. (2021). Resistências negras e amefricanidade: diálogos entre Clóvis Moura e Lélia Gonzalez para o debate antirracista das relações de classe na América Latina. *Revista Fim do Mundo*, n. 04, 42-59. Doi: 10.36311/2675-3871.2021.v2n4.p42-59.

Telles, Zamora & Rozante, R. (2021). Colonialidade e racismo no Brasil: A raça em questão. *Polêm!ca*. 21(2), 70-85. Doi: 10.12957/polemica.

Tolentino, J. (2019). Lélia Gonzalez: uma filósofa brasileira abalando as estruturas. *Revista Em Construção - Arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciências*. 5, 73-83. Doi: 10.12957/emconstrucao.2019.40848.

Vergne, S. G. (2022). Como Djélis: educação, religiosidade e afroafeto em narrativas de resistência. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/26559/1/Sandra%20Aparecida%20Gurgel%20Vergne.pdf>. Acesso em: 23 de abril de 2023.

Citação/Citation: Zamora, M. H. (2023) *Ser Amefricano na Améfrica Ladina: resistências criativas*. *Trivium: Estudos Interdisciplinares* (Ano XV, no.spe.), pp. 19-27.

Recebido em: 10/08/2022
Aprovado em: 01/02/2023