

América Latina, a história de um conceito

Latin America, the history of a concept

América Latina, la historia de un concepto

Eurídice Figueiredo

Universidade Federal Fluminense
Brasil

ORCID: 0000-0002-8265-3034
euridicefig@gmail.com

Resumo: Neste texto pretendo traçar o histórico da criação e da divulgação do conceito de América Latina a partir do movimento da latinidade, no século XIX, que servia de justificativa para os sonhos imperiais da França, durante sua expansão colonial na África, em clara competição com a Grã-Bretanha. Essa latinidade vem sendo questionada por movimentos que lutam por uma decolonialidade epistêmica e política, propondo alternativas para identificar um território multirracial e multicultural. Assim, o termo Abya Yala, designação histórica aplicada ao continente americano no idioma kuna, passou a ser adotado pelos movimentos dos povos originários que recusam o nome “América”, dado pelos colonizadores europeus. Por outro lado, a expressão Améfrica Ladina, usada pela socióloga brasileira Lélia Gonzalez, dá ênfase à contribuição africana para a formação da região.

Palavras-chave: América Latina; Améfrica Ladina; Lélia Gonzalez; Abya Yala.

Summary: In this text I trace the historic of the creation and divulgation of the concept of Latin America through the latinity movement, in the 19th century, that served as a justification for the French imperial dreams, in the duration of its colonial expansion in Africa, in a clear competition with Great Britain. That latinity has been questioned by movements that fight for an epistemic and political decoloniality, proposing alternatives for identifying a multiracial and multicultural territory. Therefore, the term Abya Yala, historical designation applied to the American continent in the kuna language, was adopted by the indigenous peoples movements that reject the

name “America”, given by the European colonizers. On the other hand, the expression “Ladin Amefrica”, used by Brazilian sociologist Léila Gonzalez, emphasizes the African contribution to the formation of the region.

Keywords: Latin America, Ladin Amefrica, Léila Gonzalez, Abya Yala.

Resumen: En este texto pretendo trazar lo histórico de la creación y la divulgación del concepto de América Latina a partir del movimiento de latinidad, en el siglo XIX, que servía de justificación para los sueños imperiales de Francia, durante su expansión colonial en África, en clara competencia con Gran Bretaña. Esa latinidad viene siendo cuestionada por movimientos que luchan por una decolinialidad epistémica y política, proponiendo alternativas para identificar un territorio multirracial y multicultural. Así, el término Abya Yala, designación histórica aplicada al continente americano en el idioma kuna, pasó a ser adoptado por los movimientos de los pueblos originarios que rechazan el nombre “América”, dado por los colonizadores europeos. Por otro lado, la expresión Améfrica Ladina, usada por la socióloga brasileña Léila Gonzalez, enfatiza la contribución africana para la formación de la región.

Palabras clave: América Latina, Améfrica Ladina, Léila Gonzalez, Abya Yala.

A expressão América Latina surgiu na França no bojo do movimento panlatino, idealizado por Michel Chevalier, que concebia um papel proeminente para a França no sentido de liderar as nações menos favorecidas que pertencessem também à *race latine*. Esta latinidade se opunha, naturalmente, à hegemonia da Inglaterra e à nascente dominação estadunidense em seu próprio continente. Na agenda política do pan-latinismo do imperador Napoleão III estaria um projeto de influência francesa na América (que ela havia perdido nos séculos XVIII e XIX com a cessão do Canadá à Inglaterra e com a independência do Haiti), evidenciada na invasão do México e na imposição do imperador Maximiliano —da Casa dos Habsburgos da Áustria— figura um pouco patética que não obteve nenhum apoio popular e resistiu pouco tempo (1864-1867). Esse movimento de latinidade servia de justificativa para os sonhos imperiais da França, que começava então sua expansão colonial na África, em clara competição com a Grã-Bretanha. A latinidade coincidia e dava fundamento à “missão civilizadora” da França na África e na Ásia.

Segundo Rojas Mix (1991), o primeiro a empregar o termo América Latina foi o chileno Francisco Bilbao, numa conferência dada em Paris em 24 de junho de 1856. Três meses depois, o colombiano José Maria Torres Caicedo (1832-1867) escreveu o poema “Las dos Américas”.

*La raza de la América latina,
Al frente tiene la sajona raza,
Enemiga mortal que ya amenaza
Su libertad destruir y su pendón*
(Caicedo citado por Mignolo, 2007: p. 103).

Rojas Mix considera que Bilbao era um homem marginal da história, subversivo, que não se encaixava bem em nenhum papel oficial; ele teria abandonado o uso depois da invasão francesa do México. Os historiadores parecem tê-lo esquecido, mas na época desempenhou grande influência, tendo sido amigo de Lamennais, Michelet e Quinet. É dele a expressão “Estados Desunidos da América”, citado por Hostos: “Los Estados Desunidos de América, como el buen Francisco Bilbao llamava a los de América latina” (Rojas Mix, 1991: p. 345). Já Torres Caicedo era um homem que se movia em círculos diplomáticos e com contatos estreitos com a França. Fez muito esforço para difundir o termo América Latina, da qual excluía o Brasil, pois ele só incluía as repúblicas e o Brasil era então um império (Rojas Mix: 1991). Nas obras do argentino Carlos Calvo, publicadas nos

anos 1860, o nome América Latina era corrente, contribuindo assim para sua divulgação. A França ajudou a fixar o termo, que lhe servia então de anteparo para sua intervenção no México, mas outros europeus reagiram assim como os *criollos*. De acordo com Rojas Mix (1991), Bilbao havia dado ao termo o caráter anticolonialista e antiimperialista que ele viria a ter quando usado pelas esquerdas da América Latina no século XX.

O panlatinismo foi uma ideologia expansionista da França, que justificava sua política colonial. Michel Chevalier, seu principal ideólogo, considerava que a França era chamada a exercer um benévolo patronato sobre os povos da América do Sul, que não estavam em condições de bastar-se a si mesmos. A *Revue des Races latines*, publicada em Paris de 1857 a 1861 foi o grande órgão de difusão do panlatinismo; ela vulgarizou uma ideia que viria a ter muitos desdobramentos: a de que a América anglo-saxônica era materialista e de que a América Latina era mais espiritual, ideia desenvolvida na França por Ernest Renan. Inspirado na visão de Renan, o uruguaio José Enrique Rodó publicou, em 1900, o ensaio *Ariel*, utilizando os personagens de *A tempestade*, de Shakespeare. O arielismo espiritualista da América Latina em oposição ao calibanismo materialista dos Estados Unidos teve um futuro agitado na retórica ideológica que se seguiu.

O poema “Las dos Américas” expressava uma visada claramente de oposição política ao expansionismo dos Estados Unidos, que em 1856 já tinha anexado metade do território do México e penetrava de modo imperialista na região do Caribe e da América Central. Caicedo morreu em 1889, mesmo ano da Primeira Conferência dos Estados Americanos, realizada em Washington D.C., que reuniu representantes de quase todos os países do continente, em torno da ideologia do pan-americanismo. De maneira significativa também, é o mesmo ano da cessão de Porto Rico pelo Tratado de Paris e da “libertação” de Cuba pelos Estados Unidos; além disso, há o enfrentamento em torno da construção do canal do Panamá, cedido aos franceses, cujo projeto (de Ferdinand de Lesseps, o construtor do canal de Suez) não funcionou. No início do século XX os Estados Unidos insuflaram a independência do Panamá (até então parte da Colômbia) para poder construir e administrar o canal.

Segundo Feres Jr. (2005: p. 55), o termo América Latina, usado pelos hispano-americanos, “serviu, pelo menos no plano discursivo, de bandeira contra a expansão imperialista americana”, enquanto na França ele representava suas próprias pretensões imperialistas. Estes dois aspectos podem ser verificados, de

um lado, pela influência intelectual da França nos pensadores latino-americanos, de outro, pela ênfase que eles deram à oposição entre a América Latina e os Estados Unidos (de José Martí a José Vasconcelos, de José Enrique Rodó a Gilberto Freyre). Segundo Walter Mignolo (2007), a latinidade passou a designar um governo espanhol e português e uma sociedade civil americana educada, que olhava para a França e dava as costas à Península Ibérica.

Se na primeira metade do século XIX se usava o termo Hispano-América, qual seria a explicação para o sucesso da ideia de América Latina? Segundo o intelectual uruguaio Arturo Ardao, a ideia de América Latina se materializou devido à cumplicidade triangular da intelectualidade francesa, espanhola e hispano-americana. Como a Espanha (poderíamos incluir Portugal dentro do mesmo raciocínio) tinha perdido o trem da modernidade nos fins do século XVIII, a França passara a ser o modelo inclusive para os intelectuais espanhóis (e portugueses) (citado por Mignolo: 2007).

A primeira ocorrência em inglês do termo América Latina, segundo o *Oxford English Dictionary*, data de 1890, e teria sido importado do espanhol ou do francês em substituição à expressão América Hispânica (Feres Jr.: 2005). A imagem negativa dos hispano-americanos nos Estados Unidos foi construída, até meados do século XIX, em torno dos termos catolicismo, indolência, ignorância e falta de iniciativa, que se oporiam à imagem que os estadunidenses faziam de si próprios, protestantes, trabalhadores e empreendedores, ou seja, as oposições culturais eram fixas. Durante a guerra do México a questão da raça foi introduzida como principal instrumento discursivo para afirmar a inferioridade dos mexicanos, em particular, e dos hispano-americanos, em geral (Feres Jr.: 2005). A incorporação do território do México não constituía um problema para os líderes políticos dos Estados Unidos, o problema era incorporar os índios e mestiços que formavam, segundo eles, a população mexicana.

A doutrina do Destino Manifesto (*Manifest Destiny*), que foi usada na imprensa em 1845 por John O'Sullivan para defender a anexação do Texas, deu sustentação ao expansionismo estadunidense: a raça britânica estaria amparada pela Providência Divina no sentido de empurrar as fronteiras e avançar no domínio das terras. Este messianismo, baseado na certeza do direito de expandir-se para realizar uma missão salvadora, aparece nos textos de filósofos e poetas maiores como Ralph Waldo Emerson e Walt Whitman, porque ele já estava incrustado na formação do país desde os primórdios, com os pais fundadores, pioneiros que

avançavam na crença de que criavam algo de novo, diferente do que tinham conhecido na Europa de seus ancestrais. Os Estados Unidos se apresentaram como ponta avançada da civilização, portanto superiores ao resto do mundo numa perspectiva teleológica; o desprezo que demonstraram ao Outro se sustentava na diferença racial, cultural e religiosa.

Nos vários exemplos de discursos de políticos citados por Feres Jr. depreende-se o desprezo dos chamados “caucasianos” por todo elemento de cor, o que o leva a concluir que “a inferiorização racial do outro serve de base para dois tipos de expectativas: condenar a história da América espanhola ao eterno fracasso e rechaçar qualquer projeto futuro de incorporação de povos marcados pela mistura racial à união americana” (Feres Jr., 2005: p. 64). Estes dois aspectos deixaram marcas indeléveis nas mentes e extravasam nos discursos políticos latino-americanos; a falta de autoconfiança subjaz nos discursos que os líderes da região fazem, reafirmando que a América Latina é viável. Ou seja, a inferência imposta de fora, de que a América Latina não tem condições de progredir, foi interiorizada; por outro lado, os chamados *latinos*, que vivem nos Estados Unidos, são inferiorizados e condenados a desempenhar o papel de Outro das classes dominantes, os WASPs (brancos anglo-saxões protestantes).

Enrique Dussel (2009: p. 262) prefere usar o termo *hispano* para designar qualquer latino-americano que vive nos Estados Unidos: “O *hispano* pode ser um indígena guatemalteco em Chicago, um mestiço mexicano em San Diego, um branco *criollo* uruguaio em Washington, um afro-caribenho porto-riquenho em Nova Iorque, para nomear alguns”. O que conta para ele é que os *hispanos* constituem, na sociedade estadunidense hegemônica, uma comunidade desprezada, dominada, empobrecida e excluída, um espectro que vagava em pura “exterioridade”, mas que conseguiu alguns direitos graças a sua luta por reconhecimento. Os *hispanos* são os irmãos latino-americanos do norte, uma nação latino-americana a ser considerada como tal (Dussel: 2009).

Por outro lado, o termo América Latina, apesar do pecado de origem da expressão, tem uma longa história de luta. Segundo Miguel Rojas Mix (1991), Martí seria o fundador do moderno conceito de América Latina apesar de quase não usar o termo; fala de *Nuestra América*, *Hispanoamérica*, *América mestiza*. O hispano-americanismo se transmuta em latino-americanismo com Martí. Se desde então o nome da América Latina e o gentílico correspondente se transformaram em uma reivindicação de identidade continental, é porque os termos sofreram

uma flexão semântica. *Nuestra América* é, ao mesmo tempo, uma identidade e uma ideia de unidade (Rojas Mix: 1991). A ideia de que a identidade constitui um fenômeno histórico e não racial, nem uma essência metafísica, é capital em Martí e tem consequência importante. Só na ideia de uma identidade histórica se pode inscrever a função de criação na formação da identidade, compreender que a identidade está também no futuro que vamos criar. Ele postula uma sociedade não elitista, popular e democrática e, sobretudo, inclusiva, porque incorpora negros e indígenas. Ele concebe *Nuestra América* como a terra dos trabalhadores, das camadas populares. Rojas Mix considera que Martí foi um dos fundadores do moderno conceito de América Latina porque superou a visão de comunidade linguística ou puramente cultural. Cada vez mais o latino-americanismo se assentou em uma reivindicação de independência frente aos Estados Unidos, já explícita em *Nuestra América*. A noção de *Nuestra América* ressignificou e deu uma carga semântica à noção de América Latina, concedendo-lhe uma dimensão independente da latinidade francesa, do pan-americanismo e do hispano-americanismo das elites *criollas* (Rojas Mix: 1991).

Se na tradição do pensamento latino-americano existe uma clássica oposição entre *Nuestra América* e os Estados Unidos, Walter Mignolo atualiza este pensamento através do conceito de *diferença colonial*. Ele postula que a relação entre os países desenvolvidos imperiais e os países subdesenvolvidos emergentes é marcada pela diferença colonial na esfera em que se estabelecem o conhecimento e a subjetividade, a sexualidade e o gênero, o trabalho, a exploração dos recursos naturais, as finanças e a autoridade. Quando se afirma que há diferenças culturais se subestima a relação de poder, enquanto que com a noção de *diferença colonial* se expõe este aspecto diferencial do imperial/colonial (Mignolo: 2007).

O mexicano Edmundo O’Gorman, em seu livro *A invenção da América* (1986), argumenta que a Europa fez tábula rasa das civilizações que existiam na América, ignorando-as, rejeitando-as para o lado do avesso da “modernidade” que ela encarnava. Ele contesta o uso do termo “descobrimento”, que denota uma visão substancialista da América como uma coisa em si, definitivamente acabada desde sempre, imutável, que milagrosamente foi revelada. O termo “invenção”, ao contrário, pretende apontar para o fato de que a América está em constante devir, não é algo já pronto. O pretenso “descobrimento” implicou na apropriação do continente e sua integração no imaginário europeu. A hegemonia do Ocidente baseia-se na crença em sua superioridade racial, filosófica, religiosa e científica. Deste modo, a descrição, a conceptualização e a classificação do mundo feitas

pela Europa definiram que ela ocupava o centro e, ao mesmo tempo, jogava as outras partes do mundo para a periferia. Sendo a civilização ocidental o ponto de referência, tornou-se o objetivo a ser atingido pelo resto do mundo. Como os Estados Unidos tornaram-se a ponta avançada do ocidentalismo, acrescida do messianismo do Destino Manifesto, eles acabaram adotando em relação à América Latina a mesma atitude dos europeus. Apossando-se do termo “América”, eles deslocaram a América Latina do Ocidente por ter promovido a mestiçagem com os indígenas e os negros.

Walter Mignolo (2007) vê em “descoberta” e “invenção” dois paradigmas distintos: em “descoberta” estaríamos numa perspectiva imperialista da história mundial adotada por uma Europa triunfante, portadora da modernidade; já em “invenção” nos colocaríamos na perspectiva daqueles que foram excluídos do projeto modernizador, ou seja, as Primeiras Nações e os afro-descendentes. Apoiado no pensamento do sociólogo peruano Aníbal Quijano, Walter Mignolo retoma o conceito de colonialidade. Diferentemente de colonialismo, que tem localizações geográficas e históricas, a colonialidade é a matriz do poder colonial que subjaz desde a independência, que muda de mãos, mas continua de pé (Mignolo: 2007). As independências dos países latino-americanos foram políticas, econômicas, mas não epistêmicas porque a lógica da colonialidade continuou sendo a mesma. Após a independência, as elites *criollas* rearticularam a diferença colonial, tornando-se colonizadores internos dos indígenas e negros.

Criticando o uso do termo “América Latina”, Mignolo (2007) afirma que ela só existe na consciência daqueles que se identificam com a história e a ascendência europeia. Se indígenas e afro-descendentes vivem na “América Latina” —porque tal nome ainda não mudou oficialmente— a consciência está se transformando. Agora eles estariam fazendo o que as elites *criollas* deveriam ter feito há 200 anos (Mignolo: 2007). Mignolo critica a ideia de América Latina porque a latinidade teria contribuído para disfarçar a diferença colonial interna com uma identidade histórica e cultural que parecia incluir, mas que na realidade silenciava e excluía. A latinidade teria criado um novo tipo de invisibilidade para os indígenas e os afro-descendentes, que foram silenciados e não estariam interessados em pertencer ao *ethos* latino (Mignolo: 2007).

Hoje assistimos a processos de decolonialidade do saber, do poder e do ser, pela criação de alternativas ao capitalismo e pelo aparecimento de novas ideologias. Movimentos de indígenas e afro-descendentes, ao sugerirem opções de

novas designações para a região, como Abya Yala e Améfrica Ladina, representam uma revolução epistêmica pela valorização de formas transnacionais de pensamento não europeu.

Embora cada povo das Primeiras Nações tenha uma palavra para designar sua localidade, os indígenas têm convergido no sentido de adotar a apelação Abya-Yala, denominação histórica para o continente americano na língua kuna. O povo kuna é originário da Colômbia, mas vive atualmente na costa caribenha do Panamá, na comarca de Kuna Yala (San Blas). O significado de Abya Yala seria terra em plena maturidade, terra com sangue vital, estágio final da formação da Mãe-Terra (Pachamama). A adoção do termo Abya-Yala pelos movimentos indígenas foi sugerida pelo ativista aimará boliviano Constantino Lima Chávez, conhecido como Takir Mamani, após a Primeira Conferência dos Povos Indígenas realizada na Colúmbia Britânica (Canadá), em 1975.

Como observa Lisboa (2014), essa reivindicação emana dos povos originários, num *pachakuti*, palavra quéchua que corresponderia ao conceito do *kairós* grego, momento propício para a eclosão de um novo movimento. Em 1992, nos 500 anos da “descoberta” da América, Enrique Dussel empregou o termo Abya Yala com sentido político em seu livro *1492, o encobrimento do outro*; Xavier Albó também defendeu um novo nome para a América Latina em *Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base* no contexto da Conferência *Identidad Latinoamericana* organizada pelo Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO) em 1987. O termo penetra lentamente no mundo acadêmico enquanto as organizações populares assumem cada vez mais essa identidade. “Se a colonização perpetrou a perda de significados e o domínio epistêmico, renomear não é uma vulgar questão de vocabulário, mas um momento de imprescindível desobediência epistêmica, um passo precioso para a descolonização” (Lisboa, 2014: p. 519).

A designação Abya-Yala foi usada com sentido político na Segunda Cúpula Continental dos Povos e Nacionalidades Indígenas de Abya-Yala realizada em Quito (Equador) em 2004 e, tem, paulatinamente, substituído o termo América, denotando, assim, a posição de novo sujeito enunciator do discurso. A assunção de um nome próprio está intimamente associada ao processo de decolonialidade epistêmica já que “o conceito também constrói o real, o nome com que identificamos o conjunto das nações é de alta ressonância e real vetor de força, podendo alavancar ou dissolver impérios e sub-impérios; solidariedades e cooperações, irmandades e emancipações” (Lisboa, 2014: p. 514).

Nesse novo ciclo de movimentos dos povos originários, o nome Abya Yala ajuda a configurar suas reivindicações na luta pelo território, considerando que território tem uma dimensão política e epistêmica que a luta pela terra não tinha porque se restringia à obtenção de meios de produção. O território abarca natureza e cultura, portanto, toda a diversidade cultural e linguística. O apelo da proclamação de Abya Yala não é étnico, ele se abre a todos os povos numa perspectiva não capitalista de apropriação excludente, associando-se a outra noção que tem circulado nos movimentos sociais que é o do Bem Viver.

O economista e político equatoriano Alberto Acosta, em seu livro *O bem viver* (2016), explica a noção do bem viver no mundo andino com seus vários nomes: *sumak kawsay* em quéchua e *suma qamaña* em aimará. Sua proposta pode se resumir na possibilidade de construir um mundo menos desigual e, sobretudo, mais harmônico entre seres humanos e natureza. Sua proposta leva em conta as coletividades originárias que têm suas especificidades culturais e, portanto, necessidades diferentes das do mundo ocidental. Ela implica a superação do racismo, que tanto mal faz para as comunidades de negros e indígenas, bem como a crítica do patriarcado, que afeta a vida das mulheres até hoje, em especial as mulheres negras e indígenas. “Como parte da construção coletiva de um novo pacto de convivência social e ambiental, é necessário construir espaços de liberdade e romper todos os cercos que impedem sua vigência” (Acosta, 2016: p. 28).

O discurso do bem viver é contra-hegemônico, contra a noção de “desenvolvimento que, com suas raízes coloniais, justifica visões excludentes”; nesse sentido, “o Bem Viver questiona o conceito eurocêntrico de bem estar” (Acosta, 2016: p. 34), enfrentando, assim, a colonialidade do poder. Na inglória luta pelo desenvolvimento, os países da América Latina, mesmo nos governos de esquerda, fizeram muitas concessões às mineradoras, às hidrelétricas, ao agro-negócio, destruindo a natureza e provocando desastres ambientais. Os danos dessa política capitalista prejudicaram grandemente os povos indígenas, os ribeirinhos, os quilombolas, os caboclos, que tiveram seus territórios invadidos.

O crescimento material, que parece ser a meta a ser atingida pelo capitalismo, poderá culminar em suicídio coletivo. Basta ver os efeitos do aquecimento global e da deterioração da camada de ozônio: “da perda de fontes de água doce, da erosão da biodiversidade agrícola e silvestre, da degradação de solos ou da acelerada desapareção dos espaços de vida das populações tradicionais” (Acosta, 2016: p. 58). Desse modo, Acosta enfatiza que os povos originários não têm nen-

humana noção parecida com progresso linear, nem de desenvolvimento, riqueza e pobreza, acumulação e carência. Trata-se, portanto, de uma forma de priorizar os saberes indígenas, postulando uma construção permanente do Bem Viver, que implica sempre uma perspectiva ética. “O Bem Viver propõe uma cosmovisão diferente da ocidental, posto que surge de raízes comunitárias não capitalistas. Rompe igualmente com as lógicas antropocêntricas do capitalismo enquanto civilização dominante e com os diversos socialismos” (Acosta, 2016: p. 72).

As articulações em torno das noções de Abya Yala e de Buen Vivir são pilares do pensamento decolonial, que engloba as filosofias africana, indígena e afro-caribenha, valorizando diferentes epistemologias massacradas pelo Universal imposto pelo Ocidente. Ainda que Lélia Gonzalez (1935-1994) tenha morrido antes da circulação do conceito de decolonial no Brasil, suas reflexões estão muito próximas de autores e autoras que refletem sobre a colonialidade do poder, do saber, do ser e do gênero.

Lélia Gonzalez utiliza a expressão Améfrica Ladina, assim como usa Afro-Latino-América. Ela enfatiza em vários de seus textos a importância de se pensar a herança africana em sua dimensão continental ao falar de Améfrica, tentando tirar o Brasil de seu isolamento e perceber as similaridades culturais, sobretudo com o Caribe.

Essas e muitas outras marcas que evidenciam a presença negra na construção cultural do continente americano me levaram a pensar a necessidade de elaboração de uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro e que, efetuando uma abordagem mais ampla, levasse em consideração as exigências da interdisciplinaridade. Desse modo, comecei a refletir sobre a categoria de amefricanidade (Gonzalez, 2020, p. 129).

Em seus textos, as expressões variam; a palavra ladina, que parodia latina, aparece pouco; ela fala de feminismo afro-latino-americano, conservando o latino, em outros momentos ela se refere às mulheres amefricanas. Independentemente dessa flutuação, o importante é a referência à África, seja como prefixo em afro-americano, seja como sufixo em amefricano. Gonzalez (2020: p. 149) verifica como a “superexploração socioeconômica se alia à superexploração sexual das mulheres amefricanas”.

A ideologia do branqueamento é o tópico que atravessa a maioria dos textos de Lélia Gonzalez porque ela “se constitui como pano de fundo dos discursos que exaltam o processo de miscigenação como expressão mais acabada de nossa

‘democracia racial’” (Gonzalez, 2020: p. 33). É interessante verificar na iconografia como esse mito do branqueamento acontece no Brasil e em outros países da América Latina.

O quadro *A redenção de Cam*, do pintor espanhol Modesto Brocos (1852-1936), pintado em 1895, quando lecionava na Escola Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro, mostra uma mulher negra, sua filha mulata com um bebê branco no colo e, a seu lado, o marido branco. Ainda que a avó do bebê não esteja acompanhada de marido, se infere que sua filha, mulata, descende de pai branco. O quadro, que se insere no projeto eugenista de branqueamento, busca comprovar que em três gerações a população negra poderia ser absorvida e desapareceria. Em 1911, João Batista de Lacerda, então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, apresentou o quadro em Paris, no Congresso Universal das Raças, afirmando que em um século a população brasileira seria majoritariamente branca.

Brocos certamente conhecia e imitava os *Cuadros de castas*, tradição nos vice-reinados do Peru e do México no século XVIII, já que seu quadro tem muita semelhança com a tela *Español e índia produce mestizo*, do peruano Cristóbal Lozano (1705-1776), exibido na Exposição *Histórias indígenas* no Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP), em 2023. Nos *Cuadros de castas* aparecem homens, mulheres e seus filhos nas muitas combinações possíveis de miscigenação, em geral de dezesseis a vinte pinturas. O gênero reflete um discurso de hierarquização e estratificação da sociedade. “Em geral, trazem uma família de cada casta, inserida em seu cotidiano e com adereços simbólicos determinados pela sua posição sociorracial. O filho dessa união gera a próxima cena, formando uma progressão racial [...]” (Barelli, 2021: p. 485). Além do fenótipo dos personagens retratados, podem ser observados outros elementos (indumentária, casa, objetos que carregam, plantas) que apontam para a casta à qual pertencem. Essas pinturas de castas são um documento histórico e cultural pelas referências ao imaginário da época.

O mito da democracia racial e da mestiçagem nas sociedades da América Latina, em geral, baseia-se no fato de que não há discriminação oficial, legal, como havia nos Estados Unidos. Todavia, existe racismo de fato, um racismo que foi chamado de estrutural por Sílvio Almeida (2019), já que está entranhado no tecido social brasileiro. Como as sociedades são estratificadas racialmente, com um continuum de cor, “a segregação de mestiços, índios ou negros se torna desnecessária, porque as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo

dominante” (Gonzalez, 2020: p. 143). Ao negar o peso do racismo e afirmar a democracia racial, as classes dominantes manifestam indiferença às populações subalternizadas ao longo da História.

Lélia Gonzalez teve ampla participação acadêmica além de sua militância política, com significativa produção textual no período de 1977 a 1988. Seus artigos encontravam-se dispersos, mas, nos últimos anos, foram coligidos em livros: *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa* (2018), realizado por um coletivo negro; *Por um feminismo afro-latino-americano*, organizado por Flávia Rios e Márcia Lima (2020). Seu livro, *Lugar de negro* (em coautoria com Carlos Hasenbalg), publicado originalmente em 1982, foi reeditado em 2022. Há também uma biografia intitulada *Lélia Gonzalez*, de Alex Ratts e Flávia Rios (2010). Essas publicações comprovam que ela se tornou um nome incontornável para a constituição do pensamento brasileiro.

A crítica ao universalismo feita por Lélia Gonzalez se aproxima das postulações de escritores antilhanos, como Frantz Fanon, Aimé Césaire e Édouard Glissant, que valorizam outras epistemologias desprezadas e rejeitadas pela Razão Ocidental. Aimé Césaire, no seu *Discurso sobre o colonialismo*, editado inicialmente em 1950 por uma pequena editora e publicado a partir de 1955 pela Présence Africaine, afirmava que a Europa era indefensável. Como se trata de um discurso, o autor usa elementos retóricos como a anáfora, para enfatizar suas ideias e, ao mesmo tempo, convencer os ouvintes/leitores. Segundo Césaire, os colonizadores sempre mentiram, a distância entre colonização e civilização é infinita, “de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais expedidas, não se encontra nenhum valor humano” (Césaire, 1955: p. 10, tradução minha).

Lélia Gonzalez escrevia no prefácio aos *Cadernos Negros*, em 1982, que as manifestações culturais de indígenas e negros “têm sido tiradas de cena, recalcadas pela classe dominante de origem europeia (mas bastante mestiçada, do ponto de vista racial), que as classifica como ‘folclore’ e as coloca em museus de curiosidade, de coisas exóticas” (Gonzalez, 2018: p. 138). O saber, a ciência, a razão, tudo isso seria ocidental; já os saberes que os outros povos produziram não passavam de meras crendices. Este é o Universal imposto, o Uno, como afirma Glissant (1981). Ao se referir a um concurso de beleza negra em 1982, Lélia Gonzalez (2018, p. 259: grifo meu), considerava-o “uma tentativa de *descolonização cultural*, de valorização da estética negra, porque tudo isso conscientiza as pessoas na luta contra o racismo”.

Em vez de só pensar em ser sujeito da sua própria história, Gonzalez (2020: p. 312) salienta que temos de ser sujeitos de nosso próprio discurso. “Em termos de movimento negro e no movimento de mulheres se fala muito em ser o sujeito da própria história; nesse sentido, eu sou mais lacaniana, vamos ser os sujeitos do nosso próprio discurso”. Ela antecipa, assim, a questão que Gayatri Spivak (2010) levantaria em seu livro *Pode o subalterno falar?*. Falar é construir/reconstruir/desconstruir sua identidade, num contínuo devir. Para ocupar o espaço público e sair da invisibilidade imposta pelo racismo e pelo sexismo, as mulheres negras estão cada vez mais presentes na área cultural, tanto na literatura quanto nas ciências e nas artes em geral. Falar, escrever, atuar, pesquisar, reivindicar, é deixar de ser subalterno, tornando-se protagonista.

Depois de ter traçado esse percurso, que atravessa quase dois séculos no tocante à nomeação da região, depois de abordar os embates geopolíticos, epistemológicos, subjetivos e de gênero, podemos concluir que, apesar de a designação de América Latina estar cristalizada, todas as questões levantadas denotam o ativismo das populações que foram racializadas e subalternizadas pelo ato colonial. Os movimentos insurgentes exprimem uma tomada de consciência que impulsiona a presença, cada dia mais intensa, dessas populações na vida societal. A decolonialidade, como assinala Ramón Grosfoguel (2023: p. 65), é um “projeto antissistêmico que transcende os valores e as promessas da modernidade como um projeto civilizatório e da construção de um horizonte civilizatório distinto, com novos valores e novas relações que comunizem o poder”.

O mito da modernidade, que travestiu a conquista e teve desdobramentos tais como o genocídio de povos originários e de africanos traficados em navios negreiros, está sendo desconstruído e denunciado tanto por movimentos populares quanto por intelectuais. Essa modernidade imposta dizimou populações e destruiu a vegetação do continente a fim de implantar as monoculturas da cana-de-açúcar, do algodão, do índigo e, ao longo dos séculos, avançou em várias formas de extrativismo. Ao se levantar contra esse falso projeto civilizatório que destrói e mata, as populações de Abya Yala e de América Latina buscam outras formas de viver juntas.

Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto (2016). *O bem viver, uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante.
- Almeida, Sílvia (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra.
- Barelli, Giovanna de Assis (2012). A importância da indumentária nas pinturas de castas: um estudo do quadro ‘Castas’ de Luis de Mena. *Epígrafe*, São Paulo, v.10, n.1, pp.484-504. DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v10i1p484-504
- Césaire, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Dussel, Enrique (2009). “Being-in-the-World *Hispanically*. A World on the ‘Border’ of Many Worlds. Translated by Alexander Stehn”. *Comparative Literature. The Americas, Otherwise*. Vol. 61, n. 3, University of Oregon, Eugene, Summer. pp. 256-273. Site enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/344.2003_ingl.pdf. DOI: 10.1215/00104124-2009-015
- Feres JR., João (2005). *A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos*. Bauru (SP): EDUSC.
- Glissant, Édouard (1981). *Le discours antillais*. Paris: Seuil.
- Gonzalez, Lélia (2018). *Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa... Coletânea organizada e editada pela UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas. São Paulo: Diáspora Africana.
- (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*; ensaios, intervenções e diálogos. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gonzalez, Lélia, Hasenbalg, Carlos (2022). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Grosfoguel, Ramón (2023). Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. Tradução de Joaze Bernardino-Costa. In: Bernardino-Costa, Joaze, Maldonado-Torres, Nelson, Grosfoguel, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica. p. 55-77.
- Lisboa, Armando de Melo (2014). De América a Abya Yala - Semiótica da descolonização. *Revista de Educação Pública*. V. 23, n. 53/2, pp. 501-531. Cuiabá: UFMT, maio/ago. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/1751>. DOI 10.29286/rep.v.23/53/2-1751
- Martí, José (2005). *Nuestra América*. Buenos Aires: Nuestra América Ed.
- Mignolo, Walter (2003). *Histórias locais / Projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- (2007). *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa Editorial.
- O’Gorman, Edmundo (1986). *La invención de América; investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal (2012). Colonialidade do poder e classificação social. In: Santos, Boaventura de Souza, Meneses, Maria Paula (dir.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez. p. 84-130.
- Ratts, Alex, Rios, Flavia (2010). *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro.

Rojas Mix, Miguel (1991). *Los cien nombres de América; eso que descubrió Colón*. Barcelona: Editorial Lumen.

Spivak, Gayatri (2010). *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG.