

Amefrikaniteit als cultureel-politiek concept

door Lélia Gonzalez¹

verschenen als 'A categoria político-cultural de amefricanidade',

Tempo Brasileiro, 92/93, pp. 69-82, 1988²

vertaald door Thomas van Binsbergen Moreira³

1. Inleiding

Deze tekst komt voort uit een reflectie die in eerdere teksten geleidelijk vorm kreeg.⁴ Ze bouwt voort op een idee van Betty Milan, zoals verder uitgewerkt door M.D. Magno.⁵ Concreet gaat het om een nieuwe en creatieve benadering van de historisch-culturele vorming van Brazilië. Volgens deze benadering verschijnt Brazilië – om geografische redenen, maar vooral om redenen die tot het onbewuste behoren – uiteindelijk niet als het land waarvoor het doorgaans wordt gehouden: een land waarvan de structuur van het onbewuste uitsluitend Europees, en dus wit, zou zijn. Integendeel, Brazilië is een Afrikaans Amerika waarvan de Latijnsheid in feite niet bestaat. Daarom kan de *t* door een *d* worden vervangen, zodat haar naam eindelijk volledig kan klinken: *Améfrica Ladina*.⁶ (Kortom, het is geen toeval dat *racisme* het symptoom bij uitstek vormt van de Braziliaanse *culturele neurose*.) In deze context zijn alle Brazilianen *Ladino-Amefrikanen*, en niet alleen degenen die door het Braziliaanse Instituut voor Geografie en Statistiek (IBGE) als *pretos* [“zwarten”] en *pardos* [personen van gemengde afkomst] worden geclassificeerd. Om de listige werking van dit racisme beter te begrijpen, is het nuttig terug te grijpen op Freuds begrip van de ontkenning (*Verneinung*): “Een proces waarbij het subject een tot dan toe verdrongen verlangen, gedachte of gevoel onder woorden brengt, maar zich

hiertegen blijft verzetten door te ontkennen dat het aan het subject toebehoort.”⁷ In de ontkenning van onze Ladino-Amefrikaniteit richt het racisme “op zijn Braziliaans” zich juist tegen degenen die de levende getuigenis ervan vormen: de zwarte bevolking. Tegelijk ontkent het dat te doen, geheel in overeenstemming met het discours van de Braziliaanse “raciale democratie” voorhoudt. Voor een Lacaniaanse uitwerking van deze problematiek verwijs ik naar de briljante tekst van M.D. Magno.

Dankzij het toenemende contact met zwarte culturele uitingen uit andere landen van het Amerikaanse continent heb ik bepaalde overeenkomsten kunnen waarnemen die, met betrekking tot de gesproken taal, doen denken aan die in ons eigen land. Het staat vast dat de zwarte aanwezigheid in het Caribisch gebied – hier verstaan als niet alleen het Amerikaanse eilandengebied, maar ook de Atlantische kust van Midden-Amerika en het noorden van Zuid-Amerika – het daar gesproken Spaans, Engels en Frans heeft veranderd. (Over het Nederlands kan ik, bij gebrek aan kennis, niets zeggen.) Kortom, wat ik “*pretoguês*” noem [“zwart Portugees”], is niets anders dan de uitdrukking van de afrikanisering van het Portugees zoals dat in Brazilië wordt gesproken (de kolonisatoren noemden de tot slaaf gemaakte Afrikanen “*pretos*” en de in Brazilië geboren “*crioulos*”), een afrikanisering die eveneens duidelijk tot uiting komt in het Spaans van het Caribisch gebied. Het tonale en ritmische karakter van de Afrikaanse talen die naar de Nieuwe Wereld werden gebracht, evenals het ontbreken van bepaalde medeklinkers (zoals bijvoorbeeld de *l* of de *r*), wijzen op een aspect van de zwarte invloed op de historisch-culturele vorming van het continent als geheel dat nog maar weinig is onderzocht (om nog maar te zwijgen van de “Creoolse” dialecten van het Caribisch gebied).⁸ De overeenkomsten worden nog duidelijker zichtbaar wanneer we ons richten op muziek, dans, geloofssystemen, enzovoort. Het spreekt vanzelf hoezeer dit alles wordt verhuld door de ideologische sluier van de verwitting (*o branqueamento*) en verdrongen door eurocentrische classificaties onder de noemers van “volkscultuur”, “nationale folklore” en dergelijke, die het belang van de zwarte bijdrage minimaliseren.

Een ander, sterk onbewust aspect van het hier besproken onderwerp betreft nog een freudiaans begrip, namelijk dat van het partieel object (*Partialobject*), dat als volgt wordt gedefinieerd: “Een type object waarop partiële driften gericht zijn, zonder dat daarbij een persoon in zijn geheel als liefdesobject wordt genomen. Het gaat voornamelijk om lichaamsdelen, reëel of gefantaseerd (...), en om hun symbolische equivalenten. Zelfs een persoon kan zich met een partieel object identificeren of als een partieel object worden geïdentificeerd.”⁹ Welnu, wat Brazilië betreft: wanneer men niet alleen kijkt naar een rijke literaire traditie (bijvoorbeeld Jorge Amado), maar ook naar de uitingen van Braziliaanse seksuele fantasieën, valt op dat deze zich concentreren op

het partiële object bij uitstek van onze cultuur: de kont (*a bunda*).¹⁰ Wanneer men het woordenboek *Aurélio* raadpleegt, blijkt dat dit woord afkomstig is uit het Kimbundu (*mbunda*), een Afrikaanse taal die een grote invloed heeft gehad op ons taalgebruik. Bovendien is het interessant op te merken dat het Bunda-volk een Bantoe-etnische groep uit Angola is die naast het eerder genoemde Kimbundu, nog twee andere talen spreekt: het Bunda en het Ambundu. Men kan er tevens op wijzen dat Luanda een van de belangrijkste havens was voor de export van slaven naar Amerika. Kortom, het woord *bunda* heeft aanleiding gegeven tot allerlei uitdrukkingen in ons “*pretoguês*”, evenals tot bepaalde modeverschijnselen (zoals de stringbikini) die dit partiële object benadrukken. Daarom werp ik graag de woordspeling op dat het Lusitaans Portugees “geen bunda spreekt en ook niet bunda zegt”, afgeleid van het werkwoord *desbundar* [“alle remmen losgooien”].

Deze en vele andere sporen van de zwarte aanwezigheid in de culturele ontwikkeling van het Amerikaanse continent brachten mij ertoe te reflecteren op de noodzaak van een concept dat niet beperkt zou blijven tot de Braziliaanse context, maar vanuit een bredere benadering tegemoet zou komen aan de eisen van interdisciplinariteit. Op die manier ontwikkelde zich mijn denken over het concept *Amefricaniteit*.

2. *Racisme, kolonialisme, imperialisme en hun effecten*

We weten dat het Europese kolonialisme, zoals we dat vandaag begrijpen, in de loop van de tweede helft van de negentiende eeuw vorm kreeg. In dezelfde periode ontwikkelde het racisme zich tot de “wetenschap” van de eurochristelijke superioriteit (wit en patriarchaal), en zo ontstond het *Arische verklaringsmodel*.¹¹ Dit model vormde niet alleen het referentiekader voor de driedelige indelingen van het positivistische evolutionisme binnen de opkomende menswetenschappen,¹² maar bepaalt ook vandaag nog het perspectief van de westerse academische kennisproductie. Daarbij kan worden opgemerkt dat dit proces voortbouwde op een lange ethnocentrische traditie die al vóór het kolonialisme bestond (vijftiende tot negentiende eeuw). Binnen die traditie werden de culturele uitingen van “wilde” volkeren voorgesteld als absurd, bijgelovig of exotisch.¹³ Vandaar de “natuurlijkheid” waarmee de Europese prekoloniale machten hun etnocidale en destructieve geweld tegen deze volkeren konden uitoefenen. In de loop van de tweede helft van de negentiende eeuw zou Europa dit omvormen tot een project van rationele verklaring van de – vanaf dat moment zogenoemde – “primitieve gebruiken”, evenals tot

een kwestie van rationeel bestuur van zijn koloniën. Maar geconfronteerd met het verzet van de gekoloniseerden nam het geweld nieuwe, meer subtiële vormen aan; soms manifesteerde het zich zelfs niet langer als geweld, maar als “werkelijke superioriteit”. De geschriften van Frantz Fanon en Albert Memmi tonen aan welke vormen van vervreemding de koloniale overheersing bij de gekoloniseerden teweegbracht.

Wanneer men de strategieën van de Europese landen in hun koloniën analyseert, wordt duidelijk welke fundamentele rol racisme speelde in het internaliseren van de vermeende “superioriteit” van de kolonisator door de gekoloniseerden. Dit racisme kent minstens twee verschijningsvormen, verschillend in tactiek, maar gericht op hetzelfde doel: uitbuiting/onderdrukking. Ik doel hierbij op wat *openlijk racisme* en *verhuld racisme* genoemd worden. Het eerste, kenmerkend voor samenlevingen van Angelsaksische, Germaanse of Nederlandse oorsprong, gaat ervan uit dat iemand zwart is wanneer die persoon zwarte voorouders heeft (“zwart bloed in de aderen”). Volgens deze ideologische strekking is “rassevermenging” ondenkbaar (hoewel verkrachting en de seksuele uitbuiting van zwarte vrouwen altijd hebben plaatsgevonden), aangezien de witte groep haar “zuiverheid” wil bewaren om haar “superioriteit” te handhaven. Het logische gevolg hiervan is dat de enige oplossing – openlijk voorgesteld als de meest consequente – de segregatie van niet-witte bevolkingsgroepen is. Zuid-Afrika, met zijn doctrine van “gelijke” maar gescheiden ontwikkeling, zijn “apartheid”, vormt het perfecte model van deze racistische theorie en praktijk. Daarentegen treffen we in samenlevingen van Latijnse oorsprong een verhuld racisme aan, of – zoals ik het noem – *racisme door ontkenning*. Hier overheersen de “theorieën” van rassenvermenging, assimilatie en “raciale democratie” (“*democracia racial*”). Het zogenoemde Latijnse Amerika, dat in werkelijkheid veel meer inheems-Amerikaans en Afro-Amerikaans is dan anderszins, vormt het duidelijkste voorbeeld van racisme door ontkenning. Dit is vooral het geval in de landen van de Portugees-Spaanse kolonisatie, waar de weinige uitzonderingen – zoals Nicaragua, met zijn *Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica* [een in 1987 aangenomen wet die regionale autonomie waarborgt voor de multi-etnische gemeenschappen van de Caribische kust] – de regel slechts bevestigen. Juist daarom lijkt het mij belangrijk onze aandacht te richten op de historische ontwikkeling van de Iberische landen.¹⁴ Alleen dan kunnen we begrijpen hoe deze specifieke vorm van racisme zich heeft kunnen ontwikkelen tot een nog effectievere vorm van vervreemding onder de gediscrimineerden dan de eerder beschreven vorm.

De historische vorming van Spanje en Portugal vond plaats tijdens een eeuwenlange strijd (de Reconquista) tegen de aanwezigheid van indringers die zich niet alleen onderscheidden door hun religie (de islam). Immers, de troepen die in 711 het Iberisch Schiereiland binnenvielen,

bestonden overwegend uit zwarte Moren (ongeveer 6700 tegenover 300 Arabieren) en stonden onder bevel van de zwarte generaal Tariq ibn Zijad. (De verbastering van de Arabische uitdrukking Jabal Tariq [“de berg van Tariq”] leidde tot de naam Gibraltar, waarmee de zeestraat werd aangeduid die voordien bekendstond als de Zuilen van Hercules.) Anderzijds weten we dat niet alleen soldaten, maar ook het goud van het zwarte koninkrijk Ghana (West-Afrika) een belangrijke rol hebben gespeeld in de Moorse verovering van Iberië (of Al-Andalus). Daarnaast is het vermeldenswaard dat de laatste twee dynastieën die over Al-Andalus heersten, afkomstig waren uit West-Afrika: de Almoraviden en de Almohaden. Onder het bewind van laatstgenoemden werd in Córdoba (1126) de aristoteliaan Averroes geboren, de meest vooraanstaande filosoof van de islamitische wereld.¹⁵ Het spreekt voor zich dat de Moorse aanwezigheid, zowel op raciaal als op beschavingsvlak, diepe sporen heeft nagelaten in de Iberische samenlevingen (en overigens ook in Frankrijk, Italië, enzovoort). Vanuit dit perspectief wordt duidelijk waarom racisme door ontkenning in Latijns-Amerika zo’n centrale plaats heeft gekregen: Spanje en Portugal hadden al ruime ervaring met het doeltreffend organiseren van raciale verhoudingen.¹⁶

We weten dat de Iberische samenlevingen waren opgebouwd volgens een strikt hiërarchisch model, waarin alles en iedereen een vooraf bepaalde plaats innam. Zelfs de manier waarop men iemand met zijn naam of titel aansprak, was onderworpen aan regels die door deze hiërarchische sociale orde werden opgelegd. Als afzonderlijke en ondergeschikte etnische groepen werden Moren en Joden blootgesteld aan gewelddadige vormen van sociale en politieke controle. De samenlevingen die later “Latijns-Amerika” zouden vormen, waren de historische erfgenamen van ideologieën van sociale classificatie op basis van ras en seksualiteit, evenals van juridisch-administratieve technieken die afkomstig waren uit de Iberische metropolen. Omdat Spanje en Portugal reeds raciaal gestratificeerd waren, hadden zij geen expliciete vormen van segregatie nodig: de bestaande hiërarchieën waarborgden de superioriteit van witte bevolkingsgroepen en hun positie als dominante sociale groep.¹⁷ De uitspraak van de Braziliaanse humorist Millôr Fernandes – “er is geen racisme in Brazilië omdat de zwarte persoon zijn plaats kent” – vat samen wat ik hier heb uiteengezet.¹⁸

Juist daarom heeft de bewering dat iedereen gelijk is voor de wet in onze samenlevingen een uitgesproken formalistisch karakter. Het Latijns-Amerikaanse racisme is zo gesofisticeerd dat het zwarte en inheemse mensen in een positie van ondergeschiktheid kan houden binnen de meest uitgebuite klassen, juist door middel van zijn meest doeltreffende ideologische vorm: de ideologie van de verwitting (*a ideologia do branqueamento*). Deze ideologie wordt verspreid via de massamedia en de traditionele ideologische instituties en reproduceert en bestendigt de

overtuiging dat de classificaties en waarden van het witte Westen de enige ware en universele zijn. Eenmaal gevestigd, toont de mythe van de witte superioriteit haar doeltreffendheid door de versplintering en fragmentatie van de raciale identiteit die zij voortbrengt. Het verlangen om witter te worden (“om het bloed te zuiveren”, zoals men dat in Brazilië zegt) wordt geïnternaliseerd, samen met een gelijktijdige ontkenning van de eigen etniciteit, de eigen cultuur.¹⁹

Wanneer we de andere vorm van racisme beschouwen, namelijk die van expliciete segregatie, stellen we vast dat de gevolgen ervan voor de gediscrimineerde groepen – in tegenstelling tot die van het racisme van ontkenning – juist de raciale identiteit versterken. Deze identiteit wordt immers al vroeg herkend door ieder kind dat tot deze groepen behoort. Zo groeien zwarte kinderen op met het besef dat ze zwart zijn, zonder zich daarvoor te schamen. Dit stelt hen in staat andere ervaringen op te doen binnen de samenleving waarin zij leven. In die zin vormt de zwarte feministische literatuur uit de Verenigde Staten een rijke inspiratiebron, waarvan Alice Walker – in Brazilië vrijwel de enige bekende auteur uit die traditie – een treffend voorbeeld vormt. Denk in dit verband ook aan de jonge zwarte leiders van de bevrijdingsbewegingen in Zuid-Afrika en Namibië, of aan het feit dat de zwarte beweging in de Verenigde Staten veel grotere sociale en politieke verworvenheden heeft weten te bereiken dan de zwarte bewegingen in bijvoorbeeld Colombia, Peru en Brazilië. Tegen deze achtergrond wordt ook begrijpelijk waarom Marcus Garvey – die uitzonderlijke Jamaicaan en rechtstreekse afstammeling van Nanny [de achttiende-eeuwse militaire en politieke leidster van tot slaaf gemaakte Afrikanen in Jamaica] – uitgroeide tot een van de belangrijkste voorvechters van het panafrikanisme. Op dezelfde manier wordt begrijpelijk hoe de jonge Guyanees Walter Rodney een van de scherpste analyses van het kolonialisme-imperialisme kon schrijven in *How Europe Underdeveloped Africa* (1972),²⁰ wat hem uiteindelijk het leven kostte: op 13 juni 1980 werd hij vermoord in de hoofdstad van zijn eigen land. (Ik had overigens de eer hem te ontmoeten en zijn aanmoediging te ontvangen tijdens een seminar aan de Universiteit van Californië in Los Angeles in 1979.) En zo begrijpen we des te beter de motieven voor tal van andere politieke moorden, zoals die op Malcolm X en Martin Luther King Jr.

De wetenschappelijke productie van zwarte mensen in deze landen [waarin het openlijk racisme domineert] wordt gekenmerkt door vooruitgang, autonomie, vernieuwing, diversiteit en nationale en internationale erkenning. Zij getuigt van een diepgewortelde vastberadenheid, met name gezien de obstakels die het racisme in deze landen opwerpt. Zoals eerder betoogd, zijn het juist het objectieve bewustzijn van dit openlijke racisme en de directe ervaring met zijn wrede praktijken die deze inzet voeden: het streven naar het herstel en de bevestiging van de

menselijkheid en bekwaamheid van een hele etnische groep die als “inferieur” wordt beschouwd. De hardheid van deze systemen heeft ertoe geleid dat de zwarte gemeenschap zich heeft verenigd en op verschillende niveaus strijd heeft geleverd tegen alle vormen van racistische onderdrukking.

In onze samenlevingen daarentegen, waarin het racisme van ontkenning domineert, verloopt dit proces anders. Hier manifesteert culturele kracht zich als de meest effectieve vorm van verzet. Dat betekent echter niet dat er geen eenzame stemmen opstaan die het bestaande systeem analyseren en aanklagen. Zo brachten de verwerpelijke effecten van het Franse assimilatiebeleid de Martinikaanse psychiater Frantz Fanon ertoe meesterlijke analyses van de sociaal-economische en psychologische verhoudingen tussen kolonisator en gekoloniseerde te schrijven.²¹ In het Braziliaanse geval kunnen we wijzen op Abdias do Nascimento, die in 1987 tijdens een internationale conferentie van de zwarte wereld werd onderscheiden met een eretitel. Zijn rijke oeuvre – dat bestaat uit analyses en aanklachten, theater, poëzie en schilderkunst – wordt door veel van zijn zwarte medeburgers niet erkend en door de “witte” intellectuele elite van het land volledig genegeerd. Men beschuldigt hem van sektarisme of van “omgekeerd racisme”, wat logischerwijs het bestaan van een “gewoon” of “rechtlijnig” racisme veronderstelt. Opmerkelijk is dat zowel Fanon als Nascimento uitsluitend internationaal erkenning en waardering vonden; buiten hun eigen land. (In Martinique werd Fanon zelfs pas na zijn voortijdige dood geëerd; op zijn sterfbed had hij overigens de wens uitgesproken om in Algerije begraven te worden.) Het behoeft nauwelijks betoog dat deze broeders, deze voorbeelden van doeltreffend zwart activisme, veel pijn en eenzaamheid hebben moeten doorstaan.

Vanuit mijn perspectief blijft er echter een belangrijke contradictie bestaan in de politiek-ideologische vormen van zwarte strijd en verzet in de Nieuwe Wereld. Tegenover de politiek-ideologische houding van de imperialistische grootmacht die de regio domineert – de Verenigde Staten – blijven we passief. Juist deze vaststelling heeft mij ertoe aangezet na te denken over het concept *Amefricaniteit*.

Zoals gezegd, vertoont Brazilië, het land met de grootste zwarte bevolking van het continent, grote overeenkomsten met het Caribisch gebied wat betreft de afrikanisering van Amerika. In de Verenigde Staten daarentegen werden tot slaaf gemaakte Afrikanen aan bijzonder harde repressie onderworpen wanneer zij hun culturele tradities beoefenden. Zo konden bijvoorbeeld hun handen worden geamputeerd wanneer zij *atabaque* speelden [een van oorsprong Afrikaanse trommel]. Het puritanisme van de Anglo-Amerikaanse kolonisator, gedreven door zijn

streven om het “ware geloof” te verspreiden, dwong hen zich te bekeren en te laten evangeliseren – wat in feite neerkwam op het uitwissen van hun Afrikaanse wortels. Het aangrijpende boek *Roots* van Alex Haley laat zien wat dit proces allemaal inhield.²² Toch bleef het culturele verzet voortbestaan, zij het in het geheim, met name binnen gemeenschappen in South Carolina. De culturele herinterpretaties en heruitvindingen van de zwarte bevolking in de Verenigde Staten vonden zodoende voornamelijk plaats binnen de protestants-christelijke kerken. De Amerikaanse Burgeroorlog bracht hun de afschaffing van de slavernij, maar ook de opkomst van de Ku Klux Klan, de invoering van rassensegregatie en de ontzegging van volwaardig burgerschap. De heroïsche strijd van deze gediscrimineerde bevolking mondde uiteindelijk uit in de Burgerrechtenbeweging, die de hele wereld diep heeft geraakt en zwarte gemeenschappen elders heeft geïnspireerd zich eveneens te organiseren en voor hun rechten te strijden.

Als actieve, creatieve minderheid, die haar voornaamste eisen heeft kunnen verwezenlijken, heeft de zwarte gemeenschap in de Verenigde Staten een reeks termen ter zelfidentificatie omarmd of verworpen: “colored”, “Negro”, “Black”, “Afro-American” en “African-American”. De laatste twee termen hebben onze aandacht gevestigd op de contradictie die zij in zich dragen.

3. *Het concept Amefrikaniteit*

De termen “Afro-American” (Afro-Amerikaan) en “African-American” (Afrikaans-Amerikaan) roepen meteen een eerste vraag op: alsof zwarte mensen uitsluitend in de Verenigde Staten zouden wonen en niet verspreid over het hele Amerikaanse continent. Ze roepen ook een tweede bedenking op, namelijk de onbewuste reproductie van de imperialistische positie van de Verenigde Staten, die zich “AMERIKA” noemen. Wat moeten we dan zeggen over de andere gebieden van Zuid-, Midden-, Noord-Amerika en over de Amerikaanse eilanden? Waarom wordt het Caribisch gebied als een afzonderlijk regio beschouwd, terwijl net daar de geschiedenis van AMERIKA begon? Het is frappant om een reiziger uit bijvoorbeeld Brazilië te horen zeggen dat die “naar Amerika” reist. Daarmee reproduceren wij allemaal, ongeacht uit welk deel van het continent we afkomstig zijn, dezelfde logica. We bevestigen impliciet het imperialisme van de Verenigde Staten door hun inwoners “Amerikanen” te noemen. Maar wat zijn wij dan? Aziaten?

En wat zwarte mensen betreft: hoe kunnen wij een effectief zelfbewustzijn ontwikkelen als afstammelingen van Afrikanen, zolang wij gevangen blijven, “gekneveld door een racistische

taal”? Juist daarom stel ik, als alternatief voor de bovengenoemde termen, het concept *Amefricanen* (“*Amefricans*”) voor, om *ons allen* aan te duiden.²³

De politieke en culturele implicaties van het concept *Amefricaniteit* (“*Amefricanity*”) zijn in feite democratisch, juist omdat het concept ons in staat stelt beperkingen van territoriale, taalkundige en ideologische aard te overstijgen. Het concept opent nieuwe perspectieven voor een beter begrip van dit deel van de wereld, dat het terrein vormt waarop het zich manifesteert: AMERIKA als geheel (Zuid-, Midden-, Noord-Amerika en de Amerikaanse eilanden). Naast haar louter geografische karakter omvat het concept *Amefricaniteit* een volledig historisch proces van intense culturele dynamiek (aanpassing, verzet, herinterpretatie en de schepping van nieuwe culturele vormen) dat afrocentrisch is, dat wil zeggen georiënteerd op referentiemodellen zoals het Akan-model in Jamaica en de Yoruba-, Bantoe-, Ewe- en Fon-modellen in Brazilië. Zo wijst het concept ons de weg naar de opbouw van een gedeelde etnische identiteit. Het spreekt voor zich dat *Amefricaniteit* nauw verwant is aan het *Panafricanisme*, “*Négritude*”, “*Afrocentricity*”, enzovoort.

De methodologische waarde van het concept ligt naar mijn mening in de mogelijkheid om een *specifieke eenheid* herwinnen, die historisch is gesmeed binnen de verschillende samenlevingen van een welbepaald deel van de wereld. Zo is *Amefrika*, als etnogeografisch referentiesysteem, een schepping van ons en van onze voorouders op het continent waarop wij leven, geïnspireerd door Afrikaanse modellen. De term *amefrikaan* verwijst bijgevolg naar een volledige afstammingsgemeenschap: niet alleen naar de nakomelingen van de Afrikanen die via de slavenhandel werden aangevoerd, maar ook naar diegenen die al lang vóór Columbus in AMERIKA waren aangekomen.²⁴ Gisteren zoals vandaag hebben *amefricanen* uit de meest uiteenlopende landen een cruciale rol gespeeld bij de vorming van het concept *Amefricaniteit*, dat binnen de diaspora een gemeenschappelijke historische ervaring aanduidt die grondig moet worden gekend en zorgvuldig onderzocht. Hoewel wij tot verschillende samenlevingen op het continent behoren, weten wij dat het systeem van overheersing overal hetzelfde is, namelijk het *racisme*: die kille en extreme uitwerking van het Arische verklaringsmodel, waarvan de aanwezigheid een constante vormt op alle niveaus van het denken, evenals in de meest uiteenlopende instellingen van onze samenlevingen.

Zoals aan het begin van deze tekst uiteengezet, installeert racisme een raciale en culturele hiërarchie waarin westerse witte “superioriteit” tegenover de zwart-Afrikaanse “inferioriteit” wordt geplaatst. Afrika wordt voorgesteld als het “duistere” continent, verstoken van een eigen geschiedenis (Hegel);²⁵ daarom is de Rede wit, terwijl de Emotie zwart is. Vanuit die logica wordt

de sociaaleconomische uitbuiting van Amefrikanen op het hele continent als “natuurlijk” beschouwd, omdat zij een “submenselijke natuur” zouden hebben. Dankzij het werk van Afrikaanse en Amefrikaanse auteurs – Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah, W.E.B. Du Bois, Chancellor Williams, George G.M. James, Yosef A.A. Ben-Jochannan, Ivan Van Sertima, Frantz Fanon, Walter Rodney, Abdias do Nascimento en vele anderen²⁶ – weten wij echter in welke mate het geweld van het racisme en zijn praktijken ons hebben beroofd van ons historisch erfgoed, onze waardigheid, onze geschiedenis en onze bijdrage aan de ontwikkeling van de mensheid op filosofisch, wetenschappelijk, artistiek en religieus vlak. Ook weten wij hoe de gewelddadige Europese invasie de geschiedenis van de Afrikaanse volkeren ingrijpend heeft veranderd en Afrika onafgebroken heeft onderontwikkeld (Rodney). Wij weten hoe de slavenhandel miljoenen Afrikanen naar de Nieuwe Wereld heeft gebracht...

Vanuit een historisch en cultureel perspectief is het belangrijk te erkennen dat de *amefrikaanse* ervaring verschilt van die van de Afrikanen die op het Afrikaanse continent zijn gebleven. Meer nog, door zichzelf *Afro-* of *African-Americans* te noemen, geven onze broeders en zusters in de Verenigde Staten blijk van de *ontkenning* van de rijke geleefde ervaring van de Nieuwe Wereld en daarmee van de vorming van *Amerika*. Daarnaast worden zij door onze broeders en zusters in Afrika niet als “echte” Afrikanen beschouwd. Het actief vergeten van een geschiedenis die wordt gekenmerkt door lijden, vernedering, uitbuiting en etnocide getuigt van een verlies van de eigen identiteit, die vervolgens elders wordt gezocht en bevestigd – wat begrijpelijk is gezien de raciale druk binnen het eigen land. Maar we mogen het heroïsche verzet en de creativiteit in de strijd tegen slavernij, uitroeiing, uitbuiting, onderdrukking en vernedering niet uit het oog verliezen. Juist de *Afrikaanse erfenis* is altijd een belangrijke bron geweest waaruit wij, afstammelingen van Afrikanen, onze levenskracht hebben geput. Kortom, wij hebben als *Amerikanen* onze eigen specifieke bijdrage te leveren aan de pan-Afrikaanse wereld. Door onze *Amerikaniteit* te omarmen, kunnen wij een geïdealiseerd, imaginair of gemythologiseerd beeld van Afrika overstijgen en ons richten op de werkelijkheid van het leven van *alle Amerikanen* van dit continent.

“Elke taal is epistemisch. Onze taal moet bijdragen aan het begrip van onze werkelijkheid. Een revolutionaire taal mag niet verdoven, ze mag niet tot verwarring leiden”, leert Molefi Kete Asante, de grondlegger van het afrocentrische perspectief. Wanneer men zichzelf Afro- of Afrikaans-Amerikaans noemt, maakt het werkelijke plaats voor het imaginaire en ontstaat er verwarring (*Afro-/Afrikaans-Amerikanen*, *Afro-/Afrikaans-Colombianen*, *Afro-/Afrikaans-Peruanen*, enzovoort), maar ook een soort hiërarchie: de Afro- of Afrikaans-Amerikanen voorop,

en bijvoorbeeld het Garífuna-volk uit Midden-Amerika of de “indianen” van de Dominicaanse Republiek achteraan (zij weten immers niet eens dat ze Afro- of Afrikaans zijn...). Rest dan de vraag: wat denken de Afro- of Afrikaans-Afrikanen?

Het is opmerkelijk dat veel van onze broeders en zusters uit de Verenigde Staten, in hun hunkering om Afrika overal in te herkennen en nu ze de rijkdom van de culturele creativiteit van Bahia ontdekken (zoals veel Latijnen uit ons land), massaal naar Salvador trekken op zoek naar “overblijfselen” van Afrikaanse culturen. Deze dwaling kent twee aspecten: enerzijds een evolutionistische (en eurocentrische) visie op deze “overblijfselen” en anderzijds een blindheid ten aanzien van de creatieve kracht van het onbekende: onze *Ameфриkaniteit*. Om al deze redenen, en nog veel meer, geloof ik dat het politiek veel democratischer, cultureel veel realistischer en logischerwijs veel coherenter is om onszelf te identificeren aan de hand van het concept *Ameфриkaniteit* en onszelf *ameфриkanen* te noemen: vanuit Cuba, Haïti, Brazilië, de Dominicaanse Republiek, de Verenigde Staten en alle andere landen van het continent.

“Een bevrijdingsideologie moet haar grondslag vinden in onze eigen ervaring; zij kan niet van buitenaf komen en ons worden opgelegd door anderen dan onszelf; zij moet voortkomen uit onze specifieke historische en culturele ervaring.”²⁷ Waarom zouden we dan het imperialisme reproduceren dat niet alleen de volkeren van ons continent, maar ook die van vele andere delen van de wereld afslacht? Waarom zouden we niet uitgaan van de eigenheid van onze ervaring in AMERIKA als een op zichzelf toereikend uitgangspunt, zonder daarbij ooit het besef te verliezen van onze wortels en onze diepe banden met Afrika?

Op een moment waarop de betrekkingen tussen mensen van Afrikaanse afkomst overal op het continent nauwer worden en wij, *ameфриkanen*, meer dan ooit de grote overeenkomsten erkennen die ons verbinden, lijkt het voorstel van M.K. Asante mij uiterst actueel. Zeker wanneer we denken aan degenen die in het min of meer recente verleden hebben gestreden en offers gebracht, en daarmee wegen en perspectieven hebben geopend die ons in staat stellen vandaag voort te zetten wat zij begonnen zijn. Vandaar mijn pleidooi voor het concept *Ameфриkaniteit*, dat in de loop van de eeuwen is ontwikkeld en vorm heeft gekregen – eeuwen van onze aanwezigheid op dit continent.

Reeds tijdens de slavernij manifesteerde *Ameфриkaniteit* zich in opstanden, in het ontwikkelen van strategieën van cultureel verzet en in de ontwikkeling van alternatieve vormen van vrije sociale organisatie. De concrete uitdrukking daarvan is te vinden in de *quilombos*, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* en *marrons* verspreid over de meest uiteenlopende delen van het hele continent.²⁸ En zelfs daarvoor al, in het zogenoemde precolumbiaanse Amerika, toonde

het zich en bepaalde het in belangrijke mate bijvoorbeeld de cultuur van de Olmeken.²⁹ Dit erkennen betekent tenslotte het erkennen van een gigantisch proces van culturele dynamiek dat ons niet naar de andere kant van de Atlantische Oceaan voert, maar ons daarvandaan hierheen brengt en ons vormt tot wat we vandaag zijn: *amefrikanen*.³⁰

¹ [Voor een inleiding tot Gonzalez' leven en denken (in het Engels), zie Raquel Barreto, 'Amefricanity: The Black Feminism of Lélia Gonzalez', *Radical Philosophy*, 209, pp. 15-20, 2020. Voor een bundel met werk van Gonzalez (in het Portugees), zie Flavia Rios en Márcia Lima (reds.), *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaíos, intervenções e diálogos*, Rio de Janeiro, Zahar, 2020.]

² [Voor een Franse vertaling, zie Hélène Le Doaré (vert.), 'La catégorie politico-culturelle d'amefricanité', *Les cahiers du CEDREF* [online], 20, 2015. Voor een Engelse vertaling, Livia de Souza Lima (vert.), 'The Cultural-Political Category of Amefricanity', *Alternautas*, 11(2), pp. 81-11, 2024.]

³ [Deze vertaling werd in augustus 2026 voltooid. Alle tekst tussen vierkante haken, zowel in de hoofdtekst als in de eindnoten, betreft noten van de vertaler. Daarnaast heeft de vertaler alle oorspronkelijke verwijzingen in de tekst naar de eindnoten verplaatst en daarbij telkens de volledige referentie opgenomen. Om die reden is aan het einde van de tekst geen afzonderlijke bibliografie opgenomen. Taalfouten in de vertaling en andere opmerkingen kunnen worden gemeld via tmvbx@proton.me]

⁴ Gonzalez, Lélia, 'Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira', in *Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos*, Brasília, ANPOCS (Ciências Sociais Hoje, 2), 1983; 'Por un Feminismo Afrolatinoamericano', *Revista Isis*, 9, 1988; 'Nanny: Pilar da Amefricanidade', *Revista Humanidades*, 17, Brasília, Editora da UNB, 1988; 'A Socio-Historic Study of South American Christianity: The Brazilian Case' ('First Pan-African Christian Churches Conference', International Theological Center, Atlanta, 17-23 juli 1988).

⁵ Magno, M.D., *América Ladina: Introdução a uma Abertura*, Rio de Janeiro, Colégio Freudiano, 1981. [M.D. Magno (1938-2025) en Betty Milan (geb. 1934) behoorden tot de vooraanstaande Lacaniaanse psychoanalytici in Brazilië.]

⁶ [De term "ladino" kent verschillende betekenissen: in Brazilië geboren slaven, en daarmee de Afro-Latijnse verknoping; een listig of doortrapt persoon; of de taal van de Sefardische Joden in de diaspora.]

⁷ Laplanche, Jean, en Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulário da Psicanálise*, Santos, Livraria Martin Fontes, 1970 [1967].

⁸ [Sinds Gonzalez' artikel zijn verschillende belangrijke studies op dit gebied verschenen, waaronder Yeda Pessoa de Castro, *Falares Africanos na Bahia: Um vocabulário Afro-Brasileiro*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2001; John M. Lipski, *A History of Afro-Hispanic Language: Five Centuries, Five Continents*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.]

⁹ Laplanche & Pontalis, *Vocabulário da Psicanálise*.

¹⁰ Gonzalez, 'Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira'. [Voor Engelse vertaling van dit artikel, zie Bruna Barros, Feva, Jess Oliveira en Luciana Reis (vert.), 'Racism and Sexism in Brazilian Culture', *Women's Studies Quarterly*, 49, pp. 371-94, 2021.]

¹¹ Bernal, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987. [Voor het invloedrijke *Black Athena*-debat, zie Daniel Orrells, Gurinder K. Bhabra en Tessa Roynon (reds.), *African Athena: New Agendas*, Oxford, Oxford University Press, 2011.]

¹² [Voorbeelden hiervan zijn de theologische, metafysische en positieve (wetenschappelijke) stadia bij de filosoof Auguste Comte (1798-1857), en de stadia van wildheid, barbarij en beschaving bij de antropoloog Lewis Henry Morgan (1818-1881).]

¹³ Leclerc, Gérard, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, Paris, Fayard, 1972.

¹⁴ Gonzalez, 'Nanny: Pilar da Amefricanidade'.

¹⁵ Chandler, Wayne B., 'The Moor: Light of Europe's Dark Age', in Ivan Van Sertima (red.), *African Presence in Early Europe*, New Brunswick, Transaction Books, 1987 [1985].

¹⁶ Gonzalez, 'Nanny: Pilar da Amefricanidade'.

¹⁷ Da Matta, Roberto, *Relativizando: Uma Introdução à Anthropologia*. Petrópolis, Vozes, 1984 [1981].

¹⁸ Gonzalez, 'Nanny: Pilar da Amefricanidade'.

¹⁹ Gonzalez, 'Por un Feminismo Afrolatinoamericano'.

²⁰ Rodney, Walter, *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington, Howard University Press, 1974 [1972].

²¹ Fanon, Frantz, *Os Condenados da Terra*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979 [1961]; *Pela Negra, Máscaras Brancas*, Salvador, Fator (Coleção Outra Gente), 1983 [1952].

²² [Haley, Alex, *Roots: The Saga of an American Family*, Garden City, Doubleday, 1976.]

²³ Gonzalez, 'A Socio-Historic Study of South American Christianity: The Brazilian Case'.

²⁴ [Gonzalez doelt hier wellicht op de hypothese van Afrikaanse aanwezigheid in het zogenoemde precolumbiaanse Amerika (zie hieronder). In ieder geval gaat de verwijzing naar de zogenoemde inheemse volkeren van het huidige AMERIKA. Sinds het begin van deze eeuw noemen deze volkeren het continent steeds vaker *Abya Yala*, wat in de taal van het Kuna-volk zoveel betekent als "rijpe aarde", "levende aarde" of "bloeiende aarde".]

²⁵ [Zie het gedeelte over de geografische grondslag van de wereldgeschiedenis in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, vol. 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2024 [1822-1831].]

²⁶ [Deze lijst bestaat uit academici die de zwart-Afrikaanse wortels van Egypte en andere antieke beschavingen hebben betoogd, en uit antiekoloniale politieke leiders die marxistisch geïnspireerd waren, met uitzondering van Abdias do Nascimento.]

²⁷ Asante, Molefi K., *Afrocentricity*, Trenton, Africa World Press, 1988 [1980].

²⁸ Larkin Nascimento, Elisa, *Pan-Africanismo na América do Sul: Emergência de uma Rebelião Negra*, Petrópolis, Vozes, 1981.

²⁹ Van Sertima, Ivan, *They Came before Columbus: The African Presence in Ancient America*, New York, Random House, 1976. [De hypothese van Afrikaanse aanwezigheid in het zogenoemde precolumbiaans Amerika is nog niet breed wetenschappelijk bevestigd.]

³⁰ Deze tekst is opgedragen aan Marie-Claude en Shawna, amefrikaanse zusters en kameraden, die mij sterk hebben aangemoedigd bij het uitwerken van het hier besproken idee. Tegelijkertijd is deze tekst een eerbetoon aan de geëerde Abdias do Nascimento.