AFROCENTRICIDADE

Uma abordagem epistemológica inovadora

Elisa Larkin Nascimento (org.)

SANKOFA 4

Matrizes Africanas da Cultura Brasileira



SELO NEGRO EDIÇÕES

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

A199

Afrocentricidade [recurso eletrônico] : uma abordagem epistemológica inovadora / Elisa Larkin Nascimento. - 1. ed. - São Paulo : Selo Negro, 2014. recurso digital : il. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira ; 4)

Formato: ePub

Requisitos do sistema: Adobe Digital Editions Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia

ISBN 978-85-8455-005-0 (recurso eletrônico)

1. Afrocentricidade. 2. Negros - Identidade étnica. 3. África - Civilização. 4. África - História. 5. Brasil - Civilização - Influências africanas. 6. Livros eletrônicos. I. Nascimento, Elisa Larkin. II. Série.

14-14972 CDD: 305.896

CDU: 316.347

13/08/2014 15/08/2014

Compre em lugar de fotocopiar.
Cada real que você dá por um livro recompensa seus autores
e os convida a produzir mais sobre o tema;
incentiva seus editores a encomendar, traduzir e publicar
outras obras sobre o assunto;

e paga aos livreiros por estocar e levar até você livros
para a sua informação e o seu entretenimento.
Cada real que você dá pela fotocópia não autorizada de um livro
financia um crime
e ajuda a matar a produção intelectual de seu país.

SANKOFA 4

Matrizes Africanas da Cultura Brasileira

AFROCENTRICIDADE

Uma abordagem epistemológica inovadora



Elisa Larkin Nascimento (org.)

SELO NEGRO EDIÇÕES

AFROCENTRICIDADE

uma abordagem epistemológica inovadora

Copyright © 2009 by autores

Direitos desta edição reservados por Summus Editorial

Editora executiva: **Soraia Bini Cury**

Assistentes editoriais: **Andressa Bezerra e Bibiana Leme**

Tradução dos capítulos 2, 3, 4, 5, 6, 11, 12, 13 e 14: **Carlos Alberto Medeiros**

Tradução dos capítulos 1, 7 e 15: **Elisa Larkin Nascimento**

Capa, projeto gráfico e diagramação: **Gabrielly Silva**

Selo Negro Edições

Departamento editorial

Rua Itapicuru, 613 – 7º andar
05006-000 – São Paulo – SP
Fone: (11) 3872-3322
Fax: (11) 3872-7476
http://www.selonegro.com.br
e-mail: selonegro@selonegro.com.br

Atendimento ao consumidor
Summus Editorial
Fone: (11) 3865-9890

Vendas por atacado
Fone: (11) 3873-8638
Fax: (11) 3873-7085
e-mail: vendas@summus.com.br
Versão digital criada pela Schäffer: www.studioschaffer.com

Dedicamos este volume à memória da psicanalista Neuza Santos Souza, *pioneira na abordagem da questão racial na psicologia brasileira; do poeta gaúcho* Oliveira Silveira, *baluarte da consciência negra no Brasil; e do professor doutor* Asa G. Hilliard III (Baffour Amankwatia II) *e seu trabalh a favor de uma educação capaz de favorecer o desenvolvimento pleno de todas as crianças, respeitando suas matrizes de identidade e herança civilizatória.*

Cheikh Anta Diop afirmava, com todo o rigor, que “raça” é uma construção fenotípica e sociocultural, não uma condição biomolecular. Ele dizia com frequência que é possível um sueco e um banto sul-africano serem geneticamente mais próximos entre si do que cada um deles a outras pessoas de sua própria raça. Mas, na África do Sul de 1980, o sueco seria um homem livre, enquanto o banto seria mais um integrante da maioria oprimida e violentada pelo apartheid. Diop dizia, também com referência à África do Sul de 1980, que os brancos costumam negar a realidade das raças ao mesmo tempo que tentam destruir uma raça. Geneticamente, não pode haver raças; a noção fenotípica e sociocultural de raça ainda define a maioria das relações humanas até hoje.

Charles S. Finch III

Agradecemos a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) a oportunidade de realizar este trabalho. A PUC-SP abrigou o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro) de 1981 até 1984, no conjunto de seus programas voltados a reflexão e ação comunitárias. A Uerj cedeu o espaço físico para a realização do curso Sankofa a partir de 1985 e, durante a gestão do reitor Hésio Cordeiro, criou o Programa de Estudos e Debates dos Povos Africanos e Afro-Americanos (Proafro), sob a direção do professor doutor José Flávio Pessoa de Barros, diretor do Centro de Ciências Sociais (CCS) da universidade. Inserimos o trabalho do Sankofa no Setor de Ensino do Proafro no período de 1993 a 1995.

Agradecemos, ainda, ao RioArte, que sob a direção de dois iluminados intelectuais de saudosa memória, o poeta Gerardo Mello Mourão e o crítico Tertuliano dos Passos, ofereceu apoio à realização do curso entre 1985 e 1990. Hélio Portocarrero, na qualidade de presidente do RioArte, manteve esse apoio durante a sua gestão.

Igualmente agradecemos aos professores Abdias Nascimento e Vanda Maria de Souza Ferreira, titulares da Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção

das Populações Afro-Brasileiras (Seafro). Além de apoiar a realização do curso Sankofa e de dois fóruns sobre a questão racial no ensino, em 1991 e 1993, a Seafro ensejou a condução de seminários e programas de capacitação de professores no interior do estado do Rio de Janeiro, em municípios como Campos, Cabo Frio, Três Rios e outros, como parte do projeto Sankofa.

Agradecemos, sobretudo, ao engajamento e à dedicação de nossos professores, que colaboraram com o projeto ao longo de vários anos. Além dos autores de textos incluídos neste volume, já participaram do corpo docente do Sankofa vários escritores e intelectuais da área artística como Djalma Corrêa, Estêvão Maya Maya, Eduardo de Oliveira, Maria de Lourdes Teodoro, Rogério Andrade Barbosa e Júlio Emílio. Nas ciências sociais, contamos com os professores Muniz Sodré, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, João Baptista Borges Pereira, Neuza Santos Souza, Adilson Pinto Monteiro, Rimes Soares e Eliane Santos de Souza.

Os convidados africanos muito contribuíram com sua participação, a começar por Kofi Awoonor, poeta, romancista, crítico literário e historiador, embaixador de Gana no Brasil no período de 1976 a 1986. Seu sucessor, Michael Hamenoo, também sankofou, ao lado dos colegas Francisco Romão de Oliveira e Silva e Ismael Diogo da Silva, de Angola. Este último era cônsul-geral de Angola no Rio de Janeiro quando participou do curso do Ipeafro; hoje é também embaixador da República de Angola no Brasil.

Quatro de nossos professores merecem menção especial, pois já se juntaram aos ancestrais. O professor e crítico Ironides Rodrigues, que proferiu aulas no Sankofa, trazia uma história de engajamento e reflexão desde 1944, quando lecionava nos cursos de alfabetização e cultura geral do Teatro Experimental do Negro (TEN). Lélia Gonzalez foi uma destacada pensadora e ativista amefricana – termo cunhado por ela para descrever os afrodescendentes em todas as Américas. A explicação e o desenvolvimento do conceito de amefricanidade constituem a base da produção teórica de Lélia, que era diretora do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio quando faleceu, em 1994. Perdemos ainda, no ano seguinte, a historiadora, escritora e militante do movimento negro Beatriz Nascimento, que fazia seu doutorado na Escola de

Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Francisco Romão de Oliveira e Silva participou do curso Sankofa no Rio de Janeiro na qualidade de embaixador da República de Angola no Brasil. Quando faleceu em Angola, no ano de 2004, exercia o cargo de vice-ministro das Relações Exteriores.

Agradeço à pesquisadora Marzia Milazzo, estagiária do Ipeafro vinda da Universidade de Califórnia, em Santa Bárbara, e das andanças do mundo, pelo apoio na revisão bibliográfica deste volume. Agradeço a ajuda de Carlos Henrique Bemfica na pesquisa bibliográfica e na revisão dos manuscritos da coleção Sankofa, bem como na atual fase dos trabalhos do Ipeafro. Léa Regina Dias da Silva merece reconhecimento pelo apoio ao Ipeafro nesses últimos anos. A Rosinê Cruz, Helena Rodrigues de Souza, Sílvia do Nascimento Roberto e Ambrosina Bittencourt agradeço o apoio doméstico que tornou possível o trabalho de coordenação do Ipeafro e de organização desta coleção. A Luiz Carlos Gá, nosso designer, companheiro e pilar do Ipeafro, um abraço de axé pela arte visual que ele apronta conosco. A Afonnso Drumond, feiticeiro da cultura e do viver, a gratidão por emprestar um pouco de sua magia aos nossos projetos.

O Ipeafro existe – e, portanto, também o curso Sankofa – graças à inspiração e ao esforço monumental de Abdias Nascimento, que ao longo da vida tanto criou e construiu para o avanço da causa afro-brasileira.

Elisa Larkin Nascimento
Rio de Janeiro, agosto de 2008



SUMÁRIO

Apresentação à nova edição
Carlos Moore

Introdução à nova edição
Elisa Larkin Nascimento

Apresentação
Muniz Sodré

Introdução
Elisa Larkin Nascimento

Nota básica para a leitura deste volume

Parte 1: Antecedentes

1. Abordagem afrocentrada, história e evolução
Charles S. Finch III e Elisa Larkin Nascimento

2. Cheikh Anta Diop confirmado
Charles S. Finch III

Parte 2: Postura epistemológica e fundamentos teóricos

3. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar
Molefi Kete Asante

4. A afrocentricidade como um novo paradigma
Ama Mazama

5. Teoria crítica *Africana*
Reiland Rabaka

6. Conexões da diáspora africana: uma resposta aos críticos da afrocentricidade
Mark Christian

7. A afrocentricidade e seus críticos
Charles S. Finch III

Parte 3: A abordagem afrocentrada no Brasil

8. O olhar afrocentrado: introdução a uma abordagem polêmica
Elisa Larkin Nascimento

9. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira
Abdias Nascimento

10. A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas
Vânia Maria da Silva Bonfim

Parte 4: Aplicações específicas

11. Mulheres Africanas nos Estados Unidos
Katherine Bankole

12. *Sakhu Sheti*: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado
Wade W. Nobles

13. O serviço social afrocentrado na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos
Mekada Graham

14. O rabequista e a festa: uma crítica africana à “educação multicultural” nos Estados Unidos
Asa G. Hilliard III

Parte 5: A disciplina

15. A função e o futuro dos estudos *Africana*: reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia
Maulana Karenga

Referências bibliográficas



APRESENTAÇÃO À NOVA EDIÇÃO

POR QUE AS MATRIZES AFRICANAS?

A reedição da coleção Sankofa acontece em um momento de singular importância para os estudos brasileiros sobre a África e as diásporas africanas. Hoje, os estudos africanos não atendem apenas a uma demanda exclusiva do movimento social negro, mas de toda a sociedade, e tornam-se indispensáveis para o conhecimento do mundo no qual vivemos e dos mundos que nos precederam. Fruto do ativismo de educadores negros e seus aliados, a Lei nº-10.639/2003 coloca a sociedade inteira diante da obrigatoriedade de assumir o legado africano como uma precondição essencial para desenvolver o conhecimento. Era precisamente isso – assumir essa precondição e atender a essa demanda – que se almejava com a produção da coleção Sankofa na década de 1980. Por que assumir o legado africano como precondição essencial do conhecimento? Os temas abordados nestes quatro volumes vêm nos mostrar: as histórias e as culturas africana e afro-brasileira dizem respeito não apenas aos descendentes africanos, mas à humanidade como um todo e ao Brasil como nação.

No primeiro volume, vamos conhecer por que a noção da África como berço único da humanidade, arcaica e moderna, é um dos dados que se impõem com força cada vez maior nos estudos interdisciplinares sobre os seres humanos e as redes sociais complexas que estes têm constituído ao longo de seus quase três milhões de anos de existência. Entenderemos por que é necessário conhecer a África para compreender a origem das primeiras civilizações e a formação do

mundo antigo e contemporâneo. Teremos uma introdução à saga de resistência dos povos africanos ao domínio colonial e ao sistema escravista mercantil, que implantou as nações modernas das Américas, e exploraremos as implicações dessa dinâmica nas relações entre Brasil e África. O segundo volume aborda aspectos básicos de como a matriz africana fundamenta a cultura brasileira e da importância da luta antirracista dos negros para a história brasileira, inclusive na área da educação. O terceiro volume mostra o papel fundamental da mulher negra e da religiosidade de origem africana na formação da cultura brasileira e nas perspectivas de sustentação do meio ambiente. No quarto volume, conheceremos uma das contribuições que os intelectuais africanos oferecem ao desenvolvimento do saber no mundo contemporâneo.

Este conjunto de obras aparece em um momento no qual já foi nitidamente desenhado o tipo de estruturas socioeconômicas planetárias que pretendem ditar as normas em todos os âmbitos, especialmente no da educação. O mundo globalizado que tomou forma a partir da queda do projeto comunista e do fim da Guerra Fria é um mundo hegemônico não somente do ponto de vista econômico e político, mas também (e sobretudo) do ponto de vista ideológico. Embora se apresente como um mundo anti-ideológico – aliás, como o mundo do fim das ideologias –, na realidade ele massifica e difunde globalmente uma cultura ideológica que se apresenta como inclusiva. Trata-se da imagem fracionada de uma diversidade rasa e fácil, transmitida nos pulsos eletrônicos dos meios de comunicação de massa, incapaz de remeter à riqueza e à profundidade das diferentes culturas e experiências históricas. O recente revisionismo da narrativa histórica sobre a África faz parte dessa visão hegemônica cujo impacto contribui para manter a subalternização e a dominação dos povos e descendentes africanos.

A coleção Sankofa realiza um trabalho no sentido contrário – o de reafirmar e aprofundar as bases históricas de uma narrativa cujos protagonistas são o próprio povo africano e sua produção intelectual e científica – e oferece referenciais para uma formação intelectual capaz de contemplar as verdadeiras dimensões de nossa diversidade, contribuindo assim para a elaboração do pensamento contemporâneo.

Carlos Moore
Salvador, 2008



INTRODUÇÃO À NOVA EDIÇÃO

Após treze anos, voltamos a editar a coleção Sankofa (desta vez em quatro volumes), no intuito de atender à demanda que aumentou bastante desde a primeira edição. Continuam escassos, se comparados à amplitude dessa demanda, os recursos disponíveis para subsidiar o ensino da história e da cultura afro-brasileiras, apesar de estar em vigor, há seis anos, a lei que o torna obrigatório.

Tal demanda não é apenas quantitativa, mas principalmente qualitativa. Precisamos de obras que abordem esses temas de um novo ponto de vista. Carecemos de pesquisas e reflexões construídas sobre novas bases epistemológicas. As informações reunidas nos volumes da coleção Sankofa atendem a essa demanda específica, e temos certeza de que serão de grande valor para uma população que está inserta em um mundo cada vez mais globalizado e procura fundamentar uma nova articulação de sua identidade. Refiro-me à população brasileira, e não apenas aos negros brasileiros. Para estes, porém, a recuperação de identidade ganha uma dimensão especial, pois a distorção, a escamoteação e a falta de referências sobre a história e a cultura africanas desembocam no desconhecimento de suas raízes, que são também as raízes do Brasil e dos países da diáspora.

A falta de conhecimento sobre suas origens contribui para que muitos afrodescendentes tenham baixa auto-estima, o que impede seu acesso pleno às oportunidades e mina sua capacidade de lutar por direitos. Essa situação levou o movimento social afro-brasileiro a exercer forte pressão política. Esse movimento, que vem se articulando desde a Convenção Nacional do Negro, realizada no Rio de Janeiro e em São Paulo nos anos de 1945 e 1946, quando

intelectuais e ativistas negros advogaram medidas afirmativas no contexto da Assembléia Constituinte de 1946, expandiu-se bastante nas décadas de 1970 e 1980. No final do século XX, com a terceira Conferência Mundial contra o Racismo, o movimento abriu nova brecha com a modificação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº-10.639, de 9 de janeiro de 2003), que tornou obrigatória a temática história e cultura afro-brasileiras[1].

A primeira edição desta coleção marcou um momento rico nesse processo, pois foi publicada pela Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-brasileiras (Seafro), único órgão executivo estadual de primeiro escalão voltado para a articulação e implementação de políticas públicas de combate ao racismo.[2] O projeto Sankofa incluía a distribuição dos livros às bibliotecas públicas e às redes de ensino municipais e estadual do Rio de Janeiro, bem como a realização de fóruns e atividades de preparação de educadores para o ensino da história e da cultura afro-brasileiras. Essas iniciativas aconteceram uma década antes da promulgação da Lei nº-10.639, de 2003. Essa primeira versão da coleção Sankofa, em dois volumes, reunia os textos de apoio para o curso Sankofa, ministrado pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros (Ipeafro) no período de 1983 a 1995[3], bem como o resultado dos dois fóruns que o Ipeafro realizou em conjunto com a Seafro, nos anos de 1991 e 1993. A segunda edição da coleção teve três volumes e trouxe novos ensaios[4].

A presente coleção baseia-se nesses três livros, atualizados e com novos conteúdos, e agrega um quarto, a presente antologia sobre afrocentricidade. O primeiro volume, *A matriz africana no mundo*, introduz o leitor à história e às civilizações africanas da antiguidade e ao legado do grande cientista senegalês Cheikh Anta Diop. Oferece também uma introdução à história da resistência pan-africana e às relações do Brasil com a África. O segundo volume, *Cultura em movimento – Matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*, focaliza a matriz africana no Brasil, o movimento social afro-brasileiro e a questão prioritária deste: a educação. Aborda a Lei nº-10.639/2003, que modificou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, e traz informações atualizadas sobre esses temas, inclusive referentes ao Fórum Memória Viva que o Ipeafro realizou em 2007. O terceiro volume, *Guerreiras de natureza – Mulher negra*,

religiosidade e ambiente, com apresentação de Mãe Beata de Yemonjá, fala sobre a mulher negra, o culto aos orixás e a preservação da natureza, abordando inclusive a ação jurídica contra a intolerância religiosa. A coleção ganha agora este, o seu quarto volume, uma antologia de ensaios sobre a afrocentricidade. Assim introduzimos ao público brasileiro esta proposta epistemológica que o professor Molefi K. Asante articulou a partir dos referenciais da tradição e do saber africanos e diaspóricos.

Com esta nova coleção, buscamos ampliar e atualizar a proposta do projeto Sankofa, trazendo para conhecimento do público brasileiro uma inovação teórica capaz de subsidiar o desenvolvimento de novos rumos e novas expressões do pensamento crítico afro-brasileiro. Temos certeza de que o momento é certo, pois tanto a formação de pesquisadores e pensadores afrodescendentes como a obrigatoriedade do ensino de sua história e cultura apontam para uma nova efervescência da produção acadêmica nessa área.

Elisa Larkin Nascimento
Rio de Janeiro, 2008

NOTAS

1 | Ministério da Educação (MEC)/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad). Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno. *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. (Parecer CNE/CP 003/2004). In: MEC/Secad. *Orientações e ações para a educação das relações étnico-raciais*. Brasília: MEC/Secad, 2006, p. 229-57. Também disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/orientacoes_etnicoraciais.pdf>.

2 | Leonel de Moura Brizola, então governador do Rio de Janeiro, criou a Seafro em 1991. Em 1995, o sucessor de Brizola a extinguiu. Vale lembrar que os conselhos estaduais e municipais de defesa dos direitos dos negros são órgãos consultivos.

3 | Alguns desses textos, mais tarde, desdobraram-se em livros: Lopes (2003), Lopes (2006), Nascimento, A. (2002c), Nascimento, E. (2003b).

4 | O Conselho Editorial da Uerj aprovou a coleção de três volumes, mas a EdUerj publicou somente o primeiro (Nascimento, E., 1996).



APRESENTAÇÃO

Independentemente das posições contrárias ou favoráveis a muitas das posições manifestadas ao longo dos textos da série Sankofa, este quarto volume vem ratificar as suposições no sentido de que as publicações e os debates sobre a vitalidade das formas culturais de matriz africana, a radicalidade da presença negra no mundo, estão destinados a marcar a *noosfera* do terceiro milênio. Na verdade, não se trata apenas de dispersas modalizações culturais, mas da incidência continuada de uma linhagem civilizatória que, mesmo considerando-se a existente diversidade de "Áfricas", permite aventar a hipótese de um paradigma cognitivo que precede a Antiguidade grega.

O que hoje se torna cada vez mais claro é que, depois que o Renascimento e a Reforma operaram a homogeneização espacial do mundo de acordo com o ideário da modernidade europeia, a ideia de civilização espraiou-se progressivamente como se fosse o produto natural de uma essência ocidental, logo marcada pela cor branca. Uma espécie de "Ocidente absoluto" para a consciência hegemônica. A naturalização do que era de fato um construto cultural foi impulsionada – além de, claro, pela força das armas – por uma tradição filosófica baseada na teologia dogmática, na tecnologia científica e na ideologia política. Hoje bem se sabe que a antiga filosofia helênica não era tolhida por nada disso em sua livre especulação sobre a natureza e a cultura, nem acreditava que o conhecimento tivesse nascido com os gregos. Uma longa tradição de pesquisa realça o lugar singular da África na história humana, culminando com a obra pioneira de Cheikh Anta Diop e o posterior conceito de afrocentricidade. A recorrência dessa abordagem é o índice forte da luta por

novas representações culturais do desenvolvimento civilizatório. Creio ser esse o projeto teórico de Sankofa.

Muniz Sodré
Rio de Janeiro, 2008



INTRODUÇÃO

Corpos e conhecimentos

Vivemos atualmente, no Brasil, um momento rico na discussão das relações raciais, aquecida pela polêmica em torno das políticas de inclusão racial nas universidades. O *Manifesto em favor da justiça e constitucionalidade das cotas* (Carvalho *et al*., 2008), assinado por mais de quatro mil pessoas, apresenta um sucinto resumo desse debate. Revela como os argumentos pretensamente científicos – falaciosos, porém sedutores – promovidos por poderosos setores da imprensa nacional contrários às ações afirmativas se baseiam em raciocínios tendenciosos e em alegações enganosas de um suposto racismo às avessas. No empenho de influenciar a opinião pública, os autores desses argumentos manipulam o sentimento de rejeição ao racismo tão caro aos brasileiros de boa fé. Um dos argumentos desvia as atenções para uma falsa polêmica quando alega que as políticas de inclusão dispensam ou menosprezam a melhoria da qualidade do ensino público fundamental e médio. Ao contrário, os defensores das políticas de cotas são os primeiros a insistir na necessidade de investir na melhoria da escola pública e na capacitação de professores como importante política afirmativa de inclusão.

A melhor perspectiva que nos oferecem as políticas de inclusão é o ganho da diversidade, que beneficia a todos: enriquece a convivência e abre novas janelas de percepção, sensibilidade e subjetividade no âmbito universitário. Formar novos protagonistas do discurso acadêmico significa desafiar o monopólio do

poder de delimitação dos campos de conhecimento exercitado desde sempre por uma elite minoritária. Assim abrem-se perspectivas de inovação e criatividade.

A confluência das políticas afirmativas com os novos contornos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional cimenta essa perspectiva com a obrigatoriedade do ensino das relações étnico-raciais e da história e cultura indígenas, africanas e afro-brasileiras. A capacitação de professores exige do ensino superior o compromisso de desenvolver o conhecimento dessas matrizes formadoras de nossa nação. Para isso, não basta a tradicional objetividade do olhar "de fora" que analisa a experiência vital dos povos à luz de paradigmas ocidentais.

A matriz africana da diáspora oferece referenciais para a articulação de outros paradigmas. Um deles é o ideograma Sankofa, que ensina o conhecimento do passado como pedra fundamental da construção do futuro. A pedra africana, como também a indígena, está faltando no tripé sobre o qual tentamos construir a identidade brasileira. Intelectuais negros e índios haverão de garimpar e lapidar essas pedras. Tornando-se protagonistas da produção do conhecimento, os povos discriminados, antes objeto de um conhecimento elaborado a seu respeito por quem se julgava exclusivo dono do saber científico, poderão desenvolver novos referenciais teóricos e empíricos. Ao fazê-lo, estarão injetando cada vez mais vigor e força à academia.

Ao mesmo tempo que a discussão das políticas de inclusão se amplia e ganha profundidade, crescem o reconhecimento e a divulgação da produção e do pensamento próprio de intelectuais africanos e afrodescendentes sobre o tema. O presente volume tem como objetivo introduzir ao público brasileiro uma vertente atual e atuante dessa produção. Trata-se da abordagem epistemológica que fundamentou a criação de um novo campo de conhecimento na academia dos Estados Unidos, os estudos *Africana*. Fruto das lutas por políticas de inclusão protagonizadas por intelectuais ativistas afrodescendentes a partir da década de 1960, esse campo de conhecimento surgiu da crítica aos tradicionais estudos africanos dominados por intelectuais brancos que focalizavam os negros e africanos como objeto de análise. A crítica revelava que, em muitos casos,

passava por conhecimento científico a simples difusão de noções preconceituosas oriundas do discurso da dominação colonial.

O termo “estudos *Africana*” usa a forma plural em latim para indicar dois aspectos de sua polivalência: a múltipla abrangência do campo, que estuda os povos africanos e afrodescendentes em todo o mundo, e a sua metodologia multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar. Com essa orientação plural, a disciplina explora as histórias, as instituições, os movimentos políticos e culturais, as economias, as culturas, a criatividade e as identidades dos africanos e da diáspora em suas expressões históricas, econômicas, políticas, artísticas, literárias, teóricas e epistemológicas. A pluralidade do conceito se reflete também na acepção da palavra “africano”. No âmbito dos estudos *Africana* e da afrocentricidade, o termo “africano” se refere aos afrodescendentes e a seu legado cultural no continente e na diáspora em qualquer parte do mundo.

A afrocentricidade é uma proposta teórica do professor Molefi Kete Asante (1980), idealizador e diretor do primeiro programa de doutorado de Estudos *Africana*, criado na Universidade Temple, em Filadélfia, no final da década de 1980. Como referência teórica explicitada na qualidade de paradigma, a afrocentricidade vem sendo elaborada em grande parte por estudiosos oriundos da diáspora de fala inglesa. Mas, como linha de pesquisa e reflexão, dá continuidade a uma longa tradição que costumo chamar de abordagem afrocentrada, desenvolvida desde o século XIX por autores que não lhe atribuíam esse nome. A obra de maior fôlego e consistência nessa linha é a do cientista e intelectual senegalês Cheikh Anta Diop[1]. Embora sua obra constitua referência básica da afrocentricidade, Diop não trabalhava com esse conceito. A proposta, como orientação epistemológica explícita, foi idealizada por Molefi K. Asante no seu livro *Afrocentricity: the theory of social change* [Afrocentricidade: a teoria de mudança social] (1980) e passou a ser amplamente divulgada e desenvolvida após a morte de Diop, em 1986.

Frequentes notícias dão conta da consistente comprovação das teses de Diop por novas pesquisas em vários campos científicos. Apesar disso, e embora seus autores trabalhem sempre com o conceito de raça como construção social e histórica, ainda testemunhamos afirmações de que o pensamento afrocentrado se

basearia em critérios biológicos de raça ou em supostas noções de transmissão genética da cultura.

Na presente antologia, reunimos textos escritos por estudiosos e ativistas na linha da afrocentricidade. O leitor poderá verificar ou não a presença do alegado conceito biológico de raça. O que o leitor encontrará, com certeza, são reflexões sobre a teoria do conhecimento em relação ao tema em consideração. A principal indagação da afrocentricidade é se os padrões construídos pelo Ocidente constituem crenças ou conhecimento a respeito de povos e culturas africanos e diaspóricos, de sua filosofia e experiência de vida. A crítica afrocentrada verifica que, em grande parte, o Ocidente postula como conhecimento um conjunto de crenças que sofrem distorções oriundas do etnocentrismo ocidental. O pensamento afrocêntrico investiga e propõe novas formas de articular o estudo, a pesquisa e o conhecimento nesse campo.

Um primeiro e básico postulado da afrocentricidade é a pluralidade. Ela não se arroga, como fez o eurocentrismo, à condição de forma exclusiva de pensar, imposta de forma obrigatória sobre todas as experiências e todos os *epistemes*. Ao enfatizar a primazia do lugar, a teoria afrocêntrica admite e exalta a possibilidade do diálogo entre conhecimentos construídos com base em diversas perspectivas, em boa fé e com respeito mútuo, sem pretensão à hegemonia.

Na primeira parte do livro, o texto assinado por mim e por Charles S. Finch III situa a abordagem afrocentrada num contexto histórico e analítico mais amplo, introduzindo o leitor aos autores que antecedem a afrocentricidade e são seus referenciais. Em seguida, o professor Finch nos introduz à vida e à obra de Cheikh Anta Diop. Na segunda parte, apresentamos a afrocentricidade e seus fundamentos teóricos. Molefi K. Asante, o criador do conceito, abre com reflexões básicas sobre sua proposta. Ama Mazama aborda a afrocentricidade como paradigma. Reiland Rabaka a situa como teoria crítica. Mark Christian aborda suas conexões transatlânticas com referência ao discurso pós-moderno sobre o “Atlântico Negro”. Finalmente, Charles S. Finch III traz reflexões próprias e avalia o discurso dos críticos da afrocentricidade.

Na terceira parte, focalizamos a abordagem afrocentrada no Brasil. Em meu ensaio, ofereço algumas reflexões sobre sua trajetória e convido o leitor a

apreciar o texto básico “O quilombismo”, de Abdias Nascimento. Escrito originalmente em 1980, mesmo ano em que Molefi K. Asante lançou sua *Afrocentricidade*, a proposta do quilombismo foi incluída em duas antologias que reúnem obras de referência da produção intelectual do mundo africano (Asante e Asante, 1990; Abarry e Asante, 1996). O trabalho de Vânia Bonfim representa a abordagem pioneira, por uma mulher negra brasileira, da questão de raça e gênero no Brasil mediante a perspectiva diopiana.

Na quarta parte do livro, reunimos trabalhos sobre temas específicos. Katherine Bankole trata do que é ser mulher africana, na mesma acepção polidimensional dos estudos *Africana*, focalizando a experiência dos Estados Unidos. Wade Nobles, destacado psicólogo afro-norte-americano, fala da subjetividade e referencia sua breve experiência do Brasil como ponto de partida e reflexão. Mekada Graham estuda a utilidade de uma perspectiva afrocentrada na assistência social. E Asa G. Hilliard III traz uma crítica afrocentrada à educação multicultural.

Finalmente, a quinta parte do livro aborda a missão e as perspectivas para o futuro do campo dos estudos *Africana* num ensaio de Maulana Karenga, destacado pensador, um de seus fundadores e autor de obras de referência sobre o tema (Karenga, 1982; 1993; Asante e Karenga, 2006). Assim, fechamos o volume contextualizando a perspectiva teórica e epistemológica da afrocentricidade em sua arena prática, a de produção do conhecimento.

A versão dos textos escritos originalmente em inglês é do muito competente intelectual afro-brasileiro Carlos Alberto Medeiros, com exceção dos capítulos 1, 7 e 15, traduzidos por mim, que revisei todos os capítulos. Os trechos transcritos de originais em outras línguas foram traduzidos pelo autor do texto e vertidos do inglês ao português pelo respectivo tradutor, exceto quando indicado o contrário.

Com este volume esperamos contribuir para o desenvolvimento da produção de conhecimento sobre os povos africanos e convocar os intelectuais e estudiosos a se debruçarem conosco sobre a articulação desse *episteme* e a delimitação do respectivo campo de conhecimento.

Elisa Larkin Nascimento
Rio de Janeiro, 2008

NOTA

1 | O conteúdo da obra de Cheikh Anta Diop é apresentado no primeiro volume da coleção Sankofa: *A matriz africana no mundo* (Nascimento, E., 2008).



NOTA BÁSICA PARA A LEITURA DESTE VOLUME

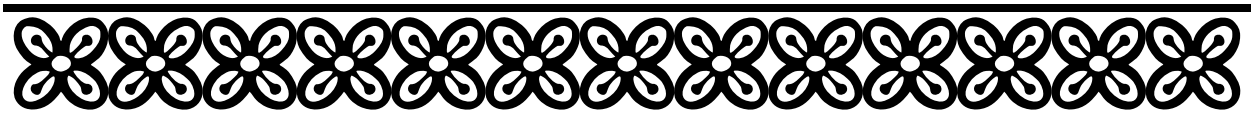
O termo *Africana* aqui não significa o feminino de “africano”. Derivado do plural em latim, refere-se a tudo aquilo que diz respeito ao conjunto formado pela África e sua diáspora.

O uso da forma plural em latim, *Africana*, indica dois aspectos de polivalência: refere-se aos povos afrodescendentes em todo o mundo e à metodologia multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar dos estudos nesse campo.

Neste livro, sempre que a palavra *Africana* aparecer grafada com maiúscula e em itálico, terá essa acepção.

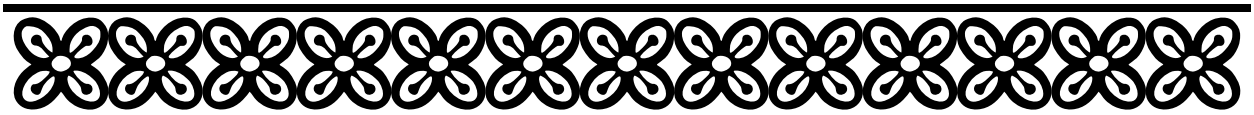
A pluralidade do conceito se reflete também na acepção da palavra “africano”, que se refere aos afrodescendentes e a seu legado cultural no continente e na diáspora em qualquer parte do mundo. Neste livro, o termo “africano” tem esse sentido.

PARTE 1



ANTECEDENTES

1



A ABORDAGEM AFROCENTRADA NO BRASIL[a]

Charles S. Finch III
Elisa Larkin Nascimento

Introdução e conceituação

Talvez um paradigma afrocentrado de pensamento nem surgisse se a Europa e os Estados Unidos não resolvessem se apropriar, com exclusividade, da prerrogativa de escrever a história de todo o resto do mundo. A partir do século das luzes, os estudiosos e intelectuais europeus presumiam rotineiramente que eram mais qualificados para determinar a "verdadeira" história dos povos antigos e indígenas que esses próprios povos. Além disso, a *intelligentsia* europeia – como um exército vencedor, tomando posse do pensamento do mundo – presumia, também rotineiramente, que a Europa moderna era a mais alta, a melhor e a mais avançada de todas as culturas humanas já produzidas. Assim, investiu duzentos anos de poder intelectual no rearranjo da consciência histórica do mundo de acordo com sua própria imagem. O empreendimento teve grande sucesso, dado o reforço que lhe garantiram o aparato bélico, o poder econômico e as estruturas jurídicas e educacionais do colonialismo.

O conceito de afrocentricidade foi cunhado e elaborado por Molefi Asante (1980) e desenvolvido como paradigma de trabalho acadêmico no final do século XX. Mas, antes disso, a abordagem afrocentrada mais ampla já possuía um extenso pedigree na qualidade de modo de pensamento e orientação para a investigação. Cumpre observar, por exemplo, que uma importante crítica ao *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1967[1854]), tratado racista de

Arthur de Gobineau, foi elaborada por Anténor Firmin, destacado intelectual haitiano, na obra *Da igualdade das raças humanas: antropologia positiva* (1967[1885])[1]. A tradição de pensamento afrocentrado desenvolvida no contexto intelectual do Ocidente consiste, com efeito, num ato de resistência. Ligada intimamente ao pan-africanismo, ela se constitui na tessitura das ligações entre continente e diáspora ao protagonizar essa resistência. Assim, um ponto de partida simbólico para iniciar uma apreciação dessa tradição pode ser a cerimônia de *voudou* conduzida na localidade de Bwa Kayiman, no dia 14 de agosto de 1791, por Boukman Dutty, Cécile Fatiman, uma *manbo* (mãe-de-santo) do *voudou* e duzentos fiéis. Esse evento desembocou na insurreição de cinquenta mil pessoas, que tomaram a região de Plaine du Nord e acionaram a rede de resistência que deflagrou uma revolta geral em toda a ilha. Bellegarde-Smith (2004, p. 59-62) sublinha a participação de mulheres e homens nessa tradição de resistência plantada no terreno subjetivo da religiosidade[2].

E essa não foi a primeira insurreição importante, pois teve antecedentes no Haiti, em todo o Caribe e nas Américas. O momento da cerimônia de *voudou* se destaca por seu valor simbólico: exemplifica a presença da matriz africana de filosofia religiosa inspirando a luta contra a dominação colonial eurocentista. O exemplo se repete nos quilombos, nos *cumbes*, nos *palenques* e nos *maroons* de toda a região (Price, 1996; Nascimento, E., 1981; 2008b). A revolta de Boukman Dutty, por exemplo, ligava-se diretamente a outra anterior, liderado por François Makandal em 1757; e essa, por sua vez, inspirava-se em antecedentes de 1691 e 1697. Makandal, nascido na África, era muçulmano, filho de rei e profundo conhecedor de plantas medicinais – conhecimento que foi de central e duradoura importância na revolução. Para o historiador Dantès Bellegarde (1953, p. 30), os escravos tinham nesse fato e no culto dos *voudons* “um fermento particularmente forte para exaltar suas energias, já que o *voudou* – formado de diversos cultos importados da África – tornara-se menos uma religião que um movimento político, uma espécie de ‘carbonarismo negro’ cujos objetivos eram a eliminação do domínio branco e a libertação dos negros”.

O exemplo também situa o pensamento afrocentrado no contexto da época, dominado por um fato histórico que marcou o século XIX do início ao fim: a

vitória da revolução haitiana, liderada por Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe e Toussaint Louverture, contra as forças coloniais de Napoleão Bonaparte. A nação haitiana possuía vários intelectuais de envergadura. Ainda no início do século, Pompée-Valentin, baron de Vastey (1814) articulava uma crítica ao colonialismo europeu, e a preocupação dos intelectuais haitianos com a necessidade de manter a independência antecipava a discussão da questão do neocolonialismo que mais tarde ocuparia a intelectualidade do caribe (Dash, s/d). Obras como as de Louis-Joseph Janvier (*A igualdade das raças*, 1884) e Hannibal Price (*Sobre a reabilitação da raça negra pela República do Haiti*, 1900) questionavam as teses racistas da época. O já mencionado autor Anténor Firmin (1885) se destaca com uma obra extensa em que critica as bases da antropologia da época e articula sua visão da disciplina abrangente que a antropologia poderia vir a ser. De acordo com Carolyn Fluehr-Lobban (2000, p. 449):

> Ele desafiou praticamente cada mito racial existente e construiu um fundamento para a compreensão da variação humana como adaptação ao clima e ao ambiente. Contrário às doutrinas poligenistas da infertilidade dos cruzamentos inter-raciais, Firmin exaltou o valor da miscigenação racial, sobretudo nas populações híbridas vigorosas do Novo Mundo. Desenvolveu uma visão crítica das classificações raciais e da noção de raça que antecipou as da construção social de raça, muito posteriores. Articulou as ideias iniciais do pan-africanismo, bem como uma estrutura analítica para o que viriam a ser os estudos pós-coloniais.

Ou seja, praticamente meio século antes de Gilberto Freyre, Firmin já rechaçava o preceito, tido como científico e no auge de sua vigência, segundo o qual a mistura racial implicava a degenerescência da população.

Nesse exemplo do Haiti, podemos observar duas vertentes da afrocentricidade – além da característica fundamental de ser ligada à luta. Uma delas se constitui na visão epistemológica subjacente à resistência: a matriz da filosofia religiosa e as tradições ancestrais. A outra se constrói na produção acadêmica escrita e publicada, expressa na língua e no discurso ocidental. Essas duas vertentes coexistem e correspondem simbolicamente a duas dimensões da afrocentricidade. Por um lado, temos um pensamento afrocentrado expresso em sua língua original ou em uma linguagem própria, em torno de referências da

tradição ancestral africana; por outro, temos uma produção acadêmica de autores que dominam e utilizam as ferramentas da academia ocidental para se engajar em análises próprias e originais, porém ideologicamente imprevisíveis. A ambiguidade pode prevalecer nessa última produção, por exemplo em obras como a do já mencionado baron de Vastey (1814), cuja crítica ao colonialismo é incompleta, admitindo posturas francamente influenciadas pelo discurso eurocentrista. Esse paradoxo reflete uma condição histórica intrínseca. À medida que os intelectuais afrodescendentes formados na academia ocidental se afastam de suas matrizes culturais de origem, podem assumir um discurso eurocentrista com relação a elas. Podem articular ideias originais e contribuir com grandes obras, mas a hegemonia ideológica lhes impõe a falta de um ponto de equilíbrio, de um centro.

Metáfora desse paradoxo é a própria condição histórica da revolução haitiana, cujo exemplo aterrorizava os poderes coloniais do século XIX. Como nação, sua vocação revolucionária se potencializava. O Haiti oferecia abrigo, apoio e reforço militar às forças independentistas de Simón Bolívar e de outros líderes americanos. Por outro lado, era obrigado a conviver na arena internacional, tentando manobrar sua sobrevivência nas estruturas globais de poder, o que exigia fazer concessões (Bellegarde-Smith, 2004, p. 66-78). Ao mesmo tempo, os poderosos do Ocidente construíam um discurso de desvalorização da revolução haitiana, segundo o qual aquela não seria uma revolução, mas apenas uma “agitação”, ou os “problemas de Santo Domingo”, ou no máximo uma rebelião. Reduziam-na sempre a um “não-evento”, como observa Magloire-Danton (2005, p. 150):

> […] a supressão do impacto da revolução haitiana na memória histórica foi acompanhada pela proliferação de reportagens negativas na imprensa ocidental. Relatos depreciativos de observadores, viajantes, escritores e diplomatas europeus e norte-americanos do século XIX retratavam a república negra como terra do despotismo e da “selvageria”, e o faziam de forma injusta e francamente racista; a selvageria dessa terra seria o produto, eles afirmavam incessantemente, do auto-governo negro. Esses relatos tanto ecoavam como pareciam corroborar o discurso da antropologia do século XIX, com sua abordagem racializante e classificatória das sociedades humanas, bem como com a suposição de que as populações negras fossem inerentemente inferiores e precisassem da tutela do branco.

Tomamos o exemplo do Haiti como metáfora da produção intelectual afrocentrada em todo o mundo além dos Estados Unidos, pois as limitações deste pequeno ensaio não nos permitem citar todos os trabalhos de forma mais representativa. Até hoje, em todo o mundo, a produção intelectual nos termos acadêmicos do Ocidente sofre perenemente dessa pressão do meio observada por Magloire-Danton[3]. Mas a abordagem afrocentrada vem evoluindo sempre no sentido de incorporar progressivamente, além das obras elaboradas na tradição ocidental, a ética e a filosofia ancestrais e a produção de conhecimento por africanos no seu próprio contexto de vida, antes e/ou independentemente do domínio colonial e escravista mercantil. Durante milênios, as civilizações clássicas africanas estiveram entre os principais elaboradores do conhecimento humano. Uma missão da abordagem afrocentrada recente é desvelar e estudar essa produção, negada e escamoteada por um Ocidente que se autodenominou o único dono da ciência[4]. Outra missão é levantar, estudar e articular as bases teóricas e epistemológicas das expressões atuais da matriz africana de conhecimento, como a filosofia religiosa tradicional.[5] A característica principal e o foco central dessas duas missões é a agência[6] dos africanos na própria narrativa.

Primeiros passos

O pensamento afrocêntrico inclui, assim, os tratados e depoimentos elaborados desde o século XVIII por africanos submetidos ao holocausto da escravatura mercantil europeia. Em 1773, por exemplo, africanos escravizados nas colônias inglesas dos Estados Unidos pleitearam, mediante petição à justiça, o retorno à África após sua manumissão. Ao mesmo tempo, na Europa, africanos antiescravistas como Oloudah Equiano (Gustavus Vassa) (2004) e Ottobah Cugoano (1999[1787]) discursavam e publicavam obras abolicionistas com propostas mais avançadas que as dos brancos liberais. Além de pleitear melhor tratamento aos escravizados, exigiam a libertação e a indenização do africano pelos danos sofridos.

Africanos escravizados nas Américas viviam em condições que lhes impossibilitavam escrever e publicar grande número de obras. Aprender a ler e a escrever era um ato subversivo, proibido por lei. Mesmo assim, produziram uma literatura tão rica quanto é escassa e pouco conhecida. No ano de 1761, por exemplo, uma criança de cerca de 7 anos foi sequestrada em sua terra, hoje Senegal, e levada aos Estados Unidos num tumbeiro de nome *Phillis*. A família Wheatley, de Boston, comprou a menina e rebatizou-a com o nome do navio. Constatando seu talento extraordinário, deram-lhe uma educação clássica ocidental e ela se tornou escritora, embora continuasse escravizada. A poesia de Phillis Wheatley impressionou vários intelectuais, como Voltaire, Benjamin Franklin e George Washington, mas nenhuma editora norte-americana quis publicá-la por não acreditar que uma mulher negra e escrava fosse capaz de escrever poesia. Wheatley foi examinada no tribunal de justiça por um painel de autoridades que incluía, entre outros notáveis, o governador Thomas Hutchinson e o primeiro signatário da Declaração de Independência, John Hancock. A comissão decidiu pela veracidade de sua autoria, mas, mesmo assim, as editoras não se convenceram. Somente fora dos Estados Unidos seu livro *Poemas sobre vários temas, religiosos e morais* (1773) encontrou uma editora: foi publicado em Londres no mesmo ano em que ela conseguiu se libertar da escravidão, com apenas 19 anos, passando a trabalhar como doméstica livre. Phillis Wheatley morreu indigente em 1784, aos 31 anos. Casada com um afro-americano livre, era mãe de três filhos, dois dos quais viu morrer; o terceiro morreu com ela no parto (Robinson, 1999b; Gates, 2003).

Jupiter Hammon, autor do primeiro poema publicado por um afrodescendente nos Estados Unidos, nasceu escravo em 1711. Aos 75 anos, proferiu seu “Discurso aos negros do Estado de Nova York” na Sociedade Africana de Nova York; em edição póstuma, o texto passou a ser uma referência para o movimento abolicionista (Hammon, 1806; Robinson, 1999a). Um dos poemas de Hammon foi sua mensagem à “poetisa etíope” Phillis Wheatley, publicado em 1778[7].

No Brasil há registros de várias vozes, entre eles a “Carta da escrava Esperança Garcia do Piauí, escrita por ela mesma” (Ferreira, 2008), encontrada

no Arquivo Público do Piauí. Trata-se de um texto pequeno escrito em forte e comovente estilo próprio. A autora é eloquente em sua denúncia, “ousando” dirigir-se diretamente ao Governador da Capitania do Piauí para apresentar suas queixas contra o administrador das fazendas reais. O manuscrito de Esperança Garcia faz desmoronar os estereótipos acerca da submissão supostamente “natural” dos negros, propagados pelo discurso colonial e pela história oficiosa, além de lançar por terra o falso mito da convivência pacífica ou da “democracia racial” que caracterizaria o cativeiro africano no Brasil (Ferreira, 2008, p. 97).

Outra voz é a da escritora, educadora e compositora Maria Firmina dos Reis, nascida no Maranhão em 1825. Maria Firmina, em sua literatura, dava um “tratamento absolutamente inovador ao tema da escravidão no contexto do patriarcado brasileiro” (Duarte, 2004, p. 286). Além de escrever poesia, ficção e crônicas, fundou a primeira escola mista e gratuita do Estado e compôs um hino para a abolição da escravatura.

No século XIX, a urgência da causa da abolição da escravatura ocupava a intelectualidade negra. O caso de Cuba merece menção nesse contexto, porque a questão racial permeou seu processo de independência de forma direta porém ambígua. Na Guerra dos Dez Anos (1868-1878), deflagrada por um ato de manumissão e dirigida pelo general afro-cubano Antonio Maceo, os negros lutaram por sua libertação, e a força guerrilheira negra dos mambí deu impulso à resistência. Um acordo de paz com a Espanha deixou sem solução o problema fundamental da população negra majoritária que acabara de lograr abolir a escravatura pelas armas; esse problema era o racismo e a discriminação racial. Ademais, Cuba seguia sendo uma colônia. O general e político negro Antonio Maceo, ao lado do poeta José Martí, continuou a lutar pela independência. No imaginário nacional, a figura de José Martí é ligada intimamente à causa da igualdade racial. Entretanto, ao contrário de Maceo, Martí sempre exibiu extraordinária ambiguidade quanto à questão racial. Nunca mencionou explicitamente o racismo como conceito em seus escritos e discursos, nem fez uso da frase “igualdade racial”, limitando-se a expressar noções vagas de rejeição ao conflito racial em si, quase equiparando negros e brancos como possíveis racistas e construindo cuidadosamente um apelo à luta sem o risco de

assustar os brancos da elite nacional (Guerra, 2005, p. 28-9). Assim, praticamente desautorizou os intelectuais negros a ele ligados que clamavam pela igualdade racial, como Rafael Serra y Montalvo e Juan Gualberto Gómez. Esse último, advogado que atuava contra a segregação racial, fundou a Diretoria das Sociedades de Cor em Cuba e dirigiu jornais em defesa da comunidade negra. Um desses jornais, *La Fraternidad*, era o órgão da Liga Antilhana, centro de cultura e educação para cubanos e porto-riquenhos negros em Nova York. Rafael Serra y Montalvo, fundador da Liga Antilhana, foi um dos intelectuais mais influentes que atuaram com Martí na luta independentista.

A morte prematura, em combate, de Martí e Antonio Maceo privou o movimento independentista cubano de seus dois mais respeitados e influentes líderes políticos, preparando o terreno para que a liderança dessa luta passasse às mãos dos setores conservadores, abertamente racistas e ligados ao emergente imperialismo norte-americano. Assim, a independência de Cuba, assegurada em 1902, se fez à custa da exclusão da população afro-cubana majoritária. Os líderes negros da insurgência independentista foram excluídas da gestão e dos assuntos da nova república; e a população negra, submetida a vexames racistas. A desilusão dos afro-cubanos conduziu à criação, em 1908, do primeiro partido político negro das Américas, o Partido Independente de Cor (PIC), fundado pelos líderes Evaristo Estenoz e Pedro Ivonnet. Em 1912, esses líderes, entre outros ativistas e intelectuais negros também herdeiros dos mambí, lançaram-se a uma insurreição aberta contra a elite dirigente, que proscrevera seu partido. A repressão dessa insurreição deu lugar ao chamado “genocídio negro”: mais de seis mil afro-cubanos, homens e mulheres, foram assassinados em toda a ilha, com o apoio e a complacência de tropas dos Estados Unidos (Linares, 1950; Helg, 1995). Esse desfecho da luta independentista de Cuba é emblemático do rumo que a tão celebrada “cordialidade latina” vem imprimindo à questão racial na América do Sul e no Caribe.

O pensamento pan-africano começa a se esboçar na diáspora, notadamente no Caribe e nos Estados Unidos, no século XIX. Nos Estados Unidos, além da repercussão da independência do Haiti, houve uma forte atuação e influência de ativistas oriundos do Caribe, como Prince Hall, de Barbados, e John B.

Russworm, da Jamaica, que ajudaram a fundar instituições autônomas negras naquele país. Constituiu-se uma vertente do abolicionismo advogando a emigração à África de negros formados no Ocidente ou nas Américas, com o objetivo de fortalecer a África e fazer dela a base de defesa dos africanos na diáspora (Nascimento, E., 2008b). John B. Russworm, ao lado de outros pan-africanistas como Robert Campbell, da Jamaica, e dos norte-americanos Paul Cuffee, Edward Wilmot Blyden, Alexander Crummell, Martin R. Delany e bispo Henry McNeil Turner, veio a ser um dos fundadores da Libéria. Esse país se tornou república independente em 1847, passando a lutar arduamente, como o Haiti, por reconhecimento diplomático na comunidade das nações.

Os ativistas do pan-africanismo estão entre os mais destacados articuladores do pensamento afrocentrado do século XIX. Martin R. Delany, por exemplo, cunhou o conceito de nação negra nos Estados Unidos e hoje é conhecido como o pai do nacionalismo negro, corrente que entendia a situação da comunidade negra como equivalente à de um país colonizado (Delany, 1968; Ullman, 1971; Sterling, 1971). Como vários dos seus companheiros, Delany se dedicava à missão de estudar o Egito antigo e a questão racial, tendo publicado uma obra de referência intitulada *Princípios da etnologia: a origem das raças e das cores com um compêndio arqueológico e a civilização egípcia, com base em anos de cuidadoso exame e investigação* (1879). O sindicalista jamaicano Marcus Garvey, um dos mais importantes nomes do nacionalismo pan-africanista, seguiu desenvolvendo essa linha de ação e pensamento no milênio seguinte. Atuava em seu país natal, Jamaica, na América Central (com sede em Limón, Costa Rica) e nos Estados Unidos. Centenas de milhares de pessoas em diversos países engrossaram as fileiras da organização que Garvey fundou e liderou, a Associação Unida pela Melhora do Negro (Unia) (Clarke e Garvey, 1974).

Desenvolvimento e contexto no século XX

No rastro da Guerra Civil dos Estados Unidos, com a vitória da União e a derrota da escravatura, consolidou-se uma instituição que daria ensejo à formação

acadêmica de afrodescendentes: as faculdades e universidades negras. Já em 1865, dois anos após a abolição, o governo criara um órgão encarregado de coordenar a reconstrução, processo que logo faliu e se corrompeu. Mas esse Departamento dos Libertos estabeleceu metas educacionais e de capacitação profissional para os negros recém-emancipados. Na tradição filantrópica que financiava, desde o século XVIII, as universidades para brancos, pessoas ricas investiram grandes somas na educação da população afrodescendente, do período pós-abolição até a primeira década do século XX. Assim surgiram instituições acadêmicas como as universidades Fisk (Nashville, Tennessee, 1866) e Howard (Washington, DC, 1867) e a Faculdade Morehouse (Atlanta, Geórgia, 1867). O Instituto Tuskegee, fundado por Booker T. Washington em 1881, no estado de Alabama, oferecia ensino acadêmico e profissionalizante, principalmente industrial e agrícola. Dessa forma, apesar da exacerbação do racismo, da cultura de supremacismo branco e das políticas de Jim Crow, parte da população negra tinha a possibilidade de cursar o ensino superior, fato que favoreceu a formação de pesquisadores e pensadores. Ainda assim, entretanto, eram extremamente agudas as desigualdades raciais no acesso à educação. A criança negra tinha uma ínfima fração das chances de uma criança branca de frequentar escola, faculdade e universidade. Entre os negros eruditos, muitos eram autodidatas.

O século XX iniciou-se com a primeira Conferência Pan-Africana, organizada por Sylvester Williams, na qual W. E. B. Du Bois pronunciou sua famosa e profética frase: “O problema do século XX é o problema da linha de cor” (Du Bois, 1986, p. 372; 1999, p. 64; Nascimento, E., 2008b). Na primeira metade do século, os afrocentristas dos Estados Unidos seriam conhecidos como “homens da raça”, numa expressão paralela a “homens da medicina” – os que estudavam o assunto. Após a virada do século, bom número de autores (muitos deles autodidatas) engajou-se no processo de reexaminar a história dos povos de descendência africana em todo o mundo com um olhar diferente. Desses, o mais academicamente proeminente era William Edward Burghardt (W. E. B.) Du Bois, nascido em Great Barrington, Massachusetts, em 1868. Ele estudou na Universidade Fisk, uma das instituições de ensino superior negras, concluiu em

Harvard seu doutorado em sociologia em 1895 e realizou trabalhos de pós-graduação em história e ciências sociais na Universidade de Heidleberg na Alemanha. Du Bois era um negro simplesmente brilhante, que atingiu sucesso e distinção sem precedentes como escritor, historiador, editor, palestrante e ativista. Sua primeira obra importante de investigação acadêmica foi a tese de doutorado, mais tarde publicada como livro, *A supressão do comércio escravista africano aos Estados Unidos da América* (1896). *O negro de Filadélfia, um estudo social* (1967[1899]) foi a primeira obra principal de sociologia escrita por um negro nos Estados Unidos. *As almas da gente negra* (1999[1903]) foi o primeiro livro significativo sobre a questão racial publicado no século XX, jogando a luva de forma afirmativa contra a política de aceitação e acomodação advogada por Booker T. Washington, do Instituto Tuskegee. Em seguida, Du Bois fundou o Movimento Niagara, antecessor da Associação Nacional para o Avanço das Pessoas de Cor (NAACP) e da Liga Urbana Nacional, as quais Du Bois também ajudou a organizar. Ele editou a revista *Crisis*, da NAACP, até 1934; com o tempo, sua orientação política cada vez mais radical foi distanciando-o do grupo majoritário da liderança da NAACP. Outra de suas obras históricas de grande envergadura foi *Reconstrução negra* (1935), particularmente notável em função da interpretação marxista que o autor desenvolve sobre os eventos da época pós-Guerra Civil e pós-abolição.

Du Bois havia sido um expoente do pan-africanismo desde, ao menos, 1917. Seu livro *O mundo e a África* (1965), publicado em 1946, exerceu influência duradoura sobre toda uma geração posterior de intelectuais afrocentrados. Mas, a essas alturas, a consciência política de Du Bois se tornara cada vez mais esquerdista e pan-africanista, e ele se encontrava à deriva da corrente principal do protesto negro e em conflito com os Estados Unidos de forma geral. Mudou-se para Gana em 1961, aceitando convite do presidente Kwame Nkrumah. Renunciou à cidadania norte-americana. Queria produzir a primeira enciclopédia do mundo africano, mas o tempo não lhe permitiu. Du Bois morreu em 1963, aos 95 anos de idade.

A vida de Du Bois resume a tensão entre as correntes políticas que influenciaram o pensamento dos intelectuais negros ao longo do século XX: o

marxismo, o liberalismo capitalista, o nacionalismo negro e o pan-africanismo. Se o marxismo se opunha ao liberalismo capitalista, os dois hostilizavam o nacionalismo negro e o pan-africanismo. Estes eram intimamente ligados entre si, representando grande parte do pensamento afrocêntrico. Inúmeros ativistas negros, sindicalistas e intelectuais, aprenderam a dura lição de que seus companheiros de fileira ou de pena não admitiam trabalhar em benefício do trabalhador ou da população negra. Experiências como as do escritor Richard Wright nos Estados Unidos e do sindicalista George Padmore na Europa coincidem com a de Abdias Nascimento (Nascimento e Semog, 2006, p. 148) no Brasil e com a de muitos outros: embora se assumissem como aliados do movimento negro, ativistas e intelectuais marxistas recusavam-se a realizar trabalhos específicos contra a discriminação racial ou a organizar a população negra para se defender politicamente como tal, alegando que isso significaria dividir a classe operária. No âmbito internacional, a esquerda marxista relegava o colonialismo, fonte principal dos males dos povos africanos, a segundo plano, mudando sua posição teórica sobre o racismo e a discriminação racial de acordo com interesses passageiros de alianças táticas (Padmore, 1972; Wright, 1977; Record, 1971). O conflito entre o marxismo e o liberalismo capitalista dominou o pensamento e a ação social do mundo a partir da década de 1920 de tal forma que era praticamente impossível para um pensador negro deixar de se alinhar com uma ou outra dessas correntes.

O pensamento nacionalista e pan-africanista ficava isolado e marginalizado e era, frequentemente, apresentado na roupagem ideológica de uma corrente ou outra. Du Bois, por mais que tenha adotado uma linguagem marxista, nunca deixou de lado sua orientação nacionalista e pan-africanista. Foi ele o baluarte da organização e realização de quatro Congressos Pan-Africanos até a década de 1930 (Nascimento, E., 2008b). A linha de pensamento nacionalista e pan-africanista se identificava com a ação e o pensamento de Marcus Garvey (1969). O movimento de Garvey mobilizava um enorme contingente de ativistas e simpatizantes voltados para a valorização da identidade negra e a solidariedade entre os povos negros vítimas do racismo e do colonialismo em todas as partes do mundo (Clarke e Garvey, 1974).

A intensidade, o brilhantismo e a abrangência do trabalho de Du Bois e o fenômeno pan-africanista de Garvey incorporavam simbolicamente a efervescência da cultura negra, que nas décadas de 1920 e 1930 se renovava com as migrações da população negra aos centros urbanos do norte do país. Era a época da *Harlem Renaissance*, em que soavam grandes vozes como as de Alain Locke, Claude McKay, James Weldon Johnson, Zora Neale Hurston e Langston Hughes na literatura; Billie Holiday, Countee Cullen, Sarah Vaughan, Duke Ellington e Ella Fitzgerald na música; e, no teatro, o próprio Du Bois, advogando um teatro negro "sobre nós, por nós, para nós e perto de nós" (1926). Essa explosão de criatividade trazia a marca da luta num momento em que soldados negros voltavam das trincheiras da Primeira Guerra europeia. Tendo defendido – com seu corpo, sua saúde e sua vida – a democracia no estrangeiro, corriam sério risco de ser linchados em vez de terem seus feitos reconhecidos. Os artistas e intelectuais tinham plena consciência do fato. Confiantes de que a expressão artística desafiaria o racismo e o estereótipo, ajudando a vencê-los e a promover a ascensão da população negra, continuaram produzindo. Uma perspectiva pan-africanista estava implícita no intercâmbio eclético de fontes de inspiração, assim como prevalecia a expressão do orgulho de ser negro própria ao nacionalismo. Esse contexto cultural certamente favorecia o desenvolvimento do trabalho intelectual afrocentrado. No Brasil, o início do século também significou o deslocamento de muitos negros aos centros urbanos, provocando grande agitação cultural, sobretudo no estado de São Paulo, como observa a historiadora Kim Butler (1998). Esse fenômeno, semelhante ao da *Harlem Renaissance*, desembocou na criação de uma imprensa negra importante, que conduziria à fundação da Frente Negra Brasileira em 1930.

No Haiti, ocupado pelos Estados Unidos a partir de 1915, intelectuais e artistas protagonizaram o movimento do indigenismo, em que promoviam a identidade haitiana e advogavam a retomada da soberania. Bellegarde-Smith (2004, p. 82) observa que, "confrontando um invasor racista, a *intelligentsia* haitiana desenvolveu um profundo orgulho racial. Essa mudança nas atitudes raciais haitianas estava especialmente visível na literatura e na pesquisa, na reavaliação da religião do *voudou*, da língua kreyol e da herança africana em

geral". A obra de referência é *Assim falou o tio*, de Jean Price-Mars (1928), em que esse extraordinário intelectual apresenta os fundamentos de uma nova ordem cultural na qual a raça é vista como um construto social que evolve no contexto histórico e de acordo com novos parâmetros classificatórios. O indigenismo haitiano desencadeou uma série de influências e desembocou na Négritude, o grande movimento poético-político de afirmação da identidade negra e das referências africanas. Price-Mars e seus colegas mobilizaram multidões de haitianos, reabilitando aspectos culturais da herança africana, sobretudo a religião *voudou*, como fonte de inspiração e força política. Conceberam uma aliança das forças anticoloniais urbanas com as populações camponesas, promovendo a consciência da história africana e engendrando uma formidável resistência nacionalista haitiana de tom pan-africanista.

Nos Estados Unidos, o primeiro pesquisador autodidata importante do século XX foi Joel Augustus (J. A.) Rogers, que nasceu na Jamaica e imigrou aos Estados Unidos ainda jovem. Não se sabe exatamente o que provocou sua busca obsessiva, ao longo de toda a vida, por dados e informações perdidos, negligenciados ou esquecidos da história negra. Obrigado a trabalhar para viver, encontrou emprego como carregador na ferrovia Pullman, o que lhe permitiu viajar pelo país afora e frequentar as bibliotecas de diversas cidades. Rogers nunca se encontrava sem um livro na mão, e sabe-se que durante alguns períodos mais intensos lia um livro por dia. Nunca estudou em uma universidade, mas sua árdua autoeducação levou-o ao posto de jornalista *freelance* da imprensa negra. O *Correio de Pittsburgh*, sob a direção de George Schuyler, publicou durante trinta anos sua coluna sobre vultos negros da história. Suas publicações começaram a aparecer na década de 1940; as mais conhecidas são *Do super-homem ao homem* (1971), *A natureza não conhece a linha de cor* (1980), *Sexo e raça* (1940) e *A dádiva da África à América* (1961). Provavelmente sua obra mais lida seja *Os grandes homens de cor do mundo* (1972). Rogers continuou viajando muito, visitando bibliotecas e museus nos Estados Unidos, na América Latina e na Europa.

Embora tenha sido um "homem da raça" à sua maneira, Rogers não era um ativista como Du Bois. Com efeito, ele parecia acreditar genuinamente na

miscigenação como última solução do problema racial no mundo. Mesmo assim, todos, inclusive o próprio Du Bois, respeitavam sua habilidade impressionante para desenterrar informações desconhecidas, inesperadas ou esquecidas sobre os povos negros e a sua história. Rogers não tinha formação acadêmica e seus livros sofriam de evidentes erros de método, mas ninguém lia de forma mais onívora que ele nem acumulava número tão grande de fragmentos surpreendentes de dados a respeito da presença negra na história do mundo. Além disso, ele escrevia num estilo acessível e popular e, consequentemente, atingiu ampla audiência. Muitos estudiosos chegaram à história afrocentrada, de início, pela mão de J. A. Rogers.

O primeiro historiador *stricto sensu* a marcar com grande impacto as letras afro-americanas (Du Bois se formou cientista social) foi Carter G. Woodson, que obteve seu doutorado em história na Harvard. Cofundador, com Jesse E. Moorland, em 1915, da Associação para o Estudos da Vida e da História Negras, Woodson publicou inúmeras obras e exerceu grande influência. Idealizou e implementou a Semana da História Negra, que acabou se tornando o Mês da História Negra, comemorado até hoje em fevereiro. Woodson fundou o periódico *Journal of Negro History*, que durante décadas foi a revista acadêmica mais importante a focalizar "a vida e a história do negro" no país. A revista oferecia um canal para as iniciativas acadêmicas de dezenas de historiadores negros, que do contrário nunca teriam oportunidade de publicar seus trabalhos numa revista acadêmica. Para os afrocentristas posteriores, a publicação mais influente de Woodson foi um pequeno volume intitulado *A má educação do negro* (1990), em que o autor examina – e escoria – não apenas o impacto negativo do sistema educacional dos Estados Unidos sobre a infância e a juventude negra, como também a cumplicidade de educadores e professores negros em sua perpetuação.

Entre os historiadores mais antigos, um dos menos homenageados foi William Leo Hansberry. Mais um estudioso formado em Harvard, Hansberry foi um dos primeiros intelectuais negros a formar-se estudando os clássicos. Durante muitos anos, ensinou história antiga na Universidade Howard, em Washington, uma das mais preeminentes universidades historicamente negras. O trabalho de Hansberry focalizava a Etiópia, o Egito e outras antigas civilizações africanas.

Ajudou a criar, em 1934, o Conselho de Pesquisa sobre a Etiópia, do qual um dos objetivos era estimular o interesse na resistência do povo etíope à invasão fascista da Itália. A falha de Hansberry foi nunca ter publicado um livro, embora tenha escrito vários artigos para a imprensa popular e os periódicos acadêmicos. Mas deixou um legado amplo e importante como professor em sala de aula. Seu impacto sobre os intelectuais afrocentrados se baseia na publicação póstuma de dois livros organizados por Joseph Harris, *A África e os africanos vistos pelos escritores clássicos* (1977) e *Vultos na história da Etiópia* (1974). Da mesma forma que seu colega e ex-aluno Chancellor Williams, autor de *A destruição da civilização negra* (1987), Hansberry amargou uma quase completa obscuridade em Howard, ignorado tanto pelos pares como pela administração. Apenas a publicação póstuma de suas anotações, organizadas por Joseph Harris, salvou Hansberry do anonimato terminal.

A invasão da Etiópia mobilizou a intelectualidade e os ativistas do cenário internacional, e o pensamento afrocentrado tinha expoentes em várias partes. No caso simbólico do Haiti, o movimento indigenista na literatura cumpria uma das já mencionadas missões do pensamento afrocentrado ao estudar e articular as bases teóricas e epistemológicas de uma das expressões contemporâneas da matriz africana, o *voudou*, que inspirou tantas obras do movimento indigenista. Esse movimento foi precursor; e Price-Mars, um mestre do movimento poético anticolonialista da Négritude – que, por sua vez, efetivou uma contribuição vital e indispensável à formação de uma consciência internacional pan-africanista capaz de sustentar a luta pela independência das colônias africanas. Oferecia, na figura de seus maiores expoentes – Aimé Césaire, da Martinica, Léon Gontran Damas, da Guiana, e Léopold Sédar Senghor, do Senegal –, líderes e intelectuais de incomparável estatura. Suas vozes ecoavam numa época em que o mundo colonizado se reunia na União Intercolonial, fundada em 1924, que incluía o vietnamita Ho Chi Minh, os argelinos Messali Hadj e Hadj-Ali Abdelkader e os africanos Emile Fauré, Timeko Garan Kouauté e Lamine Senghór. O *Discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire (1955) articula grande parte das questões e posições comuns entre eles. Certamente, o legado intelectual da Négritude foi forte em todo o mundo. Um exemplo simbólico de seu impacto é o psiquiatra e

filósofo Frantz Fanon, aluno de Césaire na Lycée Schoelcher, da Martinica, e mais tarde colaborador de sua campanha política, sem dúvida um dos mais importantes intelectuais anticolonialistas do século XX. Outro intelectual francófono, o sociólogo Albert Memmi, estuda o efeito da dominação colonial sobre o colonizador e o colonizado (1957), contribuindo também para a articulação da abordagem afrocentrada. Em Cuba, o mais destacado autor negro dos anos 1920 e 1930 era Gustavo Urrutia. Com sua coluna "Ideais de uma Raça", publicada no jornal *El Diario de la Marina*, Urrutia reintroduziu em Cuba, de maneira hábil e sutil, o debate da questão racial, que fora banido após o "genocídio negro" de 1912.

Sob a liderança de W. E. B. Du Bois e com a contribuição de intelectuais africanos como Nnamdi Azikiwe, que mais tarde seria o primeiro presidente da Nigéria, o pensamento pan-africano evoluiu ao longo do século com a realização de quatro Congressos Pan-Africanos. A reunião de jovens africanos da Sociedade de Estudantes da África Ocidental (Wasu) revelou novas lideranças como Kwame Nkrumah e Jomo Kenyatta, alimentando o movimento pela independência dos países africanos. O encontro do pan-africanismo com esses jovens e o sindicalismo africano resultou numa nova vertente, expressa no 5º-Congresso Pan-Africano, que tem registro em obras de Nkrumah (1964a; 1964b), Julius Nyerere (1968) e outros líderes como Sekou Touré, Eduardo Mondlane, Amílcar Cabral e Agostinho Neto.

A organização desse Congresso e a luta anticolonialista no contexto da Segunda Guerra e no pós-guerra resultaram no depoimento de George Padmore (1972), ativista internacional oriundo de Trinidad, sobre a insensibilidade dos socialistas "democratas" do Ocidente face às atrocidades das potências europeias na África e outros exemplos da omissão da esquerda política branca em relação à opressão racial. Padmore foi companheiro de outro grande intelectual, Cyril Lionel Robert (C. L. R.) James, também de Trinidad, autor de *Os jacobinos negros* (1938, 1989), clássico estudo sobre a revolução do Haiti. Ambos desenvolviam críticas à teoria revolucionária da esquerda marxista, enfatizando a necessidade de estratégias específicas para a luta antirracista e anticolonialista. Tais críticas tiveram desenvolvimento teórico na obra de dois pensadores negros

cubanos, Juán René Betancourt Bencomo (1958) e Walterio Carbonell, cuja obra seminal *Sobre a cultura nacional* (1961, 2007) foi rapidamente banida pelo regime cubano no ano de sua publicação.

Em busca de um modelo próprio

Com a euforia da derrota do nazismo, o pós-guerra nos Estados Unidos testemunhou um período de prosperidade e reafirmação dos valores do liberalismo democrático capitalista. Nesse contexto, a população negra se lançou à arena política para reivindicar seus direitos civis. A decisão da Suprema Corte no caso Brown *v*. Board of Education (1954) significou o fim da sanção jurídica à segregação, mas ainda seriam necessárias muita luta e organização política contra o racismo, a discriminação e as desigualdades raciais. Até mesmo a implantação da ação afirmativa, embora tenha produzido importantes resultados ao longo de sua trajetória conturbada, não conseguiu vencer as desigualdades ou fazer frente à ideologia do supremacismo branco. À liderança de Martin Luther King, com sua perspectiva integracionista, surgia uma contrapartida crítica nos movimentos de Black Power e na figura de Malcolm X. Em parte, essa contestação se expressava na oposição entre a ideologia liberal capitalista, pano de fundo da proposta da integração, e o discurso marxista ligado à luta contra o colonialismo, já que nações socialistas apoiavam movimentos de libertação. Mais importante, entretanto, foi o emergir clamoroso do enfoque nacionalista negro, que já existia de forma pouco divulgada e ganhou destaque na voz de líderes como Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton (Carmichael e Hamilton, 1967) e escritores como Amiri Baraka (Everett LeRoi Jones) (1999). A antologia de literatura afro-americana *Fogo negro* (2007[1968]), organizada por Amiri Baraka e Larry Neal, constitui um marco desse momento. O livro se inicia com o texto de James T. Stewart (2007, p. 3):

> A cosmologia é aquele ramo da física que estuda o universo. Procede articulando certos preceitos básicos e com eles cria “modelos”. Se o modelo corresponde à realidade e certos fatores são previsíveis, podemos presumir que ele, o modelo, consubstancia os fenômenos do universo passíveis

> de observação. Este ensaio é a tentativa de construir um modelo, um jeito particular de olhar para o mundo. É necessário fazer isso porque os paradigmas ou modelos brancos que existem não correspondem às realidades da existência negra. É imperativo que construamos modelos com preceitos básicos diferentes.

Tal enfoque buscava independência ideológica em relação às correntes estabelecidas. Para articular uma cultura política afirmativa, verificava-se a importância dos valores africanos de referência e identidade; para recuperar e articulá-los, seria necessária uma orientação afrocentrada na pesquisa e no pensamento. Os intelectuais anteriores, que desenvolviam implicitamente essa proposta, seriam referenciais imprescindíveis para a nova geração que se lançava a esse trabalho. A presente coautora teve a oportunidade de observar como tais referenciais faziam falta, por exemplo, ao líder dos Panteras Negras, Huey P. Newton, em sua tentativa de articular teoricamente as questões de classe, raça, identidade, opressão e poder (Nascimento, E., 2003, cap. 1).

Uma referência do pensamento independente afro-norte-americano em busca de novos modelos é o crítico social Harold Cruse, lamentavelmente pouco conhecido. Autor do monumental *Crise do intelectual negro* (1967) e de *Rebelião ou revolução?* (1969), Cruse já foi caracterizado como uma das mentes mais brilhantes do século XX, e seu pensamento como um dos mais fundamentais à cultura e comunidade negras (Asante, s/d). Professor de Estudos Negros na Universidade de Michigan, Cruse elaborou em sua obra e em sua atuação como mestre “a planta baixa do movimento Black Power”, na opinião de Cobb (2005). No livro *Plural but equal* (1987), Cruse analisa minuciosamente as lutas dos negros desde a decisão da Suprema Corte no caso Plessy *v*. Ferguson (1896), que estabeleceu a legalidade da segregação racial na sociedade pós-abolição e pré-NAACP, até as promessas não cumpridas da era pós-Direitos Civis. A principal característica da obra de Cruse é a busca de uma agência e uma orientação independente das correntes estabelecidas de pensamento social, o marxismo e o liberalismo capitalista, que não se adéquam à realidade vivida pelo negro. Para Cruse, a cultura é o cerne da solução para o problema mais urgente: a necessidade de a comunidade afro-americana exercer a própria vontade na construção de sua vida social, econômica e política. A orientação

cultural se faz necessária para embasar a identidade de um povo cuja capacidade era questionada há séculos. Assim, com sua proposta de uma teoria cultural radical, Cruse (1969, p. 48-67) antecipa os conceitos de agência e centralidade da cultura na teoria afrocêntrica. Entretanto, faltava-lhe uma visão diaspórica: sua análise se limitava aos Estados Unidos, como se a história e a cultura da África e dos africanos no restante do mundo nada tivessem que ver com os negros norte-americanos. Nesse aspecto, sua obra se desatualizou rapidamente, pois a ligação da luta política na diáspora e na África ficou no centro do ativismo negro dos anos 1960 e 1970 com o processo da independência das nações africanas e do Caribe.

A orientação marxista de vários movimentos de libertação exerceu influência sobre ativistas negros em todo o mundo, renovando o diálogo sobre a conveniência desse modelo – que já havia se mostrado inadequado para as questões específicas da comunidade negra em vários momentos ao longo do século XX. Nesse contexto, surgiu a figura brilhante e o depoimento explosivo do intelectual cubano Carlos Moore, com a análise da dominação racial em Cuba e a decepção com os rumos da revolução, que ele havia apoiado, no que dizia respeito à questão racial. A crítica de Carlos Moore, inclusive sua inédita análise histórica do pensamento marxista, desafiava a presunção de resolver a questão racial por meio exclusivo da luta de classes (Moore, 1972, 1988, 2008). A análise de Moore ampliava a linha de pensamento dos dois intelectuais negros cubanos que já advogavam uma orientação independente, o sociólogo Juan René Betancourt Bencomo (1955, 1957) e o historiador e etnólogo Walterio Carbonell (1961, 2007). As obras desses autores, banidas pelo regime cubano durante cinquenta anos, merecem ser revisitadas em estudo mais aprofundado. A repercussão da corajosa denúncia de Carlos Moore lhe custou caro. Ele questionava a ideologia racial da “cor cubana”, tão cara àquela sociedade quanto a da “democracia racial” ao Brasil. Trata-se de duas expressões da ideologia racial “latina” que esta coautora chamou “o sortilégio da cor” (Nascimento, E., 2003). Nas décadas de 1960 e 1970, tanto a revolução cubana como a ditadura militar direitista do Brasil adotavam essa ideologia como parte de seus respectivos discursos autoelogiosos, numa demonstração da natureza autônoma

da questão racial em relação à ideologia política de esquerda ou de direita. Incansável pesquisador e prolífico escritor, Carlos Moore atuou como etnólogo em conjunto com Cheikh Anta Diop e no movimento na Négritude ao lado de Aimé Cesaire, produzindo obras de referência fundamentais para a construção de uma compreensão ampla e independente da questão racial no mundo (Moore, 2007, 2008; Moore, Saunders e Moore, 1995).

No esforço de articular modelos próprios e independentes, obras anteriores foram redescobertas e ganharam destaque. Um desses escritores "protoafrocêntricos", George G. M. James, apesar de pouco conhecido em vida, exerceu larga e profunda influência sobre os afrocentristas posteriores com seu livro *Legado roubado* (1976[1954]). James, originário da Guiana, ensinou durante muitos anos em Arkansas, nos Estados Unidos. No livro *Legado roubado*, ele esquematiza o processo pelo qual foram transmitidos à Grécia o conhecimento e a cultura das civilizações do vale do rio Nilo. Nada parecido havia sido escrito antes. James foi encontrado morto em 1954, mas antes teve a oportunidade de conhecer e conversar, em Paris, com o jovem físico e historiador senegalês Cheikh Anta Diop. O interesse do público pelo livro *Legado roubado* reavivou na década de 1970, e ele continua até hoje uma das fontes mais lidas do pensamento afrocentrado.

Alguns escritores da geração anterior, contemporâneos de Rogers, Du Bois, Woodson e Hansberry, viveram o suficiente para testemunhar o surgimento da afrocentricidade. Eles puderam receber em vida o respeito e as devidas homenagens em razão do legado que deixaram, independentemente de seu engajamento explícito ou não no desenvolvimento dos novos trabalhos dessa escola de pensamento. Entre esses mais velhos está o já citado Chancellor Williams, que trabalhou na Universidade Howard ao lado de Hansberry e Frank Snowden, mas que era praticamente desconhecido fora da sala de aula até a publicação do livro *A destruição da civilização negra* (1971). Sua influência sobre os escritores afrocentrados posteriores se baseia quase inteiramente nesse livro, que se inicia com o Egito antigo e segue até o fim dos grandes impérios da África Ocidental, traçando as tendências históricas e os eventos que causaram a desconstrução das altas culturas do continente. Williams exortava seus leitores a

estudar as migrações e ler todos os autores relevantes – até mesmo aqueles cujas ideias são completamente antagônicas ao pensamento afrocentrado, porque eles também podem revelar fatos pertinentes, seja por não terem essa intenção, seja por não terem percebido seu significado. Williams foi um dos poucos que conseguiram realizar pesquisas de campo na África.

John G. Jackson, contemporâneo mais jovem de todos esses historiadores da primeira parte do século XX, era inteiramente autodidata, como J. A. Rogers. Ao que parece, nunca terminou o ensino secundário, mas, como Rogers, consumia um livro por dia. Durante a década de 1930, na cidade de Nova York, associou-se a Willis N. Huggins, John Henrik Clarke e Hubert Harrison e trabalhou ao lado deles. Embora alguns panfletos tenham sido produzidos com seu nome, o primeiro livro desse autor a ganhar um destaque significante foi *Introdução às civilizações africanas* (1970), seguido por *O homem, Deus e a civilização* (1972). Jackson mesmo dizia que essas eram obras "populares" sobre a história negra, pois rejeitava qualquer alegação de que fosse um acadêmico formal e escrevia de forma elegante e muito agradável de ler.

Devemos mencionar particularmente a obra de Frank Snowden, classicista reconhecido e professor da Universidade Howard. Seu livro *Negros na antiguidade* (1970) ainda hoje constitui uma referência importante sobre a presença dos africanos no mundo greco-romano. Mas Snowden detestava a afrocentricidade e os intelectuais afrocentrados, tendo inclusive sido aliciado por intelectuais brancos no ataque coordenado contra o trabalho acadêmico afrocentrado que teve início na década de 1990. Entrou nessa arena com certo gosto, aparecendo na televisão, fazendo conferências e escrevendo artigos em que repreendia os historiadores afrocentrados. Apesar dos ataques que Snowden lhes dirigia, muitos afrocentristas continuam a usar seu livro, uma das melhores obras disponíveis sobre o assunto. Entretanto, essa obra deve ser lida em conjunto com a de Benjamin Isaac, *A invenção do racismo na antiguidade clássica* (2004), que expõe e analisa as falhas na obra de Snowden, demonstrando como várias de suas afirmações se revelam francamente inverídicas.

No discurso de Snowden sobre a África, o Egito e a Grécia clássica, há uma postura curiosa de desacreditar as próprias testemunhas. Snowden repetidamente dava pouca importância ou desmerecia as próprias palavras que citava dos textos de escritores gregos antigos. Heródoto disse de maneira categórica e inequívoca, por exemplo, que os egípcios, à semelhança dos etíopes e dos colchianos, tinham pele negra e cabelo lanudo. Mas Snowden fingia que Heródoto nunca dissera isso ou então que não o quisera dizer, embora Heródoto tenha falado na qualidade de testemunha ocular. Além disso, existe não menos que uma dúzia de outros escritores gregos e romanos que comentaram sobre a identidade racial e a cor dos antigos egípcios e que, sem exceção, confirmaram a avaliação de Heródoto. Snowden sabia disso e repetidamente se esquivava desse fato ou negava-o.

Rumo à proposta da afrocentricidade

No final dos anos 1960 e início dos 1970, os campi universitários dos Estados Unidos se agitavam politicamente com movimentos estudantis contra a guerra do Vietnã e o apartheid na África do Sul. Os julgamentos políticos de ativistas como Abbie Hoffman e os "sete de Chicago", bem como de Bobby Seale e Huey P. Newton, dos Panteras Negras, ocorriam paralelamente aos movimentos de direitos civis, ação afirmativa e contracultura. Nesse contexto, estabeleceu-se uma nova frente de luta: o esforço dos intelectuais negros para criar o espaço acadêmico institucional adequado ao desenvolvimento de seu trabalho. O campo de batalha era a área dos chamados "estudos africanos", até então dominada por estudiosos brancos que frequentemente difundiam teses derivadas do discurso colonialista acerca dos povos africanos. Numa luta política articulada com as outras frentes, pesquisadores afrodescendentes criaram programas de Black Studies, Afro-American Studies e *Africana* Studies (Aldridge e Young, 2000). O nome desse último deriva da Encyclopedia *Africana*, projeto de W. E. B. Du Bois. O título usa o plural no latim para indicar a abrangência ampla e múltipla do campo: tratava-se de definir como *epistème* a filosofia, o *éthos*, o *noos*;

estudar e esmiuçar a vida e a cultura dos povos africanos e seus detalhes em todos os tempos e em todas as regiões do mundo. Na definição de Robert L. Harris Jr. (2004, p. 15), estudos *Africana* "é a análise multidisciplinar da vida e do pensamento dos povos de ancestralidade africana no continente africano e em todo o mundo".

Parte importante desse esforço se deu no campo da História, culminando no conflito ocorrido entre historiadores brancos e negros reunidos nas 11ª-e 12ª-Convenções da Associação de Estudos Africanos (ASA), realizadas respectivamente em Los Angeles (1968) e Montreal (1969). O conflito, de acordo com o historiador afro-norte-americano John Henrik Clarke (1976, p. 5), um de seus destacados protagonistas, "é sobre quem vai interpretar a história africana. Os estudiosos brancos, mais que os negros, sempre entenderam a importância de controlar o pensamento histórico e social. A melhor maneira de controlar um povo é controlar o que ele pensa sobre si mesmo". Com efeito, John Henrik Clarke foi um dos grandes expoentes da fundação da Associação dos Estudos da Herança Africana (AHSA), organização de estudiosos da história africana que romperam com a ASA no intuito de criar um instrumento para os intelectuais negros poderem protagonizar e definir suas abordagens e pesquisas. A criação da AHSA, para eles, significava exercer o poder de definir os termos e as abordagens desse campo de estudos – como protagonistas, e não como objeto das respectivas pesquisas. A referência à "herança" é a chave do diferencial que caracterizou a AHSA, pois os Estudos Africanos até aquele momento focalizavam a África como se ela passasse a existir em função da colonização europeia e não possuísse uma milenar tradição de produção de cultura e conhecimento em liberdade e soberania (Clarke, 1976).

Embora Clarke seja um dos mais importantes historiadores do fenômeno Marcus Garvey (Clarke; Garvey, 1974), sua influência se deu menos pelas obras escritas que por sua atuação e reputação como professor, palestrante e homem de grande erudição. Nascido em Alabama, ele foi a Nova York quando jovem e se tornou ativo na política socialista durante a década de 1930. Era um participante requisitado dos simpósios e das oficinas conduzidos por Willis N. Huggins e John G. Jackson. Como tantos outros pioneiros acadêmicos de seu tempo – entre

eles J. A. Rogers, John G. Jackson e Arthur Schomburg[8] –, Clarke nunca recebeu um diploma universitário, mas assim como todos eles era um bibliófilo. Sozinho e de forma independente, ele perseguiu sua educação acadêmica. De início, escrevia contos, poemas e peças de teatro; mais tarde, tornou-se um dos editores de *Freedomways*, periódico esquerdista das décadas de 1950 e 1960. Ele conhecia bem todos os ativistas e escritores negros em Nova York e, com o passar dos anos, tornou-se uma presença de vulto entre eles. Embora um escritor com numerosas obras publicadas, John Henrik Clarke não está identificado com uma obra de referência como Diop, Van Sertima, Rogers ou Jackson. Mas ganhou um diploma universitário honorário e integrou o corpo docente da Faculdade Hunter, onde lecionou durante muitos anos. Quando a onda crescente da produção acadêmica afrocentrada começou a emergir no início dos anos 1980, John Henrik Clarke já estava assentado firmemente como um de seus principais árbitros e porta-vozes. Era um homem extremamente instruído e possuía o raro dom de criar frases epigramáticas. Uma das mais largamente citadas é “Toda a história é um evento atual”. Foi reverenciado por muitos até o fim de sua vida, e seu funeral atraiu centenas de pessoas em luto.

Colega e contemporâneo de John Henrik Clarke na cidade de Nova York, Yosef Ben-Jochannan é sem dúvida o mais controvertido dos escritores daquele final de século. Seu livro *Homem negro do Nilo* (1981), escrito num estilo altamente inflamatório, irrompeu no cenário intelectual em 1970. Como outros, Ben-Jochannan publicava os próprios livros, mas até mesmo seus mais ardentes admiradores achavam que ele poderia se beneficiar da assistência de um editor. Seus tratados históricos recheados de retórica tratam com desprezo as convenções acadêmicas. Mas não há como negar o impacto de *Homem negro do Nilo*, pois o autor manteve ao longo dos anos um grupo de seguidores leais e apaixonados. Ben-Jochannan iniciou outra tendência de grande impacto: o turismo de estudos afrocentrados no Egito. Ele levou milhares de afro-estado-unidenses ao Egito; outros seguiram seu exemplo, levando mais milhares. Experimentar a civilização do vale do rio Nilo por uma perspectiva afrocentrada, de perto e pessoalmente, mudou a vida de inúmeros negros estado-unidenses.

Esses *tours* fizeram uma diferença tremenda na forma com que os afro-americanos dos Estados Unidos percebem a história egípcia e africana.

No conjunto de pesquisadores e intelectuais negros dos dois lados do Atlântico que deixaram uma marca indelével para a evolução da afrocentricidade a partir da década de 1970, a figura dominante e primordial é, sem dúvida, Cheikh Anta Diop. Em 1954, ele concluiu sua tese de doutorado intitulada *Nações negras e cultura*, em que expunha um argumento detalhado e cuidadosamente pesquisado sobre a origem africana da civilização egípcia antiga. Sua tese foi publicada pela Présence Africaine, editora fundada pelo incomparável intelectual senegalês Alioune Diop (sem parentesco) como parte do esforço de apoiar e fundamentar a independência política e cultural africana. Durante esse período, Cheikh Anta Diop conheceu um senhor afro-norte-americano que compreendia o que Diop estava fazendo, encorajou-o e sugeriu que fosse aos Estados Unidos para lecionar. Esse homem, que morreu pouco depois, era George G. M. James.

Nações negras e cultura foi um marco nos estudos africanos e exerceu forte impacto sobre a *intelligentsia* africana da época; sua tradução para o inglês (Diop, 1974) veio a fazer parte da literatura fundamental da afrocentricidade. A década de 1960 testemunhou a publicação de *A unidade cultural da África negra* (1959), *A África negra pré-colonial* (1960) e *Anterioridade das civilizações negras: mito ou realidade histórica?* (1967), obras importantes que introduziram uma nova abordagem analítica ao estudo do passado africano. Após a independência, Diop continuou a estudar, escrever, lecionar e se envolver nas atividades políticas contrárias às políticas neocolonialistas do presidente senegalês Léopold Sédar Senghor. Sua influência foi profunda. No Festival Mundial de Artes Negras, realizado em Dacar em 1966, reuniram-se escritores, intelectuais e artistas de todo o mundo. Diop e W. E. B. Du Bois foram reconhecidos formalmente como os intelectuais negros de maior estatura e influência no século XX.

O coroamento da carreira acadêmica de Diop veio em 1980 com a publicação de *Civilização ou barbárie: uma antropologia sem complacência*, o mais incisivo e abrangente de todos os seus livros. No ano de sua morte, 1986,

Diop era o maior homem de letras africano – e o tempo apenas aumenta a sua estatura.

Poucos homens poderiam ser considerados pares intelectuais de Cheikh Anta Diop, mas um deles é Théophile Obenga, historiador, linguista e classicista congolês. Inspirado por Diop desde o início de sua carreira, Obenga conseguiu atingir o nível de doutorado na competência em três disciplinas distintas: é um dos mais proeminentes linguistas comparativos do mundo, uma autoridade na área da história da filosofia clássica e um notável etnólogo e egiptólogo. Sua obra mais marcante é *A filosofia africana do período faraônico* (1990). Obenga é um dos mais exigentes acadêmicos vivos, demonstrando seus argumentos com o rigor de uma prova matemática. Em *A filosofia africana do período faraônico,* Obenga se mostrou particularmente habilidoso para delinear os empréstimos gregos do Egito na filosofia, na ciência e na língua. Também escreveu sobre a cultura e a filosofia bantas e sobre a geometria egípcia antiga.

O escritor e historiador guianês Ivan Van Sertima parecia ter surgido do nada em 1976, quando a Random House publicou seu livro *Eles vieram antes de Colombo* (1976). A tese, embora não inteiramente nova, era revolucionária: ao menos de VIII a.C. até XV d.C. – um período de 22 séculos – os africanos enviaram navios às Américas em expedições de exploração, comércio e imigração. A tese havia sido apresentada de forma acadêmica pelo linguista de Harvard Leo Wiener, em 1920, e pelo escritor afro-americano Haroldo Lawrence, em 1962, porém Van Sertima avançou muito além de seus antecessores em razão de sua apresentação de evidências colhidas em vários campos científicos, organização dos argumentos e redação primorosa. Ele tinha à sua disposição a incomparável evidência compilada no México pelo expatriado alemão Alexander Von Wuthenau (1975). Além disso, pesquisou pessoalmente informações sobre a engenharia naval africana na antiguidade e a relação genética entre o algodão e outras espécies vegetais do Novo Mundo e do Velho Mundo. Essas evidências apontavam decisivamente para o contato pré-colombiano entre a África e as Américas. Para os “americanistas” ortodoxos, o livro foi uma surpresa desagradável – e a controvérsia persiste acerca do assunto.

Da mesma forma que os livros de Diop, *Eles vieram antes de Colombo* desvelou uma sofisticação técnica insuspeitada entre as culturas africanas. Significava que o *corpus* inteiro de obras escritas sobre a África durante os duzentos anos anteriores havia falsificado em grande parte a história do continente e teria de ser revisado ou descartado. Poucos acadêmicos, brancos ou negros, estavam (e estão) preparados para tanto. Mas Van Sertima não se contentou com *Eles vieram antes de Colombo*; em 1979, lançou a *Revista das Civilizações Africanas*, que durante vinte anos produziu uma antologia após a outra de artigos de diversos autores em que todos os aspectos da cultura e história africanas eram reexaminados e avaliados sob novas luzes. As ciências e a medicina africanas, as origens africanas judaico-cristãs, a idade de ouro dos mouros e a presença da África na Ásia, tudo levava a uma reavaliação do lugar da África na história do mundo. Longe de ser a enteada retardada da história, como a maioria das pessoas acreditava, a África trouxera à luz a humanidade e a civilização, imprimindo influência sobre os assuntos do mundo até o tempo da Renascença. O conjunto das antologias publicadas pela *Revista das Civilizações Africanas* exerceu impacto tão decisivo sobre a afrocentricidade e as letras afro-americanas como *Eles vieram antes de Colombo*. Nada como aquela revista havia sido produzido antes, embora no mundo francófono tenha sido lançada, em 1995, a revista bianual *Ankh* – cujos editores incluem Cheikh Mbacké Diop, filho de Cheikh Anta Diop, e Théophile Obenga –, que continua publicando pesquisas acadêmicas sobre as civilizações africanas.

Afrocentricidade e estudos *Africana*: a proposta explicitada

Uma das características da obra de Van Sertima, a interdisciplinaridade, constituía um marco dos novos estudos afrocentrados. A luta por espaço institucional na academia extrapolou a disciplina específica da História, ou melhor, ampliou a abordagem daquela "herança" africana que faltava à história *strictu senso*. A área de estudos *Africana* teria abrangência ampla e plural,

definindo sua *epistème* como a filosofia, o *éthos*, o *noos* do mundo africano e tendo como objetivo estudar a vida e a cultura dos povos africanos em todos os tempos e em todas as regiões do mundo.

No momento em que essa proposta se esboçava nas instituições acadêmicas, nas décadas de 1960 e 1970, a orientação teórica que norteava seus idealizadores era nacionalista e pan-africanista. As bases teóricas desse pensamento se articulavam como "nacionalismo sistemático" (Asante,1978) e Kawaida (Karenga, 1977, 1978a; 1978b). Tais expressões também prevalecem na primeira obra a delinear o campo, *Introdução aos estudos negros* (Karenga, 1982). Os novos intelectuais afrocentristas se dedicavam ao estudo das referências clássicas africanas, adotando como princípio fundamental o fato constatado por Cheikh Anta Diop de que as culturas africanas exibem uma identidade básica derivada de sua origem comum nas civilizações clássicas de Kemet[9], Núbia e Cush. Em 1982, surgiu a Associação para o Estudo da Civilização Clássica Africana (Ascac), criada com a participação de alguns autores deste volume (Wade Nobles, Maulana Karenga, Asa Hilliard III).

Em 1980, Molefi K. Asante publicou o livro *Afrocentricidade: a teoria de mudança social*. Nas obras posteriores, aprofundou e desenvolveu sua teoria epistemológica com base em uma prática educacional e acadêmica que culminou na criação do primeiro programa de doutorado em estudos afro-americanos, na Universidade Temple. A produção prolífica de Asante foi acompanhada por uma atuação incansável como palestrante, professor, mentor e intelectual. Anualmente, organiza o Encontro Nacional Cheikh Anta Diop de estudos *Africana*, importante fórum do pensamento afrocentrado. Organiza também viagens ao Egito, no estilo de Ben-Jochannan, em que alunos e estudiosos visitam os sítios e conhecem *in loco* os descendentes dos ancestrais que criaram a civilização clássica núbio-egípcia.

Maulana Karenga merece uma menção especial como ativista e intelectual extraordinário, fundador da filosofia Kawaida, com os *Nguzo Saba* (sete princípios básicos da ética africana) e a celebração de Kwanzaa no final do ano (Karenga, 1997b). Ele é autor de várias obras de referência, inclusive da tradução de textos clássicos do Egito, como *Husia* (Karenga, 1984), e de tratados

sobre a filosofia Ma’at (Karenga, 2004). Também traduziu textos clássicos da África Ocidental, como os *Odu Ifa* (Karenga, 1999). Ainda é autor e coautor das principais obras de referência sobre o campo dos estudos *Africana* (Karenga, 2002; Asante e Karenga, 2006). Ajudou a fundar a Associação para o Estudo das Civilizações Africanas Clássicas (Ascac) e é um dos fundadores e líderes do Conselho Nacional para os Estudos Negros, fórum para a discussão e orientação coletiva da abordagem, da produção acadêmica e da atuação docente dos profissionais no campo dos estudos *Africana*.

Várias pessoas vêm atuando como pensadores e expoentes da afrocentricidade. Asa Hilliard III, professor de Educação Urbana na cátedra Fuller Calloway da Universidade do Estado da Geórgia, Atlanta, dedicou-se ao estudo e à explicação da pedagogia do antigo Egito e contribuiu de forma prolífera com a construção de uma abordagem afrocentrada na educação norte-americana, tendo falecido no Egito durante uma viagem de estudos, em 2007. Jacob Carruthers, ex-diretor dos Estudos Negros na Universidade Northeastern, em Chicago, fundou com Hilliard, Clarke, Ben-Jochannan, Anderson Thompson e outros a Associação para o Estudo da Civilização Clássica Africana (Ascac). Esses estudiosos, por meio de obras escritas e conferências, estão refinando e desenvolvendo o paradigma afrocentrado.

Outro grupo de escritores que deram forma ao debate afrocentrado vem da psicologia: Richard King, Frances Welsing, Wade Nobles e Na’im Akbar são autores amplamente lidos e citados nos círculos afrocêntricos. Eles se preocupam de diversas formas com o papel do simbolismo, da mitologia e dos sistemas espirituais africanos na consciência emergente das pessoas e dos povos negros no século XXI. Wade Nobles desenvolveu o programa “Jegna”, um método de instrução, iniciação e ritos de passagem que se inspira em modelos africanos. O estudo da neuromelanina é outro ramo da investigação afrocêntrica que se origina nesse grupo.

Uma geração mais nova de intelectuais produziu ensaios e livros que exerceram influência notável sobre o paradigma afrocentrado em evolução. Incluem, entre outros, Hunter H. Adams III, Runoko Rashidi, Wayne Chandler, James Brunson, Patricia Newton e Marimba Ani. Cada um desses autores tem

explorado temas e conteúdos antes intocados por investigadores negros, como a astronomia africana e a presença africana na Ásia antiga. Da mesma forma que os autores afrocentrados anteriores, sua obra é considerada controversa por críticos acadêmicos da ordem estabelecida, mas eles demonstram uma tendência de pensamento que foge aos padrões estabelecidos, uma pré-condição necessária para a evolução e o progresso de qualquer disciplina. Típica dessa abordagem é a recente obra da psiquiatra Patricia Newton sobre o conceito emergente de transtorno do estresse pós-traumático escravo. Segundo essa tese, as estruturas psiconevrálgicas das pessoas negras foram reorganizadas pela experiência da escravidão no Hemisfério Ocidental. O comportamento disfuncional de tantas pessoas negras nos Estados Unidos e em outros lugares pode ser o resultado em longo prazo desse processo de rearranjo ocasionado pelos efeitos abrangentes do estresse pós-traumático.

Considerações finais

Devemos mencionar que alguns pesquisadores e acadêmicos brancos têm contribuído com os estudos afrocentrados por meio de obras de impacto e referência. No século XIX, vários humanistas britânicos como John Baldwin (1872), Gerald Massey (1998[1883]) e David MacRitchie (1884) publicaram estudos aprofundados sobre as matrizes africanas da civilização e do mundo antigo. O trabalho em três volumes de Martin Bernal, intitulado *Atenas negra* (1987), traz uma pesquisa sólida que indica as origens africanas e asiáticas da antiga civilização grega. Esses livros são fontes essenciais para a abordagem afrocentrada. Não deixa de ser previsível: os acadêmicos brancos da ordem estabelecida na academia gastam bastante munição e esforço atacando-os, lançando acusações sobretudo contra Bernal.

Não tivemos oportunidade, neste ensaio, de abordar as obras de outros autores africanos além de Diop e Obenga. Ao reconhecer essa lacuna, lançamos um desafio aos jovens pesquisadores no sentido de sistematizar o registro da produção africana na linha do pensamento afrocentrado.

Este breve e incompleto apanhado histórico teve o objetivo de colocar em contexto o pensamento afrocêntrico. Este se trata, talvez, da força mais dinâmica nas letras afro-americanas dos Estados Unidos do século XX e terá, sem dúvida, grande impacto no futuro das letras do mundo africano. No mínimo, teve o mérito de reunificar o Egito e a África, o que reflete uma verdade histórica e geográfica irrefutável. Só esse fato efetuou uma mudança profunda na forma pela qual a história – sobretudo a história dos povos africanos – está sendo percebida, interpretada e compreendida.

NOTAS

a | Este ensaio não pretende ser exaustivo; trata-se apenas de oferecer informações introdutórias sobre o tema. Charles S. Finch III escreveu sobre os principais autores do pensamento afrocentrado nos Estados Unidos a partir do século XX. Elisa Larkin Nascimento traduziu e reelaborou o texto, ampliando a periodização histórica, aprofundando certos temas, agregando referências e registrando informações sobre o contexto histórico. O texto sofre de uma limitação inicial: os dois autores estão mais familiarizados com os textos e as referências existentes em língua inglesa e com os autores norte-americanos. Certamente, em futuros estudos, outros pesquisadores poderão levantar com maior amplitude a contribuição de autores africanos de língua francesa, espanhola, portuguesa e outras, além da literatura (e da oratura) elaborada em línguas africanas.

1 | Texto integral disponível na coleção Gallica da Biblioteca Nacional da França: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84229v/>. Acesso em 31 ago. 2008.

2 | Trata-se de uma característica da milenar tradição das civilizações africanas (Nascimento, E., 2008b).

3 | No Brasil, o exemplo mais evidente dessa pressão são as teses pretensamente científicas difundidas com grande destaque na mídia e nas revistas acadêmicas como parte da campanha contra as políticas de inclusão (Carvalho, *et al*., 2008; Maggie e Fry, 2007; Kamel, 2005).

4 | Autores contemporâneos vêm identificando, compilando e publicando textos básicos dessa produção africana antiga (Karenga, 1984, 1998; Abarry e Asante, 1996). Eles dão continuidade ao empenho de estudiosos do século XIX, como Martin Delany (1968) e Edward Wilmot Blyden (Lynch, 1967), e de certos autores europeus (Baldwin,1872; Massey, 1883[1998]; MacRitchie, 1884; Davidson, 1991; Bernal, 1987).

5 | Alguns exemplos são as obras de Lopes (2005); Santos, J. E. (1976); Luz (2005); Karenga (1998); Bellegarde-Smith (2005); Michel e Bellegarde-Smith (2006); Ani (1989, 1994).

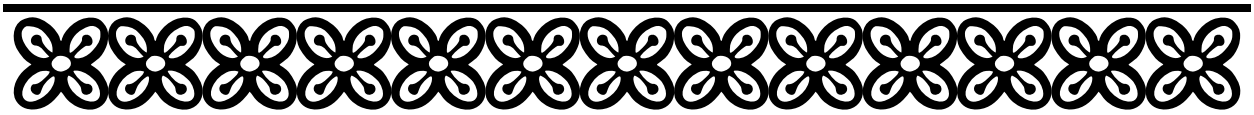
6 | Para melhor compreender o conceito de “agência”, ver o item “O conceito de agência”, no capítulo 3.

7 | Disponível em: <http://www.csustan.edu/english/reuben/pal/chap2/hammon.html>. Acesso em 31 ago. 2008.

8 | Bibliófilo e pesquisador de origem judia e porto-riquenha, Schomburg reuniu uma enorme coleção de documentos, livros e obras de arte ligados à cultura africana, que doou à Biblioteca Pública do município de Nova York. Reunida no Harlem, ela hoje constitui a base de uma das mais importantes coleções sobre herança africana no mundo, o Centro Schomburg para Pesquisa da Cultura Negra. Ver <http://www.nypl.org/search/apachesolr_search/Schomburg>. Acesso em 9 set. 2008.

9 | Kemet, ou Kmt, palavra da antiga língua egípcia, era o nome do país (Egito). Significa “terra negra” ou “terra dos negros”.

2



CHEIKH ANTA DIOP CONFIRMADO

Charles S. Finch III

Introdução e antecedentes

Cheikh anta Diop nasceu em Caytou, no distrito de Diourbel, Senegal, em 1923, e faleceu em Dacar, capital do mesmo país, em 1986. À época de sua morte, era amplamente considerado o maior intelectual produzido pela África no século XX. Quase sozinho, deu início a uma "mudança de paradigmas" na maneira como a África era estudada, criando não apenas novos modos de investigação, como também subdisciplinas inteiramente novas na produção acadêmica africanista. Pode-se até afirmar que sua influência – que continua crescendo nos dias de hoje – transcendeu as fronteiras da academia, alterando a maneira como as pessoas de ascendência africana pensam sobre si próprias, sua história e seu futuro. Recentemente ouvimos Thabo Mbeki, então presidente da África do Sul, falar de uma "Renascença Africana"; na II Conferência de Intelectuais Africanos e da Diáspora, realizada em Salvador em julho de 2006, a própria União Africana promoveu essa tese no discurso do presidente do Senegal Abdoulaye Wade. Mas já em 1948 – cinquenta anos antes de Mbeki fazer tal proclamação – Cheikh Anta Diop publicara um ensaio intitulado "Quando falaremos de uma Renascença Africana?" (Diop, 1990, 1996). Para muitas pessoas de origem africana, dos dois lados do Atlântico, Diop é ao mesmo tempo um gênio e um herói cultural.

Cheikh Anta Diop era descendente direto de Cheikh Amadou Bamba, fundador do movimento islâmico Mouride, hoje em dia adotado por 60% da

população senegalesa. Foi criado, portanto, numa atmosfera altamente religiosa, frequentando desde cedo escolas corânicas antes de ir para os liceus patrocinados pelos franceses. No entanto, em algum momento do início da idade adulta, Diop se distanciou dos assuntos religiosos, concentrando-se em aplicar princípios estritamente científicos ao estudo do passado africano. Foi para Paris em 1946 pensando em se tornar engenheiro aeronáutico, mas pouco depois passou a se interessar pela física. Dez anos mais tarde receberia seu doutorado em física, estudando com Pierre Joliot-Curie, genro de Madame Marie Curie, mundialmente famosa pela descoberta do elemento químico rádio e ganhadora do Prêmio Nobel.

Mas Diop não estava contente em seguir a carreira de cientista, intelectualmente estimulante porém afastada da política. Foi poderosamente motivado por duas outras preocupações igualmente instigantes: 1) os movimentos pela independência africana; 2) a reavaliação e reconstrução do passado africano. De início, não se sentia qualificado para estudar e reconstruir a história africana, uma vez que havia historiadores, sociólogos e antropólogos africanos formados que poderiam realizar melhor essa tarefa. Mas não demorou a perceber que esse reexame de todo o passado africano, fundamental e rigoroso, não aconteceria por si mesmo. Então, juntamente com seus estudos de pós-graduação em física, fez um pesado curso que abrangia história, antropologia, sociologia, linguística e egiptologia.

Foi no campo da egiptologia que Diop fez as contribuições que mudaram para sempre os estudos africanos e estabeleceram sua duradoura reputação. Os hieróglifos egípcios foram decifrados por Jean-François Champollion em 1822, inaugurando um interesse – de fato, uma preocupação – sem precedentes (e que até hoje não se reduziu) pela civilização egípcia em todo o mundo ocidental. Dentro de uma década, amadores abastados estavam cavando de forma indiscriminada por todo o Egito, descobrindo inesperadas maravilhas arqueológicas. A arqueologia sistemática teria de esperar pela chegada, em 1880, de William Flinders Petrie, cujas escavações esmeradas no Egito revolucionaram a disciplina. Assim, a partir de 1830, os símbolos, estilos e artefatos egípcios se

tornaram moda entre os arqueólogos, os diretores de museus e o público em geral.

Entretanto, havia um aspecto inquietante nessa “egiptomania”: o Egito era nitidamente milhares de anos mais velho que a antiga Grécia – universalmente considerada o berço da civilização ocidental –, e a maioria das realizações dos antigos gregos havia sido aperfeiçoada no Egito muitos séculos antes do “milagre grego”. Os próprios gregos davam prioridade ao Egito na construção da civilização, e os sábios gregos que foram estudar naquele país a partir de 610 a.C. incluíam Tales, Pitágoras, Sólon, Eudóxio, Anaximandro, Anaxímenes e Platão, para citar apenas alguns. Pitágoras, provavelmente o maior dos filósofos gregos e inventor da palavra *filósofo* (“amante da sabedoria”), passou 22 anos estudando no Egito no século VI a.C. Mas o Egito era um país africano e, no século XIX, o chauvinismo racial europeu estava chegando ao auge. A ideia de que uma nação *africana* pudesse realmente ter criado a civilização e a repassado aos gregos era simplesmente inadmissível. Após 1830, teve início uma campanha sistemática e abrangente de propaganda erudita buscando reforçar a ideia de que, embora o Egito *se situasse* na África, ele não *pertencia* à África. Por esse raciocínio, o Egito teria sido criado por uma raça invasora não-africana – provavelmente caucasoide –, originária da Ásia, que trouxera a civilização para o vale do rio Nilo. Em consequência, desde aquela época a egiptologia tem sido coerentemente instalada em departamentos ou institutos de estudos “orientais” ou “do Oriente Próximo”. Foi essa atitude difundida que Diop enfrentou quando começou seu treinamento formal e seu estudo de egiptologia a partir de 1946.

Desde o início, Diop foi um lutador solitário enfrentando uma falange de acadêmicos dispostos contra ele em função de sua determinação de recolocar o Egito no contexto da história africana. Ele relata que, em um seminário sobre hieróglifos egípcios, o único outro aluno da turma, na verdade uma mulher, apagava todas as traduções de textos egípcios que escrevia no quadro-negro para que ele não pudesse copiá-las. Apesar dos obstáculos, em 1954 ele apresentou sua tese perante uma banca de doutorado, detalhando copiosamente as evidências de uma origem africana da civilização egípcia – e a tese foi rejeitada.

De qualquer forma, Diop conseguiu publicá-la pela editora Présence Africaine, cujo editor era seu conterrâneo, o incomparável intelectual Alioune Diop, sob o título *Nations nègres et cultures*. O livro lançou ondas de choque que atingiram as comunidades de egiptólogos e africanistas; Diop se estabeleceu na linha de frente dessas disciplinas. Em 1960, um ano após obter seu doutorado em física e ser rejeitado pela segunda vez no doutorado em ciências sociais, Diop conseguiu que sua tese fosse examinada e aprovada, obtendo o prestigioso título de Docteur d'État et Lettres.

O período entre 1946 e 1960 representa os anos de formação de Diop como intelectual e pensador. Ele estudou com os mais eminentes etnólogos e especialistas em pré-história da França na época, incluindo Henri Lothe, descobridor dos afrescos pré-históricos saarianos de Tassili, e Marcel Griaule, cujo trabalho de 25 anos entre os dogon do Mali representa uma das maiores e mais influentes etnografias jamais produzidas (Griaule, 1948, 1965; Griaule e Dieterlen, 1991). O amplo leque de credenciais acadêmicas de Diop, obtido em seu trabalho com os maiores químicos e físicos da França, era inatacável. Foi-lhe particularmente útil enquanto se preparava para uma batalha vitalícia contra a erudição estabelecida ao interpretar e reconstruir o passado da África, batalha da qual emergiria como um verdadeiro homem da Renascença africano.

No período de 1959 a 1967, Diop publicou *Unidade cultural da África negra* (1959; 1962), *África negra pré-colonial* (1960) e *A anterioridade das civilizações negras* (1967; 1993), trabalhos pioneiros que introduziram uma nova abordagem analítica ao estudo do passado africano. Num ato que serviu ao estudo tanto da ciência quanto da história da África, Diop fundou o laboratório de datação de carbono da Universidade de Dacar, enquanto continuava estudando, escrevendo, proferindo palestras e se envolvendo em atividades políticas.

À essa época, o Senegal era uma nação independente presidida por Léopold Sédar Senghor – e praticamente desde o início de seu mandato esses dois gigantes da cultura senegalesa se chocaram. Senghor era internacionalmente reconhecido como poeta e gramático francês e, embora considerado um dos arquitetos iniciais do movimento literário da *Négritude*, havia se tornado, na

época em que ascendeu à presidência, um instrumento dos interesses neocoloniais franceses no Senegal. Diop era um nacionalista africano irredutível, e suas atividades políticas levaram-no quatro vezes à prisão durante o governo Senghor. Apesar disso, a influência de Diop nos círculos intelectuais do país era tão profunda que não havia como ignorá-la. No Primeiro Festival Mundial das Artes Negras, realizado em 1966 na cidade de Dacar, Diop e W. E. B. Du Bois foram formalmente reconhecidos como os intelectuais negros mais influentes do século XX.

Diop obteve um reconhecimento verdadeiramente internacional após a publicação da tradução inglesa da maior parte de *Nações negras e cultura* e de partes de *A anterioridade das civilizações negras*, reunidas sob o título *A origem africana da civilização: mito ou realidade?* (1974). Em certo sentido, essa tradução de Mercer Cook, ex-professor de francês na Universidade Howard e embaixador dos Estados Unidos no Senegal, foi responsável por deslanchar o movimento afrocêntrico nos Estados Unidos, embora o nome só aparecesse uma década depois. Também por essa época (1974), Diop e um colega mais jovem e excepcionalmente brilhante chamado Théophile Obenga, do Congo-Brazaville, ajudaram a organizar e participaram de um simpósio no Cairo, patrocinado pela Unesco, intitulado “O povoamento do antigo Egito e a decifração da escrita meroítica”. Nesse simpósio, Diop e Obenga, com argumentos históricos, antropológicos e linguísticos cuidadosamente preparados, defenderam a hipótese da origem africana da civilização egípcia. Foram confrontados por um batalhão de intelectuais da Europa e dos Estados Unidos. Ao final, contudo, o moderador do simpósio admitiu que ninguém além de Diop e Obenga havia preparado seus argumentos com suficiente cuidado e rigor. Naquela ocasião, Diop entrou para a história como o maior intelectual e pesquisador africano vivo.

O auge da carreira acadêmica de Diop ocorreu em 1980 com a publicação de *Civilização ou barbárie: uma antropologia sem complacência*, que se revelou o mais abrangente de todos os seus livros, elevando sua estatura como o mais importante expoente da produção acadêmica afrocentrada. No crepúsculo de sua vida e carreira, Diop havia escrito, lecionado e debatido de forma prodigiosa. Sua obra publicada incluía uma dúzia de livros, centenas de artigos e um número

semelhante de conferências. Desde sua morte, em 1986, tem surgido uma ampla e crescente literatura em inglês e francês comentando sua vida e obra. Assim, durante sua existência, Diop foi o titã das letras africanas, e o tempo só fez confirmar e ampliar essa avaliação.

As teses paradigmáticas de Cheikh Anta Diop

As limitações de espaço não permitem expor e examinar todas as ideias, teses e teorias defendidas por Cheikh Anta Diop. Isso foi feito por Théophile Obenga em *Cheikh Anta Diop, Volney, et le Sphinx* e exigiu um livro inteiro. Nesta resenha, apresentarei oito de suas principais teses para dar uma ideia do escopo de seu pensamento, mas, em função das limitações de espaço, só as três primeiras serão examinadas e analisadas.

1. **A humanidade começou na África** e, segundo o modelo monogenésico da origem humana, *todas* as outras raças emergiram relativamente tarde como ramos do tronco africano em função de mudanças climáticas e ambientais ocorridas em várias partes do mundo durante a última Era Glacial.
2. **O Antigo Egito foi uma civilização negro-africana** em todos os aspectos essenciais, desde o período pré-histórico até a conquista romana no ano 30 a.C.
3. **A origem dos povos da África Ocidental remonta ao vale do rio Nilo**, e essa marca original, embora tenha sido alterada, jamais desapareceu.
4. **O mundo semita é uma fusão de imigrantes caucasoides ou arianos com negros autóctones já estabelecidos na Ásia Ocidental** que não começou antes de 5000 a.C.
5. **Houve dois berços do desenvolvimento humano nos tempos pré-históricos: o berço do sul e o berço do norte**. No berço do sul, onde teve início a civilização, como exemplificam as civilizações negras da África (Egito e Cush), Irã (Elam), vale do rio Indo (Harappan) e Suméria mesopotâmica, a agricultura atingiu elevado grau de desenvolvimento. As

estruturas clânicas e sociais eram altamente matriarcais, caracterizadas por ênfase na solidariedade familiar, harmonia e cooperação intragrupais, ligação estreita com a natureza e primazia da mulher em todas as esferas da vida. Em contraste, o berço do norte, em função da hostilidade ambiental, apresentou maior lentidão no desenvolvimento da agricultura e da civilização. Surgiram sociedades nômades e pastoris, criando a competição por pastagens e recursos hídricos e promovendo a ênfase nas habilidades masculinas de pastorear, lutar e montar a cavalo. O valor e o papel das mulheres eram decididamente inferiores, e essas culturas se tornaram rigidamente patriarcais. Com a aproximação dos tempos históricos, desenvolveu-se entre esses dois berços uma "zona de confluência" que exibia influências de ambos.

6. **A ciência, a medicina, a filosofia, a arquitetura, a engenharia e a arte civilizada surgiram primeiro no vale do rio Nilo** e acabaram sendo transmitidas pelos minóicos (Creta) à Grécia continental, estimulando a ascensão da civilização no norte do Mediterrâneo.
7. **Os reinos pré-coloniais da África Ocidental desenvolveram sistemas de governo e formas de organização social altamente sofisticados** que permaneceram até o século XIX.
8. **Há uma unidade cultural entre toda a África Negra**, apesar de diferenças e variações superficiais entre as diferentes sociedades.

Diop produziu um volume substancial de textos com o objetivo de propor, elucidar e demonstrar essas principais teses. Era levado pela ideia de que a África poderia produzir uma renascença plenamente comparável à da Europa, segundo o exemplo dos europeus medievais, e retornar ao manancial da história cultural africana para reviver, reavaliar e reconfigurar os valores culturais fundamentais que alicerçam a grandeza da civilização africana.

As teses: confirmadas ou refutadas?

Cheikh Anta Diop era um cientista formado e, portanto, empregou toda a disciplina e o rigor de que era capaz para demonstrar e provar suas principais conclusões. Mas havia mais em jogo do que o mero rigor científico: Diop era um intelectual e escritor negro africano atacando os princípios centrais da produção acadêmica europeia sobre a antiguidade, desenvolvidos ao longo de 150 anos, o que fazia dele um verdadeiro Davi enfrentando Golias. Tinha de se mostrar preciso, hábil, bem fundamentado e armado de provas sólidas. Sabia que se encontrava numa guerra de ideias e estava preparado para lutá-la no campo inimigo, usando todos os instrumentos, métodos e técnicas estabelecidos e disponíveis. Podemos examinar quatro das teses supracitadas e determinar em que medida a ciência e a erudição sustentaram suas posições.

A humanidade começou na África

Diop preocupava-se com todo o espectro do passado do homem na África. Desde o início, suas investigações incluíram a paleontologia com o objetivo de elucidar, na medida do possível, a história de longo prazo da humanidade na África e suas ramificações. À época de seu último trabalho importante, *Civilização ou barbárie* (1980), ele havia desenvolvido um modelo de variação evolutiva da humanidade pelo qual as raças surgiram da espécie humana nascida na África.

A descoberta do chamado Bebê Taung, em 1925, na África do Sul, por Raymond Dart, tinha mudado abruptamente o foco das investigações científicas da origem humana para o continente africano. O Bebê Taung representava a mais recente descoberta de uma espécie depois denominada *Australopithecus africanus*, que Dart estimava ter mais de um milhão de anos. Os achados do casal Louis e Mary Leakey em 1959-1960 revelaram a existência de outro hominídeo – mais avançado que os Australopitecíneos –, com dois milhões de anos, chamado *Homo habilis*. Espécimes fósseis ainda mais avançados foram encontrados por toda a África Oriental e Austral (o mais velho com 1,7 milhão de anos) e receberam o nome de *Homo erectus*. A idade extraordinária dos hominídeos mais antigos foi revelada com força conclusiva em 1974, pela

descoberta, na Etiópia, por Donald Johanson e sua equipe, de um hominídeo com três milhões de anos, mais tarde denominado *Australopithecus afarensis*. Outros fósseis empurraram a idade dos primeiros hominídeos pré-humanos para quatro (e depois sete) milhões de anos. Assim, as evidências fósseis apontavam inelutavelmente para a África como berço da humanidade.

Mas Diop, em seus textos publicados, não se concentrou tanto nas evidências remotas das origens do homem na África. As evidências fósseis eram tão abundantes que se considerava provado que os ancestrais humanos mais antigos apareceram pela primeira vez naquele continente. Apesar da solidez e consistência dessas evidências, ainda havia grande controvérsia sobre quando e onde o hominídeo africano ancestral havia cruzado o limite e se tornado o homem moderno, ou seja, o *Homo sapiens sapiens*. Os teóricos que procuravam esse evento fora da África eram da escola "poligenésica", a qual insistia que, embora os hominídeos mais antigos tivessem nascido na África, ao atingirem o estágio do *Homo erectus*, há quinhentos mil anos, cinco diferentes populações amplamente espalhadas pela África, Ásia e Europa tenham cruzado a fronteira do *sapiens* para se tornarem seres humanos modernos. Esse modelo, então, atribui uma "criação especial" a cada uma das principais raças e separa umas das outras e, portanto, da africana. Diop, um intransigente defensor da escola "monogenésica" ou "monocêntrica", atacou essa posição de modo convincente e implacável, insistindo em afirmar que *todas* as raças são apenas variações da espécie humana original que evoluiu na África.

Diop percebeu de pronto que a teoria policêntrica era uma tentativa racialmente motivada, de um círculo de intelectuais e cientistas influentes – expressa em termos científicos aparentemente "neutros" e "objetivos" –, de negar a inadmissível verdade de que a raça africana (negra) havia originado as raças caucasiana (branca) e mongol (amarela). Mas as evidências confirmaram o que Diop insistentemente apontava: restos de seres humanos modernos com pelo menos 130 mil anos foram encontrados na Etiópia e no Quênia. Em nenhum outro lugar do mundo havia (ou há) fósseis humanos modernos com essa idade. Os mais antigos fósseis de *Homo sapiens sapiens* encontrados na Europa, denominados Homens de Grimaldi e associados à cultura "aurignaciana", não

têm mais de quarenta mil anos. Todas as outras tentativas de atribuir o rótulo de *Homo sapiens sapiens* a antigos fósseis de hominídeos encontrados na Europa têm sido rigorosamente desacreditadas por numerosos especialistas. Além disso, esses Grimaldi eram indiscutivelmente negróides em termos do crânio e da arquitetura do esqueleto, o que significa que os primeiros seres verdadeiramente humanos da Europa eram de fato negros africanos.

A Era Glacial cobriu a maior parte da Europa por volta de cinquenta mil anos atrás, após o que houve um aquecimento temporário que durou dez mil anos. Assim, de acordo com Diop, entre cinquenta mil e quarenta mil anos atrás o Grimaldi africano pôde migrar para a Europa pelo istmo de Gibraltar (antes que este se tornasse o estreito de mesmo nome) e colonizar a maior parte da Eurásia e dos Pirineus e até a Sibéria. Com efeito, sítios arqueológicos com ferramentas e cultura aurignacianas são encontrados de um extremo a outro da Eurásia. Entretanto, depois disso a Era do Gelo retomou a metade setentrional da Eurásia, como numa desforra, e segundo Diop a volta desse clima ártico criou uma pressão adaptativa que causou a despigmentação do Grimaldi africano, resultando na aparência dos protocaucasoides hoje denominados Cro-Magnon. Diop assinala que, em cavernas do sul da França, existem abundantes evidências de habitações humanas paleolíticas. As camadas mais profundas, que contêm os fósseis humanos mais antigos, guardam vestígios do Grimaldi africóide datados de 39 mil anos, enquanto as camadas superiores apresentam restos de Cro-Magnon com 25 mil anos. Para Diop, essa era uma forte indicação de que as cavernas tinham preservado, *in situ*, a evolução racial de Grimaldi para Cro-Magnon em resposta ao clima gélido.

O modelo de Diop para explicar a aparência das raças – parte de sua refutação da teoria policêntrica – baseou-se quase inteiramente nas evidências fósseis europeias. Ele explicava de maneira consistente o processo pelo qual as diferentes raças podem ter evoluído do africano primordial, mas faltava-lhe a descrição de um mecanismo plausível que levasse a esse resultado. Novas evidências provenientes dos domínios da biologia molecular preencheram essa lacuna. Ou seja, no período interglacial, entre cinquenta mil e quarenta mil anos atrás, uma população africana migrou e colonizou a Eurásia, da Espanha até a

parte asiática da Rússia. A evidência fóssil não admite outra interpretação. Mas como foi que a renovação da Idade Glacial impulsionou o processo de despigmentação da pele para criar uma raça distinta? Para compreendê-lo, devemos examinar o significado e a função do metabolismo da vitamina D. Esta funciona no corpo humano dando densidade e força aos ossos. Sua deficiência causa raquitismo nas crianças e osteomalácia nos adultos, tornando os ossos moles e quebradiços. Essa condição é especialmente perigosa nas mulheres porque, deformando a pélvis, torna impossível o parto normal. Até os tempos modernos, quase toda a vitamina D necessária ao metabolismo dos ossos do corpo era produzida na pele mediante a interação com os raios solares ultravioleta. Essa vitamina encontra-se de forma natural apenas em peixes de água salgada do hemisfério norte; só no século XX ela começou a ser isolada, manufaturada e acrescentada ao leite como suplemento nutritivo. Antes do século XX, a menos que se vivesse ao longo da costa norte-europeia e se consumisse peixe de água salgada, a luz solar era o único fator de produção de vitamina D no organismo humano.

Nos africanos de pele morena a negra, naquela época e agora, a alta quantidade de melanina – que dá à pele a cor escura – bloqueia a maior parte da luz solar ultravioleta necessária à produção de vitamina D. Mas num ambiente quente, tropical, há tanta luz solar na maior parte do tempo que uma quantidade suficiente de luz ultravioleta ultrapassa a barreira da melanina, produzindo a vitamina D de que o corpo necessita. Assim, o raquitismo é muito raro na África e nos trópicos em geral. Mas a situação muda radicalmente num ambiente ártico como aquele que a Idade Glacial teria criado na Eurásia, próximo à linha das geleiras. Há pouca luz solar durante todo o ano, condição exacerbada por longas semanas de céu encoberto e pela necessidade de passar extensos períodos no abrigo das cavernas. Essa situação se agrava com a presença de melanina na pele, o que reduz ainda mais a quantidade de luz ultravioleta disponível para que a pele produza vitamina D. A redução da quantidade de vitamina D teria sido um desastre para integridade óssea dessas populações africanas, o que só poderia ser resolvido de duas maneiras: 1) migrar para climas mais quentes, o que sem dúvida aconteceu; 2) perder a “barreira” da melanina por meio da

despigmentação. Para os pequenos bandos que permaneceram na Europa da Era Glacial, foi exatamente isso que ocorreu.

A pele branca permite uma penetração de luz ultravioleta três vezes maior que a pele negra, sendo mais eficiente nesse sentido. Assim, a pele branca produz vitamina D de modo mais efetivo, especialmente nas áreas de pouca insolação, como a Europa da Era Glacial. Além disso, a pele branca é bem mais resistente ao frio do que a negra. Esse fato foi revelado durante os dois conflitos mundiais e também na Guerra da Coréia, em que os soldados negros norte-americanos sofreram de quatro a cinco vezes mais ulcerações e outros machucados causados pelo frio do que os brancos. Desse modo, no ambiente de uma Era Glacial, a pele branca é bem mais adaptada à temperatura e às condições climáticas do que a negra.

Mas quais são os meios pelos quais uma população africana de pele escura poderia se despigmentar no atacado? Esse processo levou tempo, talvez de cinco mil a dez mil anos. Isso significa que os indivíduos cuja pele branqueou sobreviveram mais nesse ambiente do que os outros. Mas o que tornou isso possível? A resposta está no albinismo, uma condição genética. O processo de branqueamento tinha de ser de um tipo que pudesse ser transmitido aos descendentes, portanto de caráter genético. O albinismo é o único mecanismo possível. É um fato pertinente ele ser mais comum entre os africanos do que entre qualquer outro povo do mundo, mas na África os albinos não vivem muito tempo. Sem a barreira da melanina e sob um sol implacável, contraem cânceres devastadores que fazem sua vida desconfortável e incômoda chegar precocemente ao fim. Mas a sorte do albino muda drasticamente num clima frio, em que a falta de melanina, como observamos, é uma vantagem adaptativa decisiva.

Existem vários tipos de albinismo, todos eles geneticamente recessivos. O mais extremo exibe uma falta total de coloração da pele, do cabelo e dos olhos, e está associado a outras “co-morbidades” que o tornam o mais patológico. Há outra forma, contudo, que poderíamos chamar de “albinoidismo”, a qual consiste num albinismo incompleto que permite algum bronzeamento da pele juntamente com variações na cor dos cabelos e dos olhos. O tipo humano que emergiu na

Eurásia de 35 mil a 30 mil anos atrás teria sido um grupo de albinóides que formaram a população ancestral da raça caucasiana contemporânea. Pode-se considerar que esses protocaucasoides eram “adaptados ao frio”. Outras características secundárias, como cabelo liso, nariz afilado e lábios finos, teriam funcionado para preservar o calor numa terra de inverno quase perpétuo.

À medida que os dados se acumulam, vai se consolidando o consenso entre os estudiosos das origens humanas de que os caucasoides devem ter perdido a pigmentação em resposta à necessidade de um metabolismo mais eficiente da vitamina D no clima glacial deficiente em luz solar da última Era do Gelo. Só a crescente expansão do albinoidismo por uma intensa pressão seletiva num meio ambiente como esse pode explicar o modo como se deu a despigmentação em grande escala. Como as cavernas de Mônaco revelam restos humanos estratificados em que os Grimaldi africanos se encontram nas camadas mais profundas (e, portanto, mais antigas) e os protocaucasoides Cro-Magnon nas camadas mais superficiais (e, portanto, mais recentes), Diop acreditava que o sul da França era o *locus* da evolução caucasoide. No entanto, embora certamente sujeita ao frio do inverno, essa área está bem ao sul da linha de glaciação da última Era do Gelo, onde teria prevalecido um clima mais rigoroso, quase ártico. Uma explicação alternativa situa o *locus* da evolução caucasoide bem a nordeste da França, ao longo da linha de glaciação, ao sul do paralelo 51, no sudoeste da Rússia. Há uma série de sítios aurignacianos – indicativos de uma população e uma cultura africanas – igualmente situados sobre uma linha latitudinal um pouco ao sul do paralelo 51 na Rússia. Teria sido esse o ambiente rigoroso em que ocorreu a evolução caucasoide. Deve-se admitir, contudo, que o exato *locus* da evolução caucasoide ainda é tema de especulação.

Essa discussão evidencia o modelo diopiano como a explicação mais plausível da evolução das raças. Trata-se de um modelo monocêntrico, em que todos os seres humanos emergem da África, e a cada ano juntam-se novos dados fósseis e biomoleculares reforçando as suposições inerentes à tese de Diop.

O Antigo Egito foi uma civilização negro-africana

Essa afirmação está no cerne da obra de Diop, e ele apostou tudo – carreira, reputação, vida – para validar essa verdade essencial. Vimos em passagens anteriores deste ensaio a maneira pela qual, após a decifração dos hieróglifos egípcios por Champollion em 1822, todo o corpo de especialistas europeus em Antiguidade cerrou fileiras contra a ideia de uma origem africana da civilização egípcia. De todos os ângulos concebíveis, produziu-se uma obra após a outra com a finalidade de procurar pelas fontes da cultura e da civilização egípcias em toda parte, menos na África. Para esse fim, chegou-se a inventar uma raça inexistente, a "mediterrânea". Diop enfrentou de forma direta essa falsificação sistemática. Começou com o próprio Velho Testamento (Livro do Gênesis), no qual aparecem as seguintes relações na genealogia de Noé:

Entre os filhos de Cam estão Misraim, antigo nome hebreu para o Egito, e Cush, nome antigo da Etiópia, mostrando que tanto um quanto a outra descendiam de um ancestral comum chamado Cam. Também aparecem relacionados aos egípcios e etíopes os cananeus, sobre os quais falaremos adiante, e Phut, cujas localização geográfica e identificação étnica permanecem incertas. O nome Cam deriva do hebraico *Cham*, cujo *ch* tem um som gutural aspirado que deriva indubitavelmente da palavra egípcia *kam*, a mais forte para designar "negro" na língua egípcia. Assim, o Cam bíblico foi o ancestral epônimo de todos os povos negros da Antiguidade de que os hebreus tinham conhecimento. No Velho Testamento, muitas vezes o Egito é referido simplesmente como "a Terra de Cam".

Com referência a Canaã, Diop mostrou, num ensaio intitulado "O processo de semitização" ["Processus de semitisation"], que os habitantes originais da Palestina, isto é, Canaã, eram o povo hoje referido como natufiano, datando de dez mil anos atrás. O formato do crânio desses natufianos – dolicocéfalo ("cabeça alongada") com prognatismo subnasal ("mandíbulas projetadas") – é uma evidência conclusiva de que se tratava de um povo negro que tinha migrado da África para a Palestina através do Istmo de Suez. Após 5000 a.C., clãs imigrantes indo-europeus começaram a se estabelecer na região e, misturando-se gradualmente com os natufianos negróides nativos, acabaram produzindo a raça mestiça dos semitas históricos. Já muito depois de os Filhos de Israel terem

migrado para Canaã (1230 a.C.), ainda havia bolsões de cananeus africanos não misturados. Hoje em dia, o semita é amplamente “mulato”.

Depois do testemunho bíblico da negritude dos antigos egípcios, Diop voltou-se para o testemunho dos gregos e romanos clássicos. O primeiro grego a escrever sobre esse tema, por volta de 450 a.C., foi Heródoto, que passou vários meses viajando por todo o país, de norte a sul. Segundo seu relato, os egípcios – da mesma forma que os colchianos e etíopes – eram pessoas “de pele negra e cabelos lanudos”. Essa observação informal causou tremenda angústia entre os egiptólogos dos séculos XIX e XX, dando origem a grande número de tentativas de desacreditar Heródoto. Quaisquer que fossem suas eventuais falhas, é preciso admitir que Heródoto pelo menos era capaz de relatar o que via com os próprios olhos. Ainda que fosse possível rejeitar tudo mais que ele escreveu, a *única* coisa que permaneceria inatacável seria sua descrição da raça dos egípcios. Mas o testemunho clássico sobre isso não se baseia apenas em Heródoto. Há pelo menos uma dúzia de referências sobreviventes de outros autores gregos e romanos com respeito à raça e à cor dos egípcios. Sem exceção, eles corroboram Heródoto no que se refere a esse aspecto essencial. Uma vez mais, estamos falando de pessoas que viram os egípcios com os próprios olhos. Não pode haver dúvida sobre um aspecto: para os gregos e romanos da Antiguidade, os egípcios eram negros.

Existem, é claro, as evidências provenientes do próprio Egito. Os egípcios chamavam seu país de *Kamit,* que significa “a Terra Negra”. Egiptólogos tentaram encontrar uma explicação alternativa para esse nome, dizendo que “Terra Negra” se referia à cor do solo da faixa habitável e cultivável ao longo do rio Nilo. Mas os egípcios também chamavam a si mesmos de *Kammiu,* cuja tradução literal é “os negros”. Além disso, usavam a palavra *khenti* para significar “primeiro”, “começo”, “chefe”. Essa também era sua palavra para “sul”. Assim, o sul era realmente a “Terra do Princípio”, já que os egípcios, como o próprio Nilo, tinham lá sua origem. Diop selou o argumento com o desenvolvimento e o uso do teste de dosagem de melanina, que mede o nível de melanina na pele de cadáveres. Como os egípcios tinham o hábito de mumificar seus mortos, se eles fossem um povo “melanizado” (negro) as múmias

guardariam um volume de produtos da decomposição da melanina suficiente para ser detectado pelo teste. Diop conseguiu obter pequenas amostras da pele de múmias egípcias num museu de Paris e, depois de submetê-las ao teste, descobriu que a concentração de melanina nelas era igual à dos africanos mais negros. Quando essa descoberta veio à tona, ele nunca mais pôde obter amostras de pele de múmias em nenhum museu do mundo.

Diop fez a observação astuta de que outro método para determinar de onde tinham vindo os egípcios e com quem se relacionavam seria comparar práticas e crenças culturais. Tornou-se claro, então, que a única forma de compreender a cultura egípcia era o estudo de outras culturas africanas tradicionais. Isso pode ser ilustrado por uma relação de ideias e costumes egípcios de origem africana:

- **Descendência matrilinear:** a coroa egípcia era herdada pela linha materna. Além disso, entre as pessoas comuns, os filhos usavam o sobrenome das mães.
- **Totemismo:** animais e outros fenômenos da natureza simbolizavam os poderes da criação e representavam o ancestral mítico de um clã. Cada deidade egípcia era identificada com um animal sagrado, e cada uma das 42 províncias ou "nomos" do Egito ligava-se a um gênio guardião sob a forma animal.
- **Dança:** era uma forma de culto cerimonial; os primeiros faraós eram representados dançando perante o deus.
- **Personalidade espiritual:** havia uma crença profunda no eu multidimensional, assim expressa:

Egito	África além do Egito
A. Ka – O duplo	Alma do sonho/Duplo
B. Sahu – O corpo glorificado	Corpo-fantasma
C. Khaibit – A sombra	Sombra/Alma do bosque
D. Ba – Alma propriamente dita	Alma-vida
E. Ib – O coração	Corpo-alma

F. Iakhu – O espírito imperecível	Espírito-alma
G. Ren – O nome	Nome

- **Culto dos ancestrais:** os ancestrais eram profundamente venerados; e a divindade egípcia mais importante, Osíris, era considerada o Ancestral Divino.
- **Amuletos:** eram usados por egípcios de todas as classes para proteção espiritual.
- **Circuncisão:** era praticada no Egito desde os tempos pré-dinásticos e é difundida por toda a África até o presente.
- **Veneração da serpente:** a Grande Serpente Cósmica é um elemento importante da mitologia egípcia. Ainda hoje, as religiões africanas mais tradicionais veneram a serpente sagrada, geralmente uma píton.
- **Monarquia divina:** o faraó egípcio representa a forma mais desenvolvida do conceito de rei que encarna a divindade sob forma humana. Na África, os reis divinos ainda são uma característica dos asante, dos ioruba, dos shilluk e dos swazi, entre outros.

A origem dos povos da África Ocidental remonta ao vale do rio Nilo

Juntamente com o intelectual ioruba nigeriano J. Lucas, Diop fez uma contribuição totalmente original aos estudos africanistas. Lucas, que escreveu em 1948 *The religion of the Yorubas*, foi o primeiro a mostrar a estreita correspondência entre as ideias religiosas dos antigos egípcios e dos iorubas da Nigéria ocidental. Para Lucas, tais correspondências eram muitas para que se pudesse explicá-las pela evolução "convergente", e ele talvez tenha sido o primeiro a propor que as origens do povo e da cultura iorubas podiam ser encontradas no vale do Nilo.

Diop abordou o assunto de um ponto de vista diferente – o da linguagem. No livro *Relação genética entre o egípcio faraônico e as línguas da África negra*, Diop (1977) detalhou sistematicamente e com perícia as correspondências morfológicas, fonéticas e sintáticas entre a antiga língua egípcia e o wolof,

língua nacional do Senegal. Além disso, ele produziu um vocabulário comparativo com mais de três mil palavras nas duas línguas, realçando suas correspondências. Trata-se de um *tour de force*, e demoliu totalmente os argumentos que situavam a língua egípcia na família semítica (árabe, hebraico, aramaico). Trabalhos corroborativos semelhantes, acerca de outras línguas africanas, têm sido produzidos desde então por pesquisadores. Quando se considera que a maioria dos principais grupos étnicos da África Ocidental – do rio Senegal, ao norte, até o rio Congo, ao sul, e da costa do Atlântico, a oeste, até a curva do Níger, a leste – preserva tradições orais sobre migrações para a África ocidental partindo do nordeste africano, as teses de Lucas e Diop são inteiramente consistentes.

Mas têm vindo à luz novas evidências que confirmam o trabalho pioneiro de Lucas e Diop. O professor Aboubacry Lam, ex-aluno de Diop, encontrou um obscuro relato do início do século XX sobre uma história contada por Yoro Dyâo, um senegalês do século XIX, e a publicou em seu livro *O Saara ou o vale do Nilo?* (1994). Yoro Dyâo compilara entre seu próprio povo, os peul do norte do Senegal, um registro oral de nada menos que seis migrações do Egito para a África ocidental, que remontavam até o século VII a.C. Em cada um dos casos, essas migrações foram precipitadas por distúrbios sociais e políticos causados por invasões estrangeiras. Em todos eles, é citado na língua pulaar o nome do faraó reinante.

A partir de aproximadamente 660 a.C., o Egito foi invadido pelo menos seis vezes: por assírios, persas (duas vezes), macedônios, romanos e árabes. As cinco primeiras dessas invasões parecem ter empurrado um número significativo de habitantes do vale do rio Nilo para fora de seu país, a oeste, num percurso de mais de 4.500 quilômetros que os levou à África Ocidental. A última dessas migrações provavelmente envolveu o povo conhecido como os dogon do Mali, que teriam deixado o vale do Nilo em consequência do fechamento do templo de Ísis em Philae – o último templo egípcio sobrevivente –, em 540 d.C., e a subsequente perseguição e repressão aos “pagãos” locais. Com as sagas de Yoro Dyâo, Lam revela um legítimo documento de história oral que confirma as teses de Diop e Lucas. Estão vindo à tona outros registros orais de migrações que

atravessaram a África no sentido leste-oeste. Assim, quando Diop insistia na unidade cultural da África negra e na necessidade de lançar uma Renascença Africana sobre os alicerces da civilização egípcia, sabia exatamente do que estava falando.

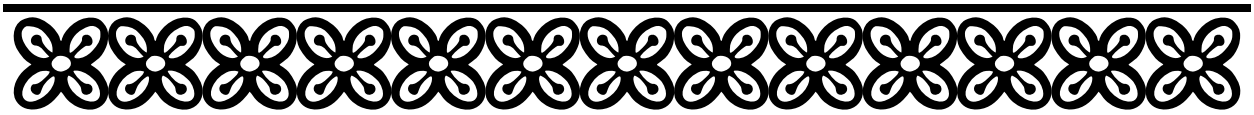
Epílogo

Como cientista e intelectual habilitado, Diop utilizou todas as ferramentas concebíveis para examinar as questões fundamentais referentes ao lugar a que o Egito pertencia do ponto de vista histórico, cultural e racial. Esse não foi apenas o tema de um debate acadêmico educado, cheio de evasivas e subterfúgios, mas algo essencial para o projeto de longo prazo, absolutamente sério, de redescoberta e renascimento da África. Para Diop, os povos africanos poderiam ser comparados ao amnésico que perdeu totalmente a memória do passado, o que resultou no profundo senso de cisma psíquico, alienação e falta de propósito que alimenta o mal-estar contemporâneo do espírito africano. Ele acreditava firmemente que para "conhecer o futuro é preciso olhar para o passado" – ou, como nas palavras do escritor norte-americano William Faulkner, que "o passado não está morto, nem sequer passou…" Assim, para que os africanos, de maneira global, possam enfrentar o futuro com confiança – inaugurando uma verdadeira Renascença Africana –, é essencial que se baseiem plenamente no conhecimento e na compreensão do seu passado. Não é possível, de outra forma, um futuro real para a África.

Como intelectual, polímata, visionário e guerreiro do intelecto, Diop está praticamente sozinho no firmamento da cultura e das letras africanas modernas. Ele é o real herdeiro dos antigos sábios, professores e eruditos do Egito e da Etiópia, que tanto ensinaram ao mundo antes que a África caísse em sua infernal Idade das Trevas. Ele articulou as perguntas que desencadearam as investigações mentais e espirituais de muitos daqueles que, no mundo africano, procuram a verdade. Talvez se possa dizer que represente um novo tipo de homem africano:

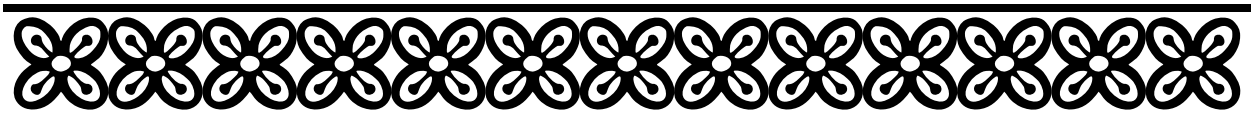
firme e solidamente enraizado na África e, no entanto, um homem para todas as horas e para o mundo.

PARTE 2



POSTURA EPISTEMOLÓGICA E FUNDAMENTOS TEÓRICOS

3



AFROCENTRICIDADE: NOTAS SOBRE UMA POSIÇÃO DISCIPLINAR

Molefi Kete Asante

Definição

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos[1] deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que *a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos*.

Apresentar uma definição não significa exaurir o poder de um conceito. Na verdade, pode criar novas dificuldades, a menos que essa definição seja explicada de maneira a elucidar a ideia. A afrocentricidade é uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica. Muito do que estudamos sobre a história, a cultura, a literatura, a linguística, a política ou a economia africanas foi orquestrado do ponto de vista dos interesses europeus. Quer se trate de economia, quer de história, política, geografia ou arte, os africanos têm sido vistos como periféricos em relação à atividade tida como “real”. Nos Estados Unidos, esse descentramento afetou tanto os africanos quanto os brancos. Assim, ao falar da

afrocentricidade como uma redefinição radical, procuramos reorientar os africanos a uma posição centrada (Asante, 1998).

Conscientização

A afrocentricidade emergiu como processo de conscientização política de um povo que existia à margem da educação, da arte, da ciência, da economia, da comunicação e da tecnologia tal como definidas pelos eurocêntricos. Se bem sucedido, o processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos. Era essa a esperança quando publiquei *Afrocentricidade* em 1980. O objetivo era desferir um golpe na falta de consciência – não a falta de consciência apenas da opressão que sofremos, mas também das vitórias possíveis. Seria concebível analisar relações humanas, interações multiculturais, textos, fenômenos e eventos, bem como a libertação africana, da perspectiva de uma nova orientação para os fatos.

O propósito foi, desde sempre, criar espaço para seres humanos conscientes que, estando centrados, se comprometem com o equilíbrio mental. A ideia de *conscientização* está no centro da afrocentricidade por ser o que a torna diferente da africanidade. Pode-se praticar os usos e costumes africanos sem por isso ser afrocêntrico. *Afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos*. Essa é a chave para a reorientação e a recentralização, de modo que a pessoa possa atuar como agente, e não como vítima ou dependente.

O conceito de agência

Um *agente,* em nossos termos, é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses. Já a *agência* é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. Em uma situação de falta de liberdade, opressão e repressão racial, a ideia ativa no interior do conceito de agente assume posição de

destaque. Qual o significado prático disso no contexto da afrocentricidade? Quando consideramos questões de lugar, situação, contexto e ocasião que envolvam participantes africanos, é importante observar o conceito de agência em oposição ao de *desagência*. Dizemos que se encontra desagência em qualquer situação na qual o africano seja descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo.

Estou fundamentalmente comprometido com a noção de que os africanos devem ser vistos como agentes em termos econômicos, culturais, políticos e sociais. O que se pode analisar em qualquer discurso intelectual é se os africanos são agentes fortes ou fracos, mas não deve haver dúvida de que essa agência existe. Quando ela não existe, temos a condição da marginalidade – e sua pior forma é ser marginal na própria história. Tome-se, por exemplo, o relato de Robert Livingstone sobre a África, em que toda a história de uma região daquele continente se transforma naquilo que aconteceu a um homem branco em meio a centenas de milhares de africanos. Não há agência em nenhuma das personagens africanas? Será que a historiografia da África central deveria ser a do relato de Livingstone? Não haveria outras formas de abordar um tópico como esse?

Os africanos têm sido negados no sistema de dominação racial branco. Não se trata apenas de marginalização, mas de obliteração de sua presença, seu significado, suas atividades e sua imagem. É uma realidade negada, a destruição da personalidade espiritual e material da pessoa africana. O africano, portanto, deve ser consciente, estar atento a tudo e procurar escapar à anomia da exclusão. Em um certo nível esse é um problema linguístico, mas em outro se trata de enfrentar a realidade de situações econômicas e culturais construídas.

Afrocentricidade não é religião, é por isso que os elementos constitutivos dos valores africanos são sujeitos a debate, embora sejam fundamentais para a investigação afrocentrada. No interior da proposta afrocentrada não há sistemas fechados, ou seja, não existem ideias vistas como absolutamente fora dos limites da discussão e do debate. Assim, o emprego da afrocentricidade na análise ou na crítica abre caminho para o exame de todos os temas relacionados ao mundo africano.

Características mínimas

Tenho sustentado que as características mínimas para um projeto afrocêntrico devem incluir: 1) interesse pela localização psicológica; 2) compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito; 3) defesa dos elementos culturais africanos; 4) compromisso com o refinamento léxico; 5) compromisso com uma nova narrativa da história da África. Danjuma Sinue Modupe (2003) apresentou a mais completa relação de elementos constituintes da afrocentricidade: vontade cognitiva comunal, desenvolvimento africano, matriz de consciência, libertação psíquica, resgate cultural, africanidade, personalismo africano, práxis afrocêntrica, estrutura conceitual afrocêntrica, integridade da estrutura, causa, efeito, mitigação, construtos teóricos, distinções críticas teóricas, glúon[2] estrutural, consciência vitoriosa e perspectiva afrocêntrica.

Interesse pela localização psicológica

Trata-se de uma ideia fundamentalmente perspectivista. Para o afrocentrista a análise de uma pessoa com frequência se relaciona com o lugar onde sua mente está situada. Por exemplo, normalmente é possível determinar se uma pessoa está localizada em uma posição central em relação ao mundo africano pelo modo como ela se relaciona com a informação africana. Se ela se refere aos africanos como “outros”, percebemos que os vê como diferentes de si mesma. Essa é uma das formas pelas quais funciona o deslocamento. Evidentemente, se a pessoa não é africana mas tenta fazer uma análise afrocêntrica, o que se observa é sua capacidade de olhar os fenômenos do ponto de vista dos próprios africanos. Quem tenta construir um currículo escolar, uma prática de serviço social ou uma literatura afrocentrados deve prestar atenção à localização psicológica ou cultural.

“Localização”, no sentido afrocêntrico, refere-se ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história. Assim, estar em uma localização é estar fincado, temporária ou permanentemente, em determinado espaço. Quando o afrocentrista afirma ser

necessário descobrir a localização de alguém, refere-se a saber se essa pessoa está em um lugar central ou marginal com respeito à sua cultura. Uma pessoa oprimida está deslocada quando opera de uma localização centrada nas experiências do opressor. Como percebeu Memmi, uma vez que o colonizado está fora do quadro ele "não é mais sujeito da história" (Memmi, 1991, p. 92). Evidentemente, o objetivo do afrocentrista é manter o africano dentro, e no centro, de sua própria história.

Compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito

O afrocentrista está preocupado em descobrir, em todo lugar e qualquer circunstância, a posição de sujeito da pessoa africana. Isso é particularmente válido nos casos em que os assuntos significativos – ou seja, os temas, tópicos e as preocupações – referem-se às ideias e às atividades dos africanos. Com muita frequência, a discussão dos fenômenos africanos tem se dado com base naquilo que pensam, fazem e dizem os europeus, e não no que os próprios africanos pensam, dizem e fazem. Desse modo, o propósito do afrocentrista é demonstrar um forte compromisso de encontrar o lugar do africano como sujeito em quase todo evento, texto e ideia. Isso não é fácil, porque as complicações da identidade de lugar são frequentemente descobertas nos interstícios entre o que nós somos e o que desejamos ser. Embora sejamos capazes de determinar o que a pessoa é em dado momento, não podemos saber tudo que ela pode vir a ser amanhã. Ainda assim, devemos ter o compromisso de descobrir onde uma pessoa, um conceito ou uma ideia africanos entram como sujeitos em um texto, evento ou fenômeno.

Defesa dos elementos culturais africanos

O afrocentrista está preocupado em proteger e defender os valores e elementos culturais africanos como parte do projeto humano. Não se pode assumir uma orientação voltada para a agência africana sem respeitar a dimensão criativa da personalidade africana e dar um lugar a ela. Isso não significa que todas as coisas africanas sejam boas ou úteis, mas que aquilo que os africanos fizeram e fazem representa a criatividade humana. Tudo isso remete ao fato de que muitos

intelectuais e escritores do passado desprezaram as criações africanas, fossem elas na música, na dança ou na arte, fossem na ciência, como algo diferente do restante da humanidade. Era uma atitude inegavelmente racista, e qualquer interpretação ou análise de elementos ou contribuições culturais africanos que negue esses elementos é suspeita.

O afrocentrista, contudo, usa todos os elementos linguísticos, psicológicos, sociológicos e filosóficos para defender os valores culturais africanos. Diante de argumentos contrários a valores, hábitos, costumes, religião, comportamentos ou pensamento africanos, o afrocentrista encontra, tanto quanto possível, a autêntica compreensão africana desses elementos, sem impor interpretações eurocêntricas ou não-africanas. Isso permite que o intelectual tenha uma avaliação nítida do elemento cultural africano em questão.

Compromisso com o refinamento léxico

Tipicamente, o afrocentrista deseja saber se a linguagem usada em um texto é baseada na ideia dos africanos como sujeitos, isto é, se o escritor tem alguma compreensão da natureza da realidade africana. Por exemplo, quando um inglês ou um norte-americano chama uma casa africana de “choupana”, está deturpando a realidade. O afrocentrista aborda a questão do espaço de moradia dos africanos do ponto de vista da realidade africana. A ideia de casa na língua inglesa faz presumir um prédio moderno, com cozinha, banheiros e áreas de recreação, mas o conceito africano é diferente. Assim, a casa deve ser concebida como um conjunto de estruturas em que uma é usada para dormir, outra para armazenar bens e objetos de uso doméstico e outra, ainda, para receber convidados. A cozinha e a área de recreação estão em espaços diferentes do utilizado para dormir. Portanto, é importante que, ao avaliar as ideias culturais africanas, a pessoa preste muita atenção ao tipo de linguagem que está sendo usado. No caso dos domicílios africanos, deve-se primeiro perguntar o nome que eles próprios atribuem ao lugar em que dormem. Essa é a única forma de evitar o uso de termos negativos como “choupana” para se referir aos lugares em que vivem os africanos. Também poderíamos ampliar a análise examinando as

diferenças de compreensão do conceito de casa e lar, e assim por diante, em diferentes comunidades culturais africanas. Desse modo, o afrocentrista autêntico busca livrar-se da linguagem de negação dos africanos como agentes na esfera da história da própria África. As referências à África e aos africanos na educação ocidental – com exceção de um número limitado de pensadores progressistas – reduziram os africanos à condição de seres indefesos, inferiores, não-humanos, de segunda classe, como se não fizessem parte da história humana e fossem, em algumas situações, selvagens. Essas contribuições europeias ao léxico da história africana ainda dominam em certos casos, criando um problema no mundo intelectual e na literatura acadêmica. O pensamento afrocentrado se engaja no processo de desvelar e corrigir as distorções decorrentes desse léxico convencional da história africana.

Compromisso com uma nova narrativa da história da África

Podemos presumir que o afrocentrista tenha clareza para perceber que uma das obrigações fundamentais do intelectual é avaliar a situação de pesquisa e então intervir de maneira adequada. Com respeito à literatura, à história, à economia e ao comportamento africanos, os autores eurocêntricos sempre colocaram a África em um lugar inferior em relação a qualquer campo de pesquisa, numa deliberada falsificação do registro histórico. Foi uma das maiores conspirações da história mundial, pois grande número de autores, um após o outro, adotou um acordo tácito em dois sentidos. Primeiro, eles deveriam marginalizar a África na literatura que produziam, para formar o cânone do conhecimento ocidental que se presume universal. Segundo, quando a literatura existente – por exemplo os textos dos gregos antigos – parece enaltecer a África ou falar dela com respeito e admiração, os autores deveriam reverter esse respeito ou enaltecimento, rebaixando a África na escala de valores do cânone. Vemos as raízes mais profundas desse problema no estudo do Kemet, a história clássica do Egito.

Depois da conquista do Egito por Napoleão e Dominique Vivan Denon, imprimiu-se ao conhecimento da África uma orientação totalmente diferente. De repente, fomos apresentados a um novo campo da investigação humana, a

egiptologia. Quando Champollion decifrou a escrita dos antigos egípcios, a Europa lançou-se à empreitada de desmontar a africanidade da história egípcia, bem como da história africana no que esta se relaciona ao vale do Nilo. O único rio do continente africano que se tornou parte da experiência europeia foi o Nilo. Foi como se a Europa o tivesse retirado da África, mililitro por mililitro, para despejá-lo na paisagem europeia. Todas as contribuições africanas do vale do Nilo se tornaram contribuições europeias, e a Europa deu início à tarefa de confundir o mundo quanto à natureza do antigo Egito. Trata-se da maior de todas as falsificações – e aquela que aparece nas discussões sobre as grandes civilizações da antiguidade.

Egito *versus* Grécia

Um dos mitos mais permanentes a sustentar a hegemonia europeia talvez seja o da origem grega da civilização. Agora se tem demonstrado que esse foi um exagero cometido por intelectuais desejosos de provar a superioridade europeia. A obra *Atenas negra,* de Martin Bernal (1987), demoliu a ideia de que a Grécia antecedeu a África, particularmente o Egito, em termos de civilização.

O que Bernal fez em relação à origem grega da civilização, Cheikh Anta Diop já havia feito com respeito à civilização em geral (Diop, 1974). Em outras palavras, Diop demonstrou que a origem africana da civilização era um fato, não uma ficção. Mais tarde ele mostrou, usando evidências extraídas de textos antigos, experimentos científicos e análises culturais, que os antigos egípcios tinham a pele escura (Diop, 1991). O mais importante é que, desde a morte de Diop, em 1986, vêm chovendo evidências de que suas teorias estavam corretas (Poe, 1998). Com efeito, agora sabemos com ainda mais segurança que a origem da raça humana ocorreu no continente africano, como tem sido demonstrado por muitas pesquisas nos últimos anos. Além disso, a biologia mostra que o DNA mitocondrial de todos os seres humanos tem origem numa mulher que viveu duzentos mil anos atrás na África oriental.

Três argumentos que não seriam apresentados há cinquenta anos mudaram a maneira como enxergamos o mundo antigo. O primeiro deles é que a Grécia antiga tinha uma grande dívida para com os africanos. Com efeito, Platão,

Homero, Deodoro, Demócrito, Anaximandro, Sócrates, Tales, Pitágoras, Anaxágoras e muitos outros gregos estudaram e viveram na África (Asante e Mazama, 2002). A outra parte desse argumento é que os egípcios eram africanos de pele negra, como provam os depoimentos de Heródoto, Aristóteles, Deodoro e Strabo. O segundo argumento é que todos os seres humanos derivam de uma fonte africana. É a teoria monogenésica da origem humana, que ganhou maior relevo nos últimos anos em função de numerosas descobertas científicas. Ao mesmo tempo, mostrou-se falsa a teoria poligenética, segundo a qual os seres humanos teriam aparecido simultaneamente em diversos locais. Agora é possível comprovar que as afirmações de Cheikh Anta Diop eram proféticas. Ele compreendeu as interconexões entre os africanos, assim como a relação do resto do mundo com a África.

Reescrever a história se torna um desafio para os intelectuais afrocêntricos que dominam a linguagem antiga. Também é fato que não se pode empreender a historiografia de comunidades africanas sem uma séria intervenção intelectual da parte de estudiosos que, com um olhar afrocentrado, vão resgatar o ensino sobre a África das garras de antropólogos cujo único propósito é, ao que parece, desenvolver sua ética da comparação. A ideia de comparação não é necessariamente a fonte dos equívocos eurocêntricos, mas não duvido que seja um fator concorrente.

Não existe nenhum engano quanto a nossas origens: a África clássica deve ser o ponto de partida de todo discurso sobre o rumo da história africana. O Kemet está diretamente relacionado e ligado às civilizações Kush, Cayor, Peul, Ioruba, Akan, Congo, Zulu e Bamun. É o que já sabemos; mas há muito a desvendar, porque só recentemente nosso foco de estudos se voltou para a África em si mesma. No passado estudávamos a África em sua relação com a Europa, e não como as culturas africanas se relacionavam entre si. Era o modelo de pesquisa colonial, aperfeiçoado por franceses e ingleses. Se os ingleses estudavam a África ocidental e observavam os akan, faziam isso como se o povo de Gana não tivesse relação com os baule da Costa do Marfim. O mesmo faziam os franceses, estudando os baule mas não os akan-asante. Isso produziu um tipo de pesquisa direcionada, que não permite ao pesquisador entender as inter-

relações com culturas adjacentes ou contíguas. A abordagem afrocentrada já começou a mudar esse tipo de pesquisa, e os trabalhos de numerosos intelectuais devem ser vistos como contribuições a um renascimento Taharqana[3] da pesquisa africana.

Pressupostos

O que apresentei anteriormente são os requisitos mínimos para abordar qualquer assunto de maneira afrocêntrica. Mas também tive de assumir alguns pressupostos a respeito de metodologia que são importantes ao interrogarmos os fatos relativos às experiências de vida dos africanos.

O primeiro aspecto que se deve enfatizar é o que significa “africano”. Não se trata de um termo essencialista, ou seja, não é algo que se baseie simplesmente no “sangue” ou nos “genes”. Muito mais do que isso, é um construto do conhecimento. Basicamente, um africano é uma pessoa que participou dos quinhentos anos de resistência à dominação europeia. Por vezes pode ter participado sem saber que o fazia, mas é aí que entra a *conscientização*. Só quem é conscientemente africano – que valoriza a necessidade de resistir à aniquilação cultural, política e econômica – está corretamente na arena da afrocentricidade. Não significa que os outros não sejam africanos, apenas que não são afrocêntricos. Assim, ser afrocentrista é reivindicar o parentesco com a luta e perseguir a ética da justiça contra todas as formas de opressão humana. Em outro nível, falamos dos africanos como indivíduos que sustentam o fato de seus ancestrais terem vindo da África para as Américas, o Caribe e outras partes do mundo durante os últimos quinhentos anos. Há uma conexão africana interna, assim como uma conexão externa. Os que vivem hoje no continente constituem a conexão interna; os que vivem fora dele, a conexão externa. Os brancos do continente africano, que nunca participaram da resistência à opressão, dominação ou hegemonia branca, são, com efeito, não-africanos. O fato de residir na África, por si só, não torna alguém africano. No final, argumentamos

que a consciência, e não a biologia, determina nossa abordagem dos dados. É desse lugar que toda análise procede.

Para o afrocentrista não existe um antilugar. Ou se está envolvido com uma posição ou com outra. Não se pode estar num lugar que não existe, já que todos os lugares são posições. Não posso conceber uma antiperspectiva porque, não importa o que eu perceba, estou ocupando um lugar, uma posição, mesmo que essa perspectiva seja chamada de antiperspectiva.

Em uma poderosa ética de comunicação e interação entre sujeitos, o afrocentrista estabelece que a agência africana é comparável à de qualquer ser humano. Se você quiser falar de ciência, falaremos de ciência. Se quiser falar de astronomia, falaremos de astronomia. Os africanos devem ser vistos como atores no palco planetário, não como cidadãos de segunda classe. Os quinhentos anos de dominação europeia interromperam nossa marcha em direção ao progresso, mas não conseguiram apagar as contribuições dos milhares de anos de história anteriores à chegada dos europeus ao continente africano.

Nos últimos anos tem havido um tremendo ataque à produção acadêmica africana. Essa agressão integra um padrão secular em relação aos africanos, que nunca escravizaram, colonizaram ou dominaram outro grupo de pessoas simplesmente em função de sua condição biológica. Destina-se a evitar que os africanos afirmem de forma positiva sua ética, seus valores e seus costumes. As visões antiespirituais e pró-materiais do Ocidente levaram o mundo, mais de uma vez, à beira da destruição. É certo que a tecnologia ocidental não salvará o planeta; na verdade, é possível que ela apresse sua aniquilação. A corrupção do planeta, desde o envenenamento do ar e da água até a matança de pessoas inocentes como vítimas colaterais da guerra, atesta o sentimento de terror que se senta à porta do mundo ocidental. Os seres humanos habitam a Terra há menos de trezentos mil anos; os hominídeos estiveram aqui por menos de seis milhões de anos. Do jeito que as coisas andam, não há garantias de que permaneceremos por outros trezentos mil anos. Não podemos entregar a direção filosófica do planeta àqueles cujos padrões de ambição e destruição ameaçam aniquilar-nos.

Todas as experiências africanas são dignas de estudo. Quando o afrocentrista fala de todas as experiências africanas, não se trata de uma declaração que

represente apenas o ponto de vista patriarcal. Em tal contexto, as mulheres não são relegadas ao segundo plano, como acontece no pensamento ocidental. Isso provém do fato de elas terem sido parte integrante de todas as culturas africanas desde o início dos tempos. Observando as sociedades africanas da antiguidade, é difícil encontrar alguma em que as mulheres não ocupassem altas posições. Por exemplo, as rainhas que governaram o Kemet, o Punt e a Núbia – e mais de quarenta governaram esse país – representam os mais antigos exemplos de governantes do sexo feminino. Com efeito, o primeiro intercâmbio entre mulheres governantes ocorreu durante a XVIIIª-dinastia, quando se estabeleceram relações diplomáticas entre o Kemet e Punt. Mulheres e homens têm igual importância na construção afrocentrada do conhecimento.

Também se presume a existência de uma relação homóloga entre o estudo dos fenômenos africanos e o da humanidade. Somos parte da humanidade e, portanto, onde quer que as pessoas se declarem africanas, estamos envolvidos na criação de conhecimento. Assim, a afrocentricidade reconhece e respeita a natureza transitória do eu – e não é contra o eu, mas a favor da pessoa. De fato, pode-se até declarar que a afrocentricidade se dedica fundamentalmente ao eu coletivo e, portanto, está proativamente engajada na criação e recriação da pessoa em grande escala. O que os africanos fazem no Brasil, na Colômbia, na Costa Rica, na Nicarágua, no Panamá, na Venezuela, nos Estados Unidos, na Nigéria, em Gana, em Camarões, no Congo e na França é parte de uma ascensão geral e coletiva à consciência, na medida em que tenha como objetivo o processo de libertação.

Na visão afrocêntrica, todo conhecimento deve ser emancipador. Como romper as grades da prisão que mantém os seres humanos na servidão mental? Como fazer justiça em situações nas quais só há injustiça? Como criar condições de liberdade quando os poderes governantes negam ao povo os recursos para a vida? Essas são questões críticas de um paradigma do progresso para a libertação.

O afrocentrismo não são os dados, mas a orientação para eles. É como abordamos os fenômenos. Por vezes os críticos afirmam que os afrocentristas não apresentaram dados sobre este ou aquele assunto. Ou apontam que eles

carecem de informações sobre determinado tema. Nós, como afrocentristas, respondemos que muitas vezes não são os dados que estão em questão, mas o modo como as pessoas os interpretam, como percebem aquilo com que se defrontam e como analisam os temas e valores africanos contidos nesses dados. Se você não abordar os dados de forma correta, provavelmente chegará a conclusões equivocadas. Além do mais, a leitura dos vários ataques aos afrocentristas deixa claro que algumas pessoas presumem que, não havendo evidências, por exemplo, de que os africanos da região do Congo interagiram com os da região do Nilo, significa que isso não aconteceu. Não é assim, pois a ausência de evidência não constitui evidência da ausência.

É necessário dizer também que a história não é a afrocentricidade, é uma disciplina no interior de sua própria esfera. Ela possui certos atributos, pressupostos, métodos e objetivos que podem ou não ser compatíveis com os da afrocentricidade. Os debates sobre a historiografia ocorridos nos últimos anos se devem aos crescentes desafios da historiografia afrocêntrica (Keita, 2001). As implicações dessa transformação são enormes e não se pode negá-las. É essencial para nós avaliar as novas orientações para os dados, as quais estão criando uma robusta disciplina intelectual que há muito deixou a história para trás. Isso não significa que não deva haver expressões de interesse ou atenção a algumas contribuições-chave dos métodos históricos, mas que a afrocentricidade impôs novos critérios para pesquisa de documentos, interpretação de textos e orientação quanto aos dados (Conyers, 2003). Uma das razões pelas quais Ama Mazama (2003) clamou por um *Imperativo afrocêntrico* é o fato de termos estado muito ocupados em redescobrir a Europa para ultrapassarmos as estruturas tradicionais do Ocidente. Nosso objetivo como intelectuais é fornecer ao mundo a análise mais válida e valiosa possível dos fenômenos africanos. Isso significa que devemos abandonar muitos elementos da pesquisa histórica, particularmente sua exagerada ênfase nos textos escritos, e introduzir novas maneiras de deslindar o significado da vida dos africanos nas favelas do Rio de Janeiro e nos subúrbios abastados de Lagos. Com efeito, em *Kemet, afrocentricidade e conhecimento* (1990), propus uma série de respostas afrocêntricas a questões postas pela disciplina da história que ainda estão por ser

plenamente examinadas. Em primeiro lugar, sugeri uma periodização histórica totalmente nova. Em segundo, rejeitei o pressuposto hegeliano de que a África não fazia parte da história humana. Só o segundo desafio foi considerado de forma adequada em discussões subsequentes. Estou certo de que novos intelectuais vão reavaliar grande parte dos trabalhos sobre teoria afrocêntrica anteriormente produzidos. Mazama, em *The Afrocentric paradigm*, e James Conyers, com *Afrocentricity and its critics*, já tentaram, em diferentes direções, aprofundar nosso conhecimento e nossa avaliação da afrocentricidade.

Campos temáticos

Vários campos temáticos da africalogia foram propostos quando criei o programa de doutorado em Estudos Africano-Americanos na Universidade Temple (Filadélfia). Entre os campos surgidos em 1990 estavam o social, a comunicação, o histórico, o cultural, o político, o econômico e o psicológico. Uma série de intelectuais tem escrito sobre africalogia como forma de demonstrar o poder desse conceito na análise concreta de textos e fenômenos (Okafor, 2002). Em grande medida, fui influenciado pelo filósofo afrocêntrico Maulana Karenga, que considerara diversos campos adequados a esse discurso em seu livro *Introdução aos estudos negros* (1982[1993, 2002]), e por Cheikh Anta Diop, que também estabelecera uma divisão para nossos estudos, sugerindo que em vez de estudos sociais deveríamos criar estudos da família. Na visão de Karenga, religião, sociologia, política, economia, produção criativa e psicologia negras constituem as principais áreas de investigação. Meu trabalho deve ser visto como uma síntese das ideias centrais de conceitualização encontradas nas obras de Karenga e Diop.

Preocupava-me que os intelectuais em busca de um lugar para examinar nossos fenômenos pudessem terminar nas pilhas de lixo das disciplinas mais antigas, sem poder firmar o pé na lama espessa e nos destroços pegajosos de análises fracassadas. Desse modo, a africalogia – que denominei “estudo afrocêntrico dos fenômenos africanos” – era uma disciplina com diversos

campos de estudo. Quando se procurava abordar qualquer desses campos, os métodos mais eficazes, baseados no que eu vira nas mais bem-sucedidas práticas dos intelectuais emergentes e nos melhores trabalhos afrocêntricos dos intelectuais mais antigos, foram agrupados como *funcionais*, *categóricos* e *etimológicos* (Asante, 1990). Cada uma dessas categorias tem métodos específicos. Por exemplo, a categoria funcional se aplicaria à análise de necessidades e à análise de políticas, bem como à orientação para a ação. A categórica exigiria uma concentração sobre esquemas, gênero, classe, temas, arquivos e outras ideias coletivas. Por fim, a etimológica dependeria muito da linguagem, terminologia e origem do conceito. Eram essas as principais abordagens metodológicas da pesquisa.

O que se fazia necessário com relação à ideia afrocêntrica era a capacidade dos intelectuais de criar métodos que nascessem das respostas a uma teoria centrada. Sem suposições e pressupostos, os métodos se tornam nada mais do que regras destituídas de significado. O afrocentrista não deve ter pressa em adotar métodos eurocêntricos que fracassam quando se trata de avaliar os fenômenos africanos. Fazê-lo significaria que o pesquisador acabaria enredado na prisão mental construída por métodos falidos. Creio que os afrocentristas podem se valer de referências culturais africanas a fim de construir instrumentos para uma análise mais efetiva da realidade. Não estou dizendo que não seja possível utilizar teorias psicológicas ou sociológicas, análise histórica ou teoria literária para atingir a plena compreensão dos fenômenos. O que estou dizendo é que os afrocentristas devem procurar a agência africana em toda construção metodológica. Vivemos num mundo em que a arquitetura da investigação humana é construída por conceitos que se sustentam na comunidade. Em minha visão, essa é uma das principais vias para a criação de padrões de análise baseados na ideia centrada. Descobrir a centralidade é em si a tarefa básica do pesquisador afrocêntrico. Devemos criar os métodos que conduzirão à transformação no texto, nos fenômenos e na vida humana.

Novos desafios

Uma das tarefas mais desafiadoras é desmascarar a noção de que posições particularistas são universais. A Europa desfilou sua cultura como norma por tanto tempo que os africanos e asiáticos deixam de perceber a experiência europeia, seja ela da Idade Média, seja de Shakespeare ou Homero, assim como os conceitos europeus de beleza, como apenas aspectos particulares, e não universais, da experiência humana, embora possam ter implicações para outras culturas. O que os afrocentristas devem sempre criticar é a ofensiva particular que projeta a Europa como o padrão pelo qual se deve julgar o resto do mundo. Nenhuma cultura particular pode se arrogar essa prerrogativa. A afrocentricidade busca criticar todas as reivindicações exageradas dos particularistas. É preciso ressaltar que não é necessário parecer-se com a cultura europeia para ser civilizado ou humano!

A hegemonia europeia, tanto na roupa, na moda, na arte e na cultura quanto na economia, é de fato um momento histórico, mas não universalista. Com isso não negamos que, com o impulso da globalização, a Europa e os Estados Unidos estejam procurando cultivar uma forma de posição hegemônica no mundo.

Outro desafio que nos confronta é o discurso em torno do valor do multiculturalismo numa nação industrial heterogênea. O debate sobre multiculturalismo tem textura rica porque seu tema é proeminente no mundo moderno. Se dissermos que “multicultural” se refere simplesmente a “muitas culturas”, teremos um bom ponto de partida para uma discussão sobre a sociedade. Se “muitas culturas” deve ser o referente, por que então, numa sociedade heterogênea, temos a promoção da hegemonia de uma monocultura? O maior perigo de uma nação heterogênea é a falta de abertura às multiculturas existentes em seu interior. O afrocentrista sustenta que a cultura europeia deve ser vista como estando ao lado, e não acima, das outras culturas da sociedade. A liga que mantém unida a sociedade não pode ser a aceitação forçada da hegemonia, mas antes a aceitação discutida de valores, ícones, símbolos e instituições similares que têm sido empregados no melhor interesse de todas as pessoas. Multiculturalismo, portanto, não é a cultura branca acima ou à frente das outras, mas a criação de um espaço para todas as culturas. A reciprocidade é o marco dessa nova aventura intelectual e política, já que ninguém fica para trás

nem fora da arena. Entrar na arena da vida é descobrir, como o bom futebolista, as forças e fraquezas de cada uma das culturas protagonistas que compõem o todo coletivo.

A despeito dos muitos desafios que confrontam a sociedade contemporânea, a afrocentricidade se estabelece como uma vigorosa ideia intelectual alinhada com o melhor do pensamento afrológico. Com efeito, Karenga (2002, p. 346) coloca adequadamente a situação ao proclamar que

> o desafio inicial e incessante dos estudos *Africana* é continuar a se definir de maneiras que reafirmem sua missão original e fundamental e ainda assim reflitam sua capacidade e seu compromisso de ampliar continuamente o âmbito de suas preocupações para enfrentar novas problemáticas e compreensões no interior da disciplina e em um mundo em perpétua mudança.

Qualquer que seja o impulso teórico predominante no futuro, estou certo de que a afrocentricidade vai moldar os interesses de longo prazo do campo. Ao aceitar o desafio do campo de “ampliar o âmbito de suas preocupações”, o afrocentrista também busca novas vias para examinar os fenômenos culturais, econômicos e políticos fora da América do Norte. Intelectuais do Brasil, Venezuela, Peru, Colômbia, Nova Escócia, Panamá, Guatemala, Guiana, Suriname, Costa Rica, Antilhas e outros países com grandes populações africanas acrescentarão novos fatos capazes de expandir e ampliar nossas preocupações.

Mazama (2003, p. 18) afirma que “não será surpresa a afrocentricidade não abraçar a ideia da incompletude cultural africana…” Evidentemente, a posição de Mazama se ancora na convicção de que os africanos devem reconectar-se à matriz cultural que oferece ajuda para nos libertarmos da hegemonia europeia. Não há vitória em aceitar a ideia de que os africanos, após quinhentos anos de deslocamento, devam continuar marginalizados. Mazama propôs a ideia de que a africalogia é uma disciplina dedicada à renascença do mundo africano. Assim, não é uma demanda geografricamente específica, mas um desafio de âmbito mundial para os povos de ascendência africana.

Por fim, a afrocentricidade, como geradora dinâmica da disciplina afrológica, possivelmente nos ajudará a corrigir muitos erros em nossas análises e a superar todas as visões distorcidas e brutalizadas de nossa própria libertação.

Começando por nossos sonhos de um mundo onde pode ocorrer a transição dos povos africanos de uma consciência desequilibrada (*off-centered*) a uma consciência plenamente centrada, reafirmaremos nossa devoção e dedicação ao trabalho intelectual no interesse da humanidade.

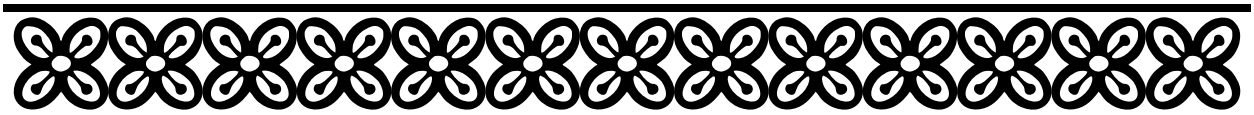
NOTAS

1 | Neste livro, o termo “africano” se refere aos afrodescendentes no continente africano e na diáspora em todo o mundo. [Nota da organizadora.]

2 | “Glúon” é um termo emprestado da física quântica. Composto de duas palavras de língua inglesa, *glue* (verbo “colar”) e *on* (junto), refere-se a partículas elementares que promovem a interação entre os quarks. Essas partículas são indiretamente responsáveis pela junção de prótons e nêutrons no núcleo atômico. A característica destacada dos glúons é que eles mediam fortes interações nos processos de cromodinâmica quântica. Diferente do fóton da eletrodinâmica, que é neutro, o glúon participa das interações de carga cromática forte. Ele pode fazer isso graças à carga de cor que contém e que lhe permite interagir consigo mesmo. [Nota da organizadora.]

3 | O autor se refere ao soberano núbio Taharqa, da XXVª-dinastia do Egito, faraó responsável por uma importante renascença cultural e pela reafirmação do poder e da soberania egípcios no contexto mundial. [Nota da organizadora.]

4



A AFROCENTRICIDADE COMO UM NOVO PARADIGMA

Ama Mazama

A afrocentricidade surgiu no início da década de 1980, com a publicação do livro *Afrocentricidade*, de Molefi K. Asante (1980), seguido por *A ideia afrocêntrica* (1987) e *Kemet, afrocentricidade e conhecimento* (1990). No cerne da ideia afrocêntrica está a afirmativa de que nós africanos devemos operar como agentes autoconscientes, não mais satisfeitos em ser definidos e manipulados de fora. Cada vez mais controlamos nosso destino por meio de uma autodefinição positiva e assertiva. Os critérios dessa autodefinição devem ser extraídos da cultura africana. Para melhor avaliar a importância da afrocentricidade, contudo, é necessário examinar as circunstâncias responsáveis por sua emergência.

A afrocentricidade surgiu em resposta à supremacia branca, a qual tem assumido diversas formas que certamente não são exclusivas entre si. Em sua forma mais óbvia, a supremacia branca se expressa como um processo físico de pura violência, muitas vezes extremamente brutal. A escravização, pelos europeus, de milhões de africanos durante várias centenas de anos, o extermínio dos povos indígenas na América, assim como a matança e o aprisionamento de milhões de africanos durante o período da colonização, são apenas exemplos de uma lista aparentemente interminável de atos de terror perpetrados por supremacistas brancos em todo o planeta. A supremacia branca também pode ser um processo social e econômico pelo qual milhões perdem a soberania, muitas vezes em sua própria terra, sendo seus “recursos” (por exemplo, terra e trabalho) apropriados pelos europeus em função dos interesses destes. Mas a supremacia

branca também pode ser um processo mental, mediante a ocupação do espaço psicológico e intelectual dos que devem ser submetidos, levando ao que Wade Nobles denominou, de forma certeira, “encarceramento mental”. A tomada do espaço mental africano ocorre por meio do disfarce de ideias, teorias e conceitos europeus como universais, normais e naturais. Todos são “étnicos”, menos os europeus. Mas essa aceitação não questionada da Europa como normativa é altamente problemática para os africanos. Com efeito, a Europa forjou grande parte de sua identidade moderna à custa dos africanos, particularmente por meio da construção da imagem do europeu como o mais civilizado e do africano como seu espelho negativo, isto é, como primitivo, supersticioso, incivilizado, aistórico e assim por diante.

> Quatro grandes visões foram apresentadas durante o Iluminismo. A primeira foi a de que a vida mental dos não-brancos [sic], especialmente dos índios e africanos, é significativamente diferente da dos brancos (Hume, Lineu etc.). A segunda foi a de que ser não-branco [sic] é sinal de doença, mas, devido a fatores ambientais lamentáveis, algumas pessoas perderam sua brancura e, com ela, parte de sua natureza humana (Buffon, Blumenbach etc.). Uma terceira teoria era a de que alguns seres que parecem humanos realmente não o são, estando na parte inferior da grande cadeia do ser e representando um elo entre o homem e os símios (Edward Long). E a quarta teoria era a de que houve diferentes criações da humanidade, sendo a caucasiana a melhor; as outras, as criações pré-adamáticas, jamais contiveram a substância dos homens genuínos. (Popkin, 1973, p. 247)

Embora tais teorias possam não ser discutidas em público – pelo menos abertamente –, o mesmo olhar ainda orienta a atual designação dos países e povos africanos como “em desenvolvimento” ou “em progresso”, e assim por diante, enquanto a Europa lidera e o resto do mundo deve segui-la. O que se sugere é que os africanos são deficientes e devem *converter-se* aos modos europeus para atingirem o status pleno de seres humanos. As diferenças culturais ainda equivalem a marcas de inferioridade.

Infelizmente, tem sido muito difundida a internalização, muitas vezes inconsciente, desse discurso do supremacismo branco. Com efeito, embora os africanos tenham se libertado fisicamente, continuam com frequência a minar o próprio bem-estar ao engajar-se em ações evidentemente compatíveis com a ideologia da supremacia branca. Aliás, a negação da supremacia branca e de seu

efeito deletério sobre os africanos parece ser a resposta africana mais comum à supremacia branca. Isso foi bem ilustrado no estudo de Frances Winddance Twine (1998) sobre o Brasil, país em que os africanos sofrem uma grave opressão racial sob o disfarce de um fictício "paraíso racial". Os argumentos mais comumente usados para negar o racismo e a supremacia branca, no Brasil e em outros lugares, incluem: 1) aceitação implícita da brancura como norma ideal; 2) negação da raça como categoria socialmente relevante; 3) negação da raça como realidade física e louvação da mistura racial; 4) negação da existência de uma especificidade cultural africana e louvação da mistura cultural; 5) corte espacial ("não aqui"); 6) corte temporal ("não mais"). Tal negação tem a trágica consequência de tornar virtualmente impossível resistir à supremacia branca. O resultado final e previsível são indivíduos que perderam de vista sua história e depreciam sua cultura enquanto valorizam, acima de tudo, uma cultura estrangeira.

Embora se possa observar em variados domínios o efeito desse processo mental de internalizar a supremacia branca, a afrocentricidade como paradigma focaliza o aspecto intelectual da questão. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que qualquer ideia, conceito ou teoria, por mais "neutro" que se afirme ser, constitui o produto de uma matriz cultural e histórica particular. Como tal, é portador de pressupostos culturais específicos, frequentemente de natureza metafísica. Assim, abraçar uma teoria ou ideia europeia não é, como pode parecer, um inocente exercício acadêmico. Na verdade, a afrocentricidade sustenta que, a menos que os africanos se disponham a reexaminar o processo de sua conversão intelectual, que ocorre sob o disfarce de "educação formal", continuarão sendo presa fácil da supremacia branca. O que se sugere é que, em vez disso, os africanos se reancorem, de modo consciente e sistemático, em sua própria matriz cultural e histórica, dela extraindo os critérios para avaliar a experiência africana. Assim, a afrocentricidade surgiu como um novo paradigma para desafiar o eurocêntrico, responsável por desprezar os africanos, destituí-los de soberania e torná-los invisíveis – até mesmo aos próprios olhos, em muitos casos.

O que faremos aqui, portanto, é examinar de perto os principais pressupostos, conceitos, convicções, metodologia e teorias do paradigma afrocêntrico – o que se torna mais necessário por ainda existir certa confusão acerca da afrocentricidade. Sustento que isso se deve, em grande parte, ao fato de os intelectuais terem deixado de abordar a afrocentricidade de forma sistemática, ou seja, como um paradigma constituído, como todos os outros, de diversos componentes críticos.

O conceito de "paradigma" é indubitavelmente ambíguo e recebeu múltiplas definições desde que foi proposto por Thomas Kuhn em 1962. Margaret Masterman (1970, p. 61) relata nada menos que 21 definições de paradigma propostas pelo próprio autor! Kuhn tomou o termo emprestado da linguística, na qual "paradigma" se refere a uma classe de itens linguísticos, lexicais ou gramaticais, que estão em uma distribuição complementar. Sua intenção, como filósofo da ciência, era mostrar de que maneira um modo particular de pensamento e prática científicos se torna aceito e/ou dominante, sendo assim rotulado "ciência normal" e podendo ser, subsequentemente, deslocado por um novo modo em competição por status normativo ou reconhecimento disciplinar (Kuhn, 1962, 1970). Embora o modelo de Kuhn se destinasse basicamente às ciências naturais, vem sendo amplamente aplicado também aos estudos da vida humana. Um dos principais feitos do conceito de paradigma, tal como desenvolvido por Kuhn, é tornar explícita a existência de premissas particulares nas quais todas as investigações intelectuais necessariamente se baseiam, tornando assim insustentável a ideia de neutralidade e universalidade científicas.

Há na definição de Kuhn dois aspectos centrais de um paradigma: o cognitivo e o estrutural (Eckberg e Hill, 1980, p. 117-8). No que se refere ao aspecto cognitivo, Masterman (1970) sugere a existência de três diferentes níveis: a) o *metafísico,* ou seja, um princípio organizador, uma série de crenças; b) o *sociológico*, isto é, um conjunto de hábitos científicos, "uma matriz disciplinar" (Kuhn, 1970, p. 182), "os compromissos compartilhados de qualquer comunidade disciplinar" (Eckberg e Hill, 1980, p. 118), seja em termos de métodos, seja de aparato conceitual ou técnicas; c) os *exemplares*, "as formas concretas de solução de problemas que os alunos encontram desde o princípio de

sua educação científica, em laboratórios, em exames ou no final dos capítulos de livros de ciência" (Kuhn, 1970, p. 182). No que se refere aos arranjos estruturais dos três aspectos cognitivos de um paradigma, Eckberg e Hill (1980, p. 121) afirmam que

> eles estão embebidos um no outro. Ou seja, a estrutura maior (o paradigma metafísico) atua como entidade envolvente, ou arcabouço, dentro da qual se desenvolvem as estruturas mais restritas, ou de ordem inferior. Uma matriz disciplinar específica não se desenvolverá em um *Weltanschauung* arbitrário qualquer. Um exemplar será ainda mais restrito.

No que concerne ao segundo aspecto central, ou seja, o estrutural, Kuhn tem em mente a "estrutura comunitária", isto é, a comunidade de intelectuais que praticam a parte cognitiva do paradigma. Elucidando a importância da comunidade científica, Eckbert e Hill (1980, p. 121-2) demonstram como

> um paradigma pressupõe uma comunidade integrada de praticantes. A solução continuada de enigmas só ocorre quando existe um grupo que compartilha um corpo consistente de crenças de modo tal a emergir um consenso com respeito aos fenômenos investigados, aos métodos utilizados e assim por diante.

Entretanto, embora o tratamento do paradigma por Kuhn possa parecer bastante abrangente do ponto de vista eurocêntrico, falta-lhe uma dimensão importante no que diz respeito à afrocentricidade. Com efeito, devemos acrescentar um terceiro e fundamental aspecto além do cognitivo e do estrutural: o *aspecto funcional*. De uma perspectiva afrocêntrica, em que nunca se produz o conhecimento por si mesmo mas sempre em função da libertação dos africanos, *um paradigma deve ativar a consciência africana* para ter alguma utilidade. Esse requisito de "ativação da consciência" é bastante compatível com uma antiga tradição africana existente no Kemet, pela qual os sacerdotes abriam a boca das estátuas dos deuses a fim de insuflar-lhes vida e consciência, permitindo-lhes servir ao povo que os servia. Tal como as estátuas continuariam sendo pedaços de pedra inanimados sem esse ato espiritual, qualquer conjunto de ideias e práticas que seja incapaz de nos mover permanece amplamente irrelevante para nossa vida e indigno de estudo sem o tipo certo de energia.

Maulana Karenga, em um artigo escrito há vinte anos e devotado ao tema fundamental do desenvolvimento paradigmático dos estudos negros como disciplina, não concede um status paradigmático à afrocentricidade. Embora Karenga, com sua percepção e poder de articulação habituais, definisse de forma correta e coerente a afrocentricidade como, "essencialmente, uma qualidade de perspectiva ou abordagem assentada na imagem cultural e no interesse humano do povo africano" (1988, p. 404) e a descrevesse como um "tijolo fundamental na construção do edifício conceitual do Paradigma dos Estudos Negros", não parecia acreditar que a afrocentridade fosse *o* "Paradigma dos Estudos Negros" pelo qual ele e outros ansiavam na época. Isso pode ser atribuído à frouxa definição de paradigma de que Karenga se servia, algo que não deixa de ser comum, como se observou acima. Em vez disso, Karenga fala da afrocentricidade como "categoria", embora não especifique o que seja, em sua visão, uma categoria em relação a um paradigma.

Nossa tese, como ilustraremos a seguir, é a de que a afrocentricidade se encaixa na definição de paradigma delineada anteriormente. Como o próprio Karenga (2003, p. 75) corretamente observou, a emergência da afrocentricidade está intimamente ligada aos estudos africanos: "Qualquer discussão séria da afrocentricidade deve começar situando-a no contexto dos estudos *Africana* ou dos estudos negros". Gostaríamos de ir além para afirmar que tal discussão também deve incluir o desenvolvimento do Departamento de Estudos Afro-Americanos da Universidade Temple, sob a liderança do professor Asante, pois foi nessa estrutura particular que a afrocentricidade pôde desenvolver-se em um paradigma. (Esse fato também lança luz sobre a verdadeira natureza e o escopo dos ataques lançados contra a orientação filosófica daquele departamento.)

O aspecto cognitivo do paradigma afrocêntrico

Aspecto metafísico

O princípio organizador que determina a percepção de toda a realidade é a centralidade da experiência africana para os povos africanos – o único que nunca pode ser questionado por quem se declara afrocêntrico. “O afrocentrista não vai questionar a ideia da centralidade dos ideais e valores africanos, mas discutirá sobre o que os constitui” (Asante, 1990, p. 6). As implicações epistemológicas da centralidade africana são de longo alcance e suas implicações, infinitas: “A afrocentricidade questiona a maneira pela qual você chega a qualquer empreendimento humano concebível. Ela questiona a abordagem que você faz a respeito de ler, escrever, fazer *jogging*, correr, comer, manter a saúde, ver, estudar, amar, lutar e trabalhar” (Asante, 1988, p. 45). Trata-se, no final das contas, como nessa bela afirmação de Molefi Asante, da “medida da nossa vida”.

Ao colocar os “valores e ideias da África” no centro da vida africana, a afrocentricidade esposa a cosmologia, a estética, a axiologia e a epistemologia que caracterizam a cultura africana. Karenga (2003) identifica como centrais entre as características culturais africanas as seguintes orientações compartilhadas: 1) centralidade da comunidade; 2) respeito à tradição; 3) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético; 4) harmonia com a natureza; 5) natureza social da identidade individual; 6) veneração dos ancestrais; 7) unidade do ser.

Assim, o que define a afrocentricidade é o papel crucial atribuído à experiência social e cultural africana como referência final. Também é isso que a distingue de qualquer corpo de pensamento anterior. Não é raro ouvir ou ler que a afrocentricidade é anterior à publicação do primeiro livro de Molefi K. Asante sobre o tema. Qualquer pessoa sob o sol que teve algo construtivo a dizer sobre o povo africano é, então, informalmente rotulada de afrocêntrica, desde David Walker até Kwame Nkrumah. Não obstante, é muito fácil entender por que essa posição (em geral resultante de inveja profissional) está equivocada uma vez que se identifica corretamente o princípio organizador fundamental da afrocentricidade. É simplesmente inverídico que algum pensador antes de Molefi K. Asante tenha elaborado e sistematizado uma abordagem intelectual baseada na centralidade da experiência africana, ou seja, na afrocentricidade. Decerto encontramos em intelectuais precedentes a afirmativa de que a experiência

africana é diferente da europeia e deve ser vista como tal – da insistência de Blyden na infusão do currículo com informações sobre a história e cultura africanas à ênfase de Marcus Garvey na necessidade de olhar o mundo através de “nossos próprios óculos”. Igualmente, o apelo de Du Bois por uma “universidade negra” para interpretar os fenômenos africanos e afro-americanos seguiu essa mesma linha. Entretanto é a Molefi K. Asante que devemos a transformação da relevância epistemológica africana em um princípio científico operacional, da mesma forma que devemos a Cheikh Anta Diop (1991) a transformação da negritude dos antigos egípcios num princípio operacional científico.

Seria incorreto, por outro lado, acreditar que a afrocentricidade tenha surgido em um vácuo. Como africanos, temos plena consciência de que nada se cria do nada; tudo é manifestação da continuidade da vida. Assim, a afrocentricidade integrou os maiores princípios de vários sistemas filosóficos anteriores tanto cronológica quanto logicamente. Tais princípios são os alicerces sobre os quais a afrocentricidade se construiu e funcionam como suas premissas básicas. O próprio Asante (1980, p. vi; 104) identifica os quatro grandes blocos que formam a estrutura fundamental da afrocentricidade: a filosofia de Marcus Garvey, o movimento da *Négritude*, o Kawaida e a historiografia de Diop.

Aspecto sociológico

A dimensão sociológica de um paradigma trata do estabelecimento de uma “matriz disciplinar”, gerada por um conjunto particular de princípios metafísicos (ou seja, pressupostos não questionados) e caracterizada por um aparato conceitual, uma metodologia e um conjunto de teorias específicos.

Não podemos compreender a afrocentricidade, como Karenga corretamente nos lembrou, fora do contexto dos Estudos Afro-Americanos. O que é, então, a afrocentricidade para essa disciplina chamada Estudos Afro-Americanos? Gostaria de sugerir que a afrocentricidade funciona, ou deveria funcionar, como um metaparadigma para os Estudos Afro-Americanos.

Com efeito, é de grande importância lembrar o propósito e o escopo dos Estudos Afro-Americanos desde o início. Karenga, mais uma vez, em sua *Introdução ao estudos negros*, definiu-os como “o estudo sistemático e crítico dos aspectos multidimensionais do pensamento e da prática dos negros em seu desenrolar atual e histórico” (1993, p. 21), enfatizando o fato de eles serem “uma disciplina dedicada ao estudo inclusivo e holístico da vida dos negros” (1993, p. 22). Assim, os Estudos Afro-Americanos cobrem a dinâmica social e psicológica, as línguas, as expressões literárias e oratórias, a história, as expressões artísticas, e assim por diante: o conjunto da experiência cultural e histórica que define os africanos como povo.

No entanto, se os Estudos Afro-Americanos se dedicam ao exame de todos os aspectos da vida dos africanos, essa tarefa se realiza em relação à vida dos europeus por vários departamentos que, em seu conjunto, constituem os Estudos Europeus. O que une esses múltiplos departamentos de Estudos Europeus, apesar de suas áreas de investigação aparentemente desconexas, é o foco na experiência europeia com base na perspectiva europeia. A diferença é que, por ser hegemônica por imposição, essa perspectiva europeia particularista permanece inarticulada, implícita, disfarçada como uma suposta neutralidade ou objetividade científica.

Portanto, é simplesmente incorreto comparar, como frequentemente se faz, os Estudos Afro-Americanos com algum departamento de Estudos Europeus, como os de sociologia e inglês, e afirmar que, tal como existem teorias e paradigmas conflitantes em sociologia, por exemplo, também há diferentes perspectivas sobre a experiência negra. Fazer isso é permanecer cego aos pressupostos eurocêntricos, ao metaparadigma, compartilhado pelos intelectuais europeus em virtude de terem nascido na cultura, na história e na ancestralidade europeias.

É verdade, porém, que grande parte daquilo que passa por Estudos Afro-Americanos não é outra coisa que estudos europeus sobre a África ou os africanos. Tal confusão e usurpação tornaram-se possíveis devido à aceitação sem questionamento da perspectiva europeia como universal. Também apontam

para o fato de que a perspectiva, mais que o foco de estudo, é o critério fundamental para localizar um trabalho particular.

O que pode unir os Estudos Afro-Americanos e fazer deles o que eles afirmam ser, e não outra coisa qualquer, apesar das diferentes áreas de interesse, é o foco na experiência africana com base em uma perspectiva africana, ou seja, a afrocentricidade. Qualquer outra coisa, como diz Molefi K. Asante, não pode ser chamada de Estudos Afro-Americanos.

Para evitar a confusão conceitual que cerca os Estudos Afro-Americanos, assim como para enfatizar a crucial conexão metafísica entre o estudo das vidas africanas e a centralização africana, ou afrocentricidade, Asante cunhou o termo *africalogia*, definida como "o estudo afrocêntrico dos fenômenos, eventos, ideias e personalidades relacionados à África" (1990, p. 14).

Num ensaio intitulado "Estudos Afro-Americanos: o futuro da disciplina" (2003a, p. 105), Asante discute com detalhe o vínculo existente entre a afrocentricidade e a disciplina Estudos Afro-Americanos. Embora os departamentos e programas de Estudos Afro-Americanos tenham se estabelecido no final da década de 1960, Asante sustenta que a chamada disciplina de Estudos Afro-Americanos está intimamente ligada ao desenvolvimento da afrocentricidade e ao estabelecimento do programa de doutoramento da Temple, o primeiro programa de Ph.D. em Estudos Afro-Americanos nos Estados Unidos, no final dos anos 1980. A afrocentricidade contribuiu para os Estudos Afro-Americanos com a perspectiva, as teorias e os métodos que a definem como uma disciplina, a africalogia, enquanto o programa de doutorado da Temple permitiu seu desenvolvimento: "O simples estudo dos fenômenos africanos não é africalogia, mas outro empreendimento intelectual", escreve Asante (2003a, p. 105). A afrocentricidade, explica ele, é baseada na ideia da centralidade da experiência africana para os africanos. Tem como foco os africanos como sujeitos, e não como objetos definidos de fora por supremacistas brancos. Dentro da africalogia, devem-se discutir assuntos pertinentes a cosmologia, epistemologia, axiologia e estética africanas. Além disso, seguindo Karenga, Asante identifica os sete campos temáticos da africalogia (comunicativo, social, histórico, cultural, político, econômico e psicológico) e

reconhece três abordagens possíveis (funcional, categórica e etimológica). Nem é preciso dizer que a africalogia se ocupa de todo o mundo africano, ou seja, é pan-africana em seu escopo. Uma aplicação concreta desses preceitos se encontra nos programas de mestrado e doutorado da Temple, em que os docentes afrocêntricos cometeram "suicídio disciplinar" e os estudantes podem escolher entre dois campos de estudo, o da estética cultural (que compreende o estudo da ética, da história, dos temas e modelos estéticos, entre outros) e o do comportamento social (que lida, por exemplo, com relacionamentos, raça, classe, gênero, e assim por diante). Asante conclui sugerindo que a africalogia como disciplina, ou seja, como um empreendimento fundamentalmente intelectual, está aberta a todos que possam compartilhar de sua perspectiva e metodologia.

É, portanto, no contexto da africalogia que se deve conceber o aspecto sociológico do paradigma afrocêntrico. As dimensões metafísicas e sociológicas estão profundamente interligadas, como fica explícito nas seguintes declarações de Asante: "Como disciplina, a africalogia é sustentada pelo compromisso de centrar o estudo dos fenômenos e eventos africanos na voz cultural particular do conjunto de povos africanos" (1990, p. 12); "O centrismo, que significa plantar a observação e o comportamento nas experiências históricas próprias, modela os conceitos, os paradigmas, as teorias e os métodos da africalogia" (1990, p. 12).

Aparato conceitual do paradigma afrocêntrico

Os conceitos-chave em que se baseiam os africalogistas são os seguintes: centro, localização, lugar, deslocamento e realocação. O conceito de *centro* (também *localização*, *lugar*) ocupa, como se poderia esperar, uma posição fundamental no aparato conceitual afrocêntrico. Baseia-se essencialmente na convicção de que a história, a cultura e a ancestralidade determinam nossa identidade. Esta, por sua vez, determina nossa localização, nosso centro, nosso lugar na vida, tanto material quanto espiritual. Conceber-se de uma forma compatível com sua história, cultura e ancestralidade é estar centrado, ou proceder a partir de seu centro. Por outro lado, o *deslocamento* ocorre quando alguém apreende a

realidade pelo centro de outro grupo. Por exemplo, não é incomum que africanos da diáspora viajem para a Europa como se tivessem uma conexão cultural e histórica especial com esse lugar, enquanto viajar para a África não lhes ocorre sequer como opção, muito menos como imperativo. Embora seja razoável que os descendentes de europeus tenham uma ligação especial com a Europa, com base em sua realidade histórica, cultural e ancestral, tal ligação é altamente problemática para os africanos, ilustrando muito bem o que significa deslocamento. Tal comportamento só demonstra a aceitação da Europa como centro do mundo, e as implicações dessa aceitação vão muito além do mero aspecto físico de uma viagem a esse continente. Pois, embora os africanos possam voltar fisicamente da Europa, a verdade é que sua psique ainda não voltou para o seu lar, a África. A realocação ainda está para ocorrer.

Nós africalogistas frequentemente usamos outros termos, como visão de mundo, cosmologia, axiologia, estética e epistemologia, em nossa tentativa de delinear de modo consciente e preciso os contornos metafísicos do paradigma afrocêntrico e da visão de mundo africana em que ele se baseia.

Epistemologia, metodologia e métodos afrocêntricos

É inegável que métodos e metodologias derivam de determinado paradigma e por ele são orientados. A metodologia e os métodos afrocêntricos não são exceção. A literatura examinada para este ensaio (Akbar, Myers, Harris e Asante) revela o seguinte consenso: a visão de mundo de um povo determina o que constitui problema para ele, além de como resolve seus problemas. Em resultado, a produção acadêmica afrocêntrica deve refletir a ontologia, a cosmologia, a axiologia, a estética, e assim por diante, do povo africano: deve estar centrada em suas experiências. A essência da vida, e portanto dos seres humanos, é espiritual. Isso não significa negar o aspecto material da vida; entretanto, quando tudo foi dito e feito, o que permanece não é a aparência das coisas, mas a essência invisível que permeia tudo que é, o espírito, a derradeira unidade com a natureza, a interconexão fundamental de todas as coisas.

Portanto, os métodos afrocêntricos, assim como o conhecimento afrocentricamente gerado, devem refletir a primazia do espiritual, a relação entre o físico e o espiritual, assim como a interconexão entre todas as coisas. A integração dos princípios espirituais e físicos pode muito bem constituir grande desafio num ambiente dominado pelo positivismo. No entanto os africalogistas acreditam que o autoconhecimento e o ritmo desempenham um papel especial ao determinar a metodologia e os métodos adequados. Com efeito, partindo do autoconhecimento, toda investigação afrocêntrica deve ser conduzida por meio de uma interação entre o pesquisador e o tema. A imersão cultural e social é um imperativo. Além disso, toda investigação afrocêntrica deve ser ativada pelo que Asante chama de “alma”, a qual, em última instância, está ligada ao ritmo, o pulso íntimo do cosmo. Norman Harris, em particular, destaca que o conhecimento afrocêntrico é validado por uma combinação de compreensão histórica e intuição, ou seja, que o conhecimento é ao mesmo tempo racional e suprarracional. Além disso, em concordância com o fato de que o objetivo último da afrocentricidade é a libertação dos africanos, a metodologia afrocêntrica deve gerar um conhecimento que os liberte e lhes traga empoderamento[1].

De forma resumida, então, os princípios metodológicos da africalogia são os seguintes: toda investigação deve ser determinada pela experiência africana; o espiritual é importante e deve ser colocado no lugar devido; a imersão no sujeito é necessária; o holismo é um imperativo; deve-se confiar na intuição; nem tudo é mensurável porque nem tudo que é importante é material; o conhecimento gerado pela metodologia afrocêntrica deve ser libertador.

Os métodos usados pelos afrologistas variam, dependendo do seu tópico particular de estudo. Entretanto os métodos afrológicos arquitetados por intelectuais particulares devem ser orientados pelos princípios delineados anteriormente.

Teorias afrocêntricas

Há uma multiplicidade de teorias afrocêntricas aplicadas a uma ampla gama de tópicos. Isso não surpreende, já que, como expusemos anteriormente, os Estudos Africanos são devotados a todos os aspectos da vida. A seguir fazemos uma revisão dessas teorias afrocêntricas.

Clenora Hudson-Weems e Nah Dove fizeram contribuições particularmente úteis ao discurso afrocêntrico sobre mulheres e homens africanos. Clenora Hudson-Weems (1993, 2004) cunhou o termo "mulherismo *Africana*", em 1987, depois de perceber a total inadequação do feminismo e das teorias semelhantes (por exemplo, feminismo negro, mulherismo, mulherismo negro) em apreender a realidade das mulheres africanas e, sobretudo, proporcionar-lhes os meios de alterar essa realidade. Os problemas com a adoção do feminismo por mulheres africanas têm duas dimensões. Em primeiro lugar, o feminismo é fundamentalmente um fenômeno europeu. Como tal, está carregado de princípios metafísicos europeus, tais como a relação conflituosa entre os gêneros, em que os homens são vistos como inimigos das mulheres. Em segundo lugar, o feminismo, tal como se desenvolveu na década de 1880, era francamente racista. Por essas razões, afirma Hudson-Weems, o feminismo não reflete nem pode refletir as crenças ou os interesses das mulheres africanas. Em particular, ela assinala que as mulheres africanas não percebem os homens africanos como inimigos. Nem seria interessante para nós, como povo, que nos permitíssemos dividir segundo a linha de gênero enquanto vivemos em uma sociedade altamente racializada e racista. No lugar do feminismo, Hudson-Weems demanda um mulherismo *Africana* "alicerçado na cultura africana e, portanto, enraizado em experiências, lutas, necessidades e desejos singulares das mulheres *africanas*" (p. 158). Hudson-Weems afirma corretamente que a cooperação de homens e mulheres africanos contra a supremacia branca é necessária para a sobrevivência e o bem-estar do povo africano. O termo "mulherismo *Africana*" constitui, em si mesmo, um primeiro passo para nos definirmos e estabelecermos objetivos que sejam compatíveis com nossa cultura e nossa história. Em outras palavras, é o primeiro passo para existirmos em nossos próprios termos.

A preocupação de Nah Dove com a vida das mulheres africanas, e a abordagem que faz delas, é muito semelhante à de Clenora Hudson-Weems.

Com efeito, em seu artigo intitulado “Definindo a teoria mulherista africana”, Nah Dove (2003) afirma que só no contexto da supremacia branca e de seus sustentáculos culturais podemos compreender o destino enfrentado pelas mulheres africanas nas sociedades ocidentais. Dove dedica particular atenção à análise dos dois berços, de Cheikh Anta Diop, aplicando-a ao tratamento duro e humilhante que as mulheres recebem nas sociedades dominadas pelo Ocidente. Com efeito, Dove aponta os vínculos entre esse tratamento e as poderosas correntes patriarcais e xenofóbicas que têm caracterizado desde o início a cultura ocidental. Dove destaca corretamente as grandes contribuições que as mulheres africanas dão ao bem-estar do seu povo, desde a antiguidade até os dias atuais, como guerreiras e mães. A cultura africana constrói suas relações de gênero com ênfase na complementaridade, e não no conflito, entre homens e mulheres. O que faz o homem é a mulher; da mesma forma que o que faz a mulher é o homem. Apreciar e compreender essa complementaridade está na raiz de qualquer teoria que trate das mulheres africanas segundo o paradigma afrocêntrico. Aliás, essa abordagem não é apenas coerente com a cultura africana, mas também um ato de resistência às tentativas da supremacia branca de desintegrar e dividir ainda mais a comunidade africana.

Para concluir, creio que será útil revisitar o trabalho teórico de dois importantes intelectuais afrocêntricos, Shujaa e Hilliard, na área crítica da educação. O propósito e a forma da educação constituem uma prioridade do paradigma afrocêntrico em razão de seu potencial libertador. Estabelecendo uma distinção bastante útil entre *educação* e *escolaridade*, Mwalimu Shujaa (1995) afirma que a educação é um imperativo cultural para os africanos nos Estados Unidos. Enquanto o principal propósito da escolaridade é o controle social, juntamente com a reprodução da hegemonia do segmento populacional dominante euro-norte-americano sobre a sociedade, a educação assegura a transmissão à geração seguinte de valores e atitudes que reflitam a cultura de determinado grupo. Com esse estado de coisas, é claro que os africanos que frequentam as escolas públicas euro-norte-americanas não estão adquirindo “educação” nem devem esperar se educar, já que recebem uma quantidade enorme de imagens negativas e debilitantes de si mesmos. Em resultado, muitos

de nós se comportam como “idiotas instruídos”, incapazes de dar qualquer contribuição que seja à nossa comunidade, aderindo à ordem europeia individualista, materialista e racista.

As reformas educacionais não conseguem melhorar essa realidade, pois o que se questiona não é o sistema opressivo, mas suas modalidades de operação. Shujaa sustenta que, em última instância, é responsabilidade das famílias encarregar-se da educação de seus jovens, primeiro avaliando o conteúdo cultural que deve ser transmitido e depois criando os caminhos adequados, se necessário, para passar o conhecimento às crianças. Shujaa acredita que apenas escolas afrocêntricas independentes poderiam ter condições de nutrir e reforçar a orientação dos estudantes africanos, permitindo assim que eles conheçam a si mesmos, compreendam os mecanismos pelos quais se perpetua a opressão e trabalhem para destruí-los.

Entendendo a importância do passado africano para o nosso presente e o nosso futuro, Asa Hilliard III (2002) conduziu um estudo muito útil da educação no Antigo Egito. Embora sua pesquisa tenha sido obstruída pela destruição dos textos, assim como pelo sigilo que cercava o processo educacional no Kemet, mesmo assim sua jornada foi frutífera. Hilliard começa afirmando e estabelecendo a existência de tradição africana muito grande e antiga (inclusive anterior ao Kemet), responsável pelo desenvolvimento de uma visão de mundo particular, específica e comum aos africanos até os dias de hoje. Não podemos compreender a educação no Kemet fora do contexto da visão de mundo africano-kemética. Com efeito, o objetivo último da educação é experimentar a unidade com Deus, tornar-se um com Ma’at. Isso seria alcançado mediante a unidade da pessoa com o grupo e com a natureza, assim como o desenvolvimento da responsabilidade social, do caráter social e do poder espiritual. A iniciação era de primordial importância, mas o processo de ensino e aprendizado era abrangente, interativo e coletivo, tendo lugar num ambiente que refletia e transmitia a cultura integral dos africanos. Hilliard sugere que, na medida em que os africanos procuram se educar de maneira adequada, permitem que a tradição africana seja seu guia.

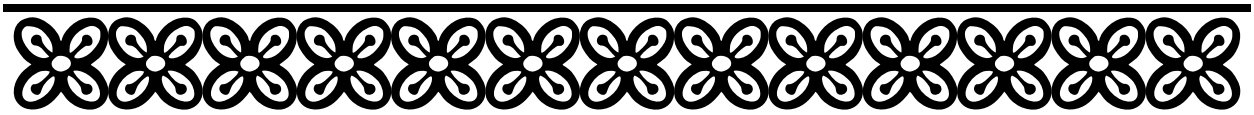
Considerações finais

Ao abordar a crise criada para os africanos pela supremacia branca, fornecendo um corretivo na forma de uma realocação conceitual e cultural, o paradigma afrocêntrico busca redefinir nossas prioridades de estudo e pesquisa e, de modo mais geral, nossas opções de vida, de maneiras que nos beneficiem. Devemos lembrar que o propósito final da afrocentricidade é a libertação dos africanos. O que se necessita urgentemente é de um espaço seguro e conceitualmente estável, que, afirmam os afrocentristas, deve basear-se nas melhores e mais antigas tradições africanas e ser ativado por uma vitoriosa consciência africana.

NOTA

1 | “Empoderamento”, derivado do inglês *empowerment*, é termo que surgiu na sociologia, na psicologia e no serviço social com referência a pessoas e populações discriminadas (mulheres, indígenas, afrodescendentes, pessoas portadoras de necessidades especiais) ou pertencentes a grupos tradicionalmente excluídos do padrão ocidental do chamado “normal”. “Empoderamento” se refere ao processo de perceber criticamente o discurso da discriminação sofrida; reconhecer-se e assumir sua própria identidade como pertencente ao grupo discriminado; embasar e consolidar a autoestima necessária para tornar-se protagonista da própria vida, apesar da discriminação sofrida. Esse processo significa construir e exercer uma forma de poder em relação a si mesmo e à vida.

5



TEORIA CRÍTICA AFRICANA[a]

Reiland Rabaka

Introdução

A afrocentricidade é uma orientação metodológica que advoga a análise da história e cultura africanas (isto é, do continente e da diáspora)[1] e, de maneira mais geral, da história e cultura mundiais por meio de uma perspectiva africana. Seus adeptos afirmam que o conhecimento da história e cultura africanas – clássicas ou contemporâneas, continentais ou diaspóricas – é parte inextrincável e indispensável de uma análise ou interpretação adequada da África e dos povos de origem e ascendência africanas. Embora ela tenha muitos antecedentes intelectuais, baseando-se e engajando-se num diálogo com o trabalho de vários teóricos sociais e políticos, só com a publicação, em 1980, do livro *Afrocentricidade: a teoria da mudança social*, de Molefi K. Asante, recebeu seu primeiro tratamento teórico sistemático, sendo a seguir aperfeiçoada em mais dois volumes: *A ideia afrocêntrica* (1987) e *Kemet, afrocentricidade e conhecimento* (1990).

Os afrocentristas contemplam uma variedade de agendas e interesses intelectuais, pois se formam em várias disciplinas acadêmicas e cultivam credos políticos radicalmente diversos. O que define um afrocentrista é a utilização consciente de uma abordagem e uma análise do conhecimento e da experiência orientadas pela história, cultura e filosofia *Africanas*. A afrocentricidade se constrói sobre o pensamento e a prática de muitos intelectuais ativistas; seus detratores hoje em dia se igualam em número a seus defensores (Conyers, 2003;

Gray, 2001; Henderson, 1995; Howe, 1997; Moses, 1998; Walker, 2001; Ziegler, 1995; entre outros). Assim, algumas tarefas básicas de uma discussão séria da afrocentricidade como orientação metodológica e movimento de conscientização cultural são: 1) explicar suas características e seus conceitos centrais e suas categorias básicas de análise; 2) colocar em primeiro plano os principais momentos e o(s) significado(s) frequentemente encoberto(s) de seu discurso e seus debates; 3) fazer um delineamento sério e sóbrio das críticas à afrocentricidade e a alguns de seus principais teóricos; 4) elaborar uma discussão informada dos novos desdobramentos e direções discursivas no pensamento afrocêntrico.

Raízes do radicalismo afrocêntrico

A afrocentricidade tem raízes profundas no radicalismo negro dos anos 1960, inspirando-se em teóricos e ativistas sociais e políticos dos Direitos Civis e do Poder Negro, assim como em teóricos pan-africanistas e africanos anticoloniais. Os afrocentristas reconhecem a influência de uma ampla gama de teorias, e seu alcance teórico se estende das diversas comunidades discursivas do continente africano até o Caribe, entrecruzando, literalmente, de um lado para o outro, as arenas acadêmicas da América e da Europa. Tipicamente, os textos afrocêntricos colocam o pensamento de W. E. B. Du Bois, Anna Julia Cooper, Cheikh Anta Diop e Frantz Fanon ao lado do de Kwame Nkrumah, Malcolm X, Amilcar Cabral, Walter Rodney, Ella Baker e Maulana Karenga, sintetizando os elementos mais emancipadores do trabalho desses e de outros pensadores numa estrutura conceitual coerente. Tal estrutura, afirma Asante, considera a cultura elemento crucial e decisivo para os esforços que visam à emancipação física e mental das pessoas de origem e ascendência africanas, em particular, e da humanidade, de maneira geral. Maulana Karenga (1988, p. 410) sustenta que a cultura é “a totalidade do pensamento e da prática pelos quais um povo cria, define e celebra a si mesmo, apresentando-se à história e à humanidade”; pode-se dizer assim que a cultura é a pedra angular e o alicerce filosófico da

afrocentricidade. Vamos agora examinar a concepção afrocêntrica de cultura e algumas das maneiras pelas quais ela orienta e fornece um impulso teórico às análises e interpretações críticas dos estudos *Africana*.

Cultura e categorias afrocêntricas de análise e interpretação crítica

A cultura, sustentam os afrocentristas, é precisamente o que possibilita *localizar* um teórico e sua obra, decifrando se a *linguagem*, a *atitude* e a *tendência*, entre outros aspectos do texto, são antiafricanos e, portanto, anti-humanos (Asante, 1992; ver também Van Dyk, 1998). Depois de *localizar* um texto antiafricano, os afrocentristas o criticam por meio de uma releitura radical à luz da epistemologia e das experiências orientadas pela história e cultura africanas. Considerando-se o fato histórico de que o impulso imperial europeu conduziu ao holocausto e ao aniquilamento físico e cultural quase absoluto dos nativos americanos, ao holocausto (*maangamizi*), à escravização e à colonização dos africanos, ao assassinato em massa, à dominação e à colonização de vários povos asiáticos e ao holocausto dos judeus, os afrocentristas sustentam, seguindo Frantz Fanon em *Os condenados da terra* (1961, 1968, 1979), que os africanos devem deixar de olhar e imitar os europeus e seus costumes. Devem, isto sim, oferecer alternativas éticas e igualitárias à ordem estabelecida, fazendo perguntas à África e procurando respostas em sua história, cultura e filosofia às principais questões da era moderna.

W. E. B. Du Bois (1973, p. 144) declarou no início do século XX – e sustentou até o dia de sua morte – que os povos da África e da diáspora africana têm uma "grande mensagem […] para a humanidade" e que não devemos esquecer o(s) "método(s) que desenvolvemos para enfrentar a escravidão e lutar contra o preconceito, mas aprendê-los para que sirvam de instrução a nós mesmos e aos outros". Essa linha de raciocínio ressoa profundamente em muitos outros teóricos e ativistas do movimento afrocêntrico, como Asante, Karenga, Marimba Ani, Tony Martin, Leonard Jeffries, Linda James Meyers, Theophile

Obenga, Oba T'Shaka, Wade Nobles, Chinweizu, Ngugi wa Thiong'o, Danjuma Modupe, Runoko Rashidi, Clenora Hudson-Weems, Katherine Kemi Bankole, James Conyers, Bobby Wright, Amos Wilson, Na'im Akbar e Kobi Kambon.

Tal pensamento também destaca o valor do panteão afrocêntrico de ancestrais intelectuais, a maioria ativistas, que sustentaram conscientemente a agência e a autodeterminação africanas em seu tempo e sua situação sociopolítica específicos, estabelecendo-os como precedentes. Uma pequena relação de nomes decerto incluiria Du Bois, Diop, Fanon, Anna Julia Cooper, Edward Wilmot Blyden, Martin Delany, Ida B. Wells, Mary Church Terrell, as numerosas trabalhadoras culturais e guardiãs da comunidade do movimento dos clubes de mulheres negras, Marcus e Amy Jacques Garvey, Carter G. Woodson, Mary McLeod Bethune, Léopold Sédar Senghor, Aimé Cesaire, Ella Baker, Malcolm X, Fannie Lou Hamer, Kwame Turé, Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Amilcar Cabral, Walter Rodney e John Henrik Clarke.

Após quinhentos anos de europeização da consciência humana, não são apenas o pensamento e os textos imperiais europeus que precisam ser analisados do ponto de vista afrocêntrico. Com um olhar profundo e crítico sobre a história e a cultura africanas, os afrocentristas afirmam que, em consequência do holocausto, da escravidão e, como apontam Fanon (1965, 1967, 1968, 1969) e Ngúgí (1986, 1993, 1997), da colonização física e psicológica a que foram submetidos, os povos africanos têm sido, de modo sistemático, socializados e ideologicamente educados para verem e avaliarem o mundo, pensarem e agirem de acordo com um *modus operandi* europeu. Isso significa que muitos povos africanos no mundo moderno internalizaram pensamentos e práticas não apenas imperiais, mas francamente antiafricanos.

O pensamento e as práticas antiafricanos internalizados têm problematizado e perseguido os estudos africanos desde o início. Propiciaram uma espécie de reducionismo intelectual que gira em torno da crença, muitas vezes clandestina, de que os negros dão corda à experiência e à emoção, enquanto os brancos contribuem com a teoria e/ou a filosofia. A internalização desse pensamento se expressou de modo mais notável no trabalho do poeta e teórico da *Négritude* Léopold Sédar Senghor, ao qual devemos a abominável afirmativa de que a

razão é a grande contribuição dos europeus à cultura e à civilização, enquanto o ritmo seria a eterna oferenda proporcionada pela África. Nas palavras de Senghor: "'Penso, logo existo', escreveu Descartes, que era o europeu por excelência. O africano poderia dizer: 'Sinto, danço o Outro, existo'" (Senghor, 1995, p. 120; ver também Rabaka, 2001, p. 129-78).

Não quero sugerir que não haja lugar nos estudos *Africana* para discussões sobre os aspectos vivenciais da existência dos negros. Mas tal abordagem vivencial/emocional se tornou, para muitos intelectuais e estudantes, a forma básica e privilegiada de trabalhar com essa disciplina. O aspecto positivo dessa abordagem deriva do fato histórico de que os povos de ascendência africana têm tido há muito sua vida interior negada, assim como foram destituídos de espaço e tempo para explorar seus desejos sociais, políticos e espirituais mais profundos – aquilo a que a teórica feminista negra bell hooks (1990, 1995) chama "subjetividade radical negra". Entretanto, quando privilegiamos a abordagem experiencial/emocional produzimos uma multiplicidade de narrativas e biografias da experiência negra e continuamos sem ferramentas teóricas para interpretá-las criticamente. Na falta desses instrumentos, temos de recorrer aos avanços teóricos e analíticos de outras disciplinas – as eurocêntricas predominantes – para interpretar os mundos-de-vida[2] e as experiências vividas pelos negros. Assim, estaríamos reproduzindo aquilo que tem sido alvo de nossa luta há tanto tempo: o complexo colonial e/ou de dependência.

Esse *complexo de dependência disciplinar* causa um colapso na abordagem da existência negra, reduzindo-a a experiência, emoção, intuição e expressão criativa. Faz que entendamos a teoria, a filosofia, a ciência e os conceitos de cultura e civilização ocidentais como normais, como lugares e fontes neutros da sagacidade intelectual e da crítica afiada. Essa anomalia nos remete a W. E. B. Du Bois, que já no início do século XX, em *A alma da gente negra* (1999[1903]), advertiu que os negros não deveriam se deixar confundir com os problemas que enfrentam. A "africanidade", ou negritude, tem muito mais a oferecer às ciências humanas e sociais do que meramente seus aspectos experienciais e emocionais (Serequeberhan, 1998). Se não *gerar conceitos* de forma conscienciosa e consciente, o campo dos estudos *Africana* será apenas um

gueto acadêmico, ou seja, um lugar em que os africanos viverão em estado de pobreza intelectual, às margens da academia ocidental e ávidos por aceitar as interpretações prevalecentes elaboradas por pensadores brancos.

A afrocentricidade é ao mesmo tempo uma crítica e um corretivo à imposição do padrão europeu de vida e consciência humanas como obrigatoriamente universal. A próxima seção se dedica a esse tema.

Afrocentricidade como crítica e corretivo

A afrocentricidade permite que os africanos *deslocados* – removidos ou desenraizados de seu território cultural e afastados da teoria e das tradições africanas – se *relocalizem*, ou seja, retomem a humanidade, a história e a herança que lhes foram negadas, reapropriando-se delas. Como crítica, a afrocentricidade *localiza* os elementos antiafricanos e anti-humanos do pensamento e da prática particulares que se apresentam como "a religião", "a ciência", "a arte" ou até "a tradição antiga". Examinando-os contra o pano de fundo da epistemologia e da experiência históricas e culturais africanas, oferece uma alternativa ética igualitária ao impulso imperial. Ademais, como corretivo, a afrocentricidade *realoca* e *recentraliza*, fornecendo tanto aos seus adeptos quanto aos "sujeitos" (por oposição a "objetos") sob exame e/ou questionamento bases mútuas e morais sobre as quais se podem engajar criticamente e estabelecer um intercâmbio dialético uns com os outros. Os afrocentristas interpelam as dicotomias científicas ocidentais: mente *versus* corpo; eu *versus* outro; cientista social como sujeito *versus* pessoa, lugar ou fenômeno sob investigação "científica" como objeto. Os afrocentristas julgam problemática a "abordagem desinteressada" que pretensamente permite a "objetividade" científica porque não questiona – ou, na linguagem dos afrocentristas, não *localiza* – as raízes racistas do empreendimento científico ocidental (Asante, 1990, 1992, 2000a; Outlaw, 1996, 2003). Um empreendimento que, afirmamos, foi desde o início e continua sendo subjetivo por se assentar histórica e culturalmente sobre as concepções imperiais europeias de ciência e civilização (Goldberg, 1993;

Serequeberhan, 1997). Na visão imperial do Ocidente, a ciência é uma ferramenta para dominar e manipular os seres humanos e a natureza. Pela estrutura conceitual afrocêntrica, seguindo Imhotep, o antigo egípcio reverenciado por suas contribuições às ciências médica e mecânica, a ciência deve ser empregada para melhorar a qualidade de vida, ajudar e curar; enfim, libertar.

Os afrocentristas têm compromisso com seus "sujeitos" – aqueles que seriam "objetos" na concepção imperial europeia de ciência – e com eles se identificam. Como o grosso do trabalho dos afrocentristas é levado a cabo em ambientes caracterizados pela supremacia branca, somos constantemente instados a provar nossa "objetividade". Isso significa que somos incessantemente solicitados a ilustrar como as epistemologias que produzimos se ajustam à concepção imperial ocidental de ciência. E, como nossas teorias do conhecimento não se ajustam aos conceitos euro-imperiais de ciência, são frequentemente rotuladas, na melhor das hipóteses, de "ciência ruim" ou "não acadêmicas" e, na pior delas, de "essencialistas", "biologicamente deterministas" ou "racistas". Na sociedade da supremacia branca, a brancura é tomada como "norma", como "neutra" e "universal" (Asante, 2000a, 2003a). Para os cientistas ocidentais, parece anômalo, se não absurdo, observarmos a natureza hegemônica e racialmente específica de suas noções de conhecimento e ciência. Numa sociedade de supremacia branca, os brancos não se percebem em termos raciais: eles são *sem raça*, não racializados; só os povos de cor, e particularmente os negros, é que têm "problemas de raça" e pensam em termos raciais (Goldberg, 1993, 1997, 2001; Mills, 1997, 1998, 2001, 2003). No entanto, argumentam os afrocentristas, foram os brancos que inventaram e introduziram o que Du Bois denominava "o conceito de raça", e foram eles que estabeleceram e continuam a perpetuar um sistema global de supremacia branca que desnuda, degrada e nega a humanidade dos povos de cor, especialmente daqueles vistos como a antítese dos brancos – os negros. A afrocentricidade faz parte de um humanismo multicultural e radical mais amplo, o qual afirma a humanidade dos povos de cor em geral e a dos africanos em particular. Esse último aspecto, o humanismo radical da iniciativa afrocêntrica, tem sido grosseiramente mal interpretado e mal compreendido.

Humanismo radical *versus* determinismo biológico e essencialismo racial

A afrocentricidade não é uma ideologia biologicamente enviesada ou determinada, mas uma perspectiva teórica que evita a *clausura epistêmica* de uma posição ideológica em favor da *abertura epistêmica* de um arcabouço filosófico genuíno. Asante (2001, s.p.) afirma: “Uma pessoa pode ter nascido na África, seguir estilos e costumes africanos e praticar a religião africana sem ser afrocêntrica. Para ser afrocêntrico, é preciso ter uma consciência aguda da necessidade de estar centrado”. Estar “centrado”, na linguagem afrocentrista, é assentar-se conscientemente nos mundos-de-vida, nas formas de luta pela sobrevivência e nas experiências vividas dos africanos continentais e diaspóricos. É engajar-se ativamente com o mundo e, ao mesmo tempo interagir com ele, descrevê-lo e explicá-lo, empregando para isso as referências da história, da cultura e da filosofia africanas. É superar o mito e o faz de conta do etnocentrismo europeu hegemônico com respeito à África e aos africanos e dominar um arsenal de teoria e práxis crítica que se estende da antiguidade africana à modernidade continental e diaspórica contemporânea.

A afrocentricidade não tem base biológica nem está condicionada pela cor da pele. Nada tem que ver com as discussões genéricas, entre pessoas de ascendência africana ou não, sobre a África e sua história, sua cultura, suas sociedades, suas religiões, suas organizações políticas, e assim por diante. E não deve ser confundida com as teorias “melanistas”, as quais são biologicamente determinadas, extremamente reacionárias e, portanto, perigosas para os africanos e para a humanidade como um todo.

A afrocentricidade gira em torno do eixo da agência e formula perguntas sobre a precisão e a interpretação históricas e culturais de acordo com suas quatro categorias básicas de análise: cosmologia, epistemologia, axiologia e estética. Ela não questiona o valor e a validade da “tradição eurocêntrica dentro de seu contexto” (Asante, 1987, p. 4), mas insiste que há outras formas de engajar os fenômenos e vivenciá-los “além de vê-los de uma perspectiva

europeia” (Asante, 1987, p. 3); tais formas são multiculturais, em oposição às monoculturais.

Isso significa, em primeiro lugar, que os afrocentristas não se opõem ao pensamento e à cultura europeus, mas questionam a imposição deles como superiores e obrigatoriamente universais. Em segundo lugar, é monstruosamente incorreto afirmar que a afrocentricidade é um “racismo às avessas” ou um eurocentrismo pintado de preto. Ao contrário, é uma orientação metodológica e uma pedra de toque teórica caracterizadas pela abertura epistêmica e por uma postura inerentemente humanista, que toma como um de seus pontos de partida o moderno movimento multicultural.[3] Um dos principais modos de contraposição afrocêntrica à continuada colonização e dominação dos mundos-de-vida e experiências vivenciadas dos africanos continentais e diaspóricos tem sido a formação disciplinar e o desenvolvimento discursivo dos estudos *Africana*.

Inovações disciplinares e novas direções discursivas nos estudos *Africana*

Nos estudos *Africana*, as fronteiras entre disciplinas afrouxam-se, abrindo espaço para uma abordagem multidisciplinar que se nutre das ciências naturais e sociais e das artes e humanidades, mas também contribui com elas. Sendo a *Africana* uma área interdisciplinar de amplo escopo, interpreta e analisa criticamente o pensamento e a prática africanos clássicos e contemporâneos, continentais e diaspóricos (Karenga, 2002). O cognome *Africana* tem significados distintos para diferentes pessoas, nem todas de ascendência africana. As acepções variam da utilização do termo por W. E. B. Du Bois (1997b, p. 146), em 1909, para um projeto de enciclopédia que cobriria “os principais aspectos da história e condição da raça negra”, com contribuições de uma comissão de cem “intelectuais negros norte-americanos, africanos e caribenhos”; à afirmação de James Turner (1984, p. viii) de que “o conceito *Africana* é derivado do ‘continuum africano e da parceria africana’, postulando a existência de interconexões fundamentais no que se refere à experiência global

dos negros"; à utilização do termo por Lucius Outlaw (1997, p. 64) como uma noção "recolhedora" ou "guarda-chuva" "sob a qual é possível situar as articulações (textos, discursos etc.)" dos africanos continentais e diaspóricos "coletivamente […] como filosofia"; a seu emprego por Emmanuel Eze (1997b, p. 4) para enfatizar, num "sentido sério", a amplitude e a diversidade históricas e culturais do pensamento africano, continental e diaspórico, em consequência do "*fator singular mais importante que orienta o campo e a prática contemporânea da Filosofia* Africana […] *o encontro brutal do mundo africano com a modernidade europeia"* [itálicos no original]; e, finalmente, à recente adoção do termo por Lewis Gordon (2000, p. 1) para se referir a "uma área de pensamento concentrada nas questões teóricas surgidas com as lutas a respeito de ideias nas culturas africanas e suas formas híbridas e crioulizadas na Europa, nas Américas do Norte, Central e do Sul e no Caribe". Quer se refira a "pensamento", "filosofia" ou "estudos", o termo *Africana* e seus variados significados conceituais têm explorado um território extenso – social, político, histórico, cultural, filosófico e físico. Entretanto, se há um fator constante em relação a esse termo é o simples fato de que, por quase um século, intelectuais e ativistas de origem e ascendência africanas o têm empregado para indicar e incluir os mundos-de-vida dos africanos continentais e diaspóricos, bem como as experiências vivenciadas por eles.

O desenvolvimento disciplinar pressupõe formações discursivas – isto é, a produção e disseminação de conhecimento, epistemologias ou teorias do conhecimento –, fato a que os estudos *Africana* não estão imunes. As formações discursivas fornecem o impulso teórico que ajuda a guiar e estabelecer áreas interdisciplinares, ao mesmo tempo detonando as fronteiras disciplinares tradicionais. Como resultado da excessiva ênfase na experiência e na emoção que tem caracterizado os estudos da vida dos africanos, como vimos acima, está havendo uma guinada crítica na direção do pensamento *Africana* ou, mais propriamente, da filosofia *Africana*. Se os estudos *Africana* buscam engajar seriamente o pensamento *e* a prática dos africanos continentais e diaspóricos, não será adequada apenas a abordagem experiencial e emocional, pois esta privilegia a prática em detrimento do pensamento. Sua tendência é empregar

estruturas teóricas brancas para interpretar e estudar a(s) prática(s) africanas, ou seja, o comportamento e as (re)ações dos negros, implicitamente negando o pensamento e as estruturas conceituais criados pelos próprios negros para essa interpretação. Além disso, a abordagem experiencial/emocional prejudica e atrasa o desenvolvimento dos estudos *Africana*, pois as disciplinas não podem se desenvolver, e não se desenvolvem, sem gerar estruturas e ferramentas conceituais internas, endêmicas a suas matrizes disciplinares e agendas de investigação. Essa tendência, que chamo de *complexo de dependência disciplinar* em relação à teoria ocidental, inadvertidamente ajuda a confirmar o antigo mito antiafricano de que o pensamento e a filosofia devem ficar para os brancos, enquanto os negros se restringem às artes, ao entretenimento e ao atletismo. A negação ou o descaso para com o pensamento e a filosofia, assim como a falta de atenção para o engajamento pensante dos africanos com o mundo, provocou a criação de diversas formulações e formações contradiscursivas. Entre as mais recentes, estão a filosofia *Africana* e a que eu humildemente criei e denominei *teoria crítica Africana*.

Teoria crítica *Africana* na produção de conhecimento

Para teorizar sobre a negritude – e até praticá-la, ou seja, viver a africanidade de modo real e pleno –, é preciso pensamento e, em especial, filosofia. “Foi-se o tempo”, afirma Emmanuel Eze (1997a, p. ix), “em que um povo, período ou tradição podia afirmar com arrogância ter inventado sozinho a filosofia ou deter o monopólio dos processos específicos, embora diversos, de busca do conhecimento típicos da filosofia como disciplina”. E penso que é importante ampliar essa advertência crítica para abranger particularmente o trabalho dos filósofos de ascendência africana formados na tradição acadêmica ocidental. Ser fenotipicamente negro, ou de origem/ascendência africana, e ter recebido formação na filosofia da Europa ocidental não significa produzir pensamentos e textos de filosofia africana. Façamos uma distinção crítica entre *filósofos ocidentais de origem e ascendência africana* e *filósofos do pensamento Africana*. O primeiro grupo tem mais que ver com o fenótipo, a ascendência e a

formação acadêmica da pessoa do que com o foco filosófico que designaria uma "escola" ou "tradição". O segundo se preocupa conscientemente com formações e práticas discursivas voltadas ao pensamento e às tradições de reflexão que buscam soluções para os problemas que afligem os povos de origem e ascendência africanas. Tal como a teoria crítica *Africana*, esse último grupo não adota os protocolos e as práticas do(s) racialismo(s) e do desenvolvimento disciplinar convencional, mas cultiva uma abertura epistêmica às contribuições de um amplo espectro de pensadores (e fazedores) com diversos antecedentes raciais e culturais, variadas disciplinas acadêmicas e tradições de ativismo.

Tudo isso nos leva às questões recentemente levantadas pela formação discursiva da *teoria crítica Africana da sociedade contemporânea*. A teoria crítica *Africana* é a da *dominação e discriminação nos mundos-de-vida e nas experiências vividas dos africanos continentais e diaspóricos*. É um estilo de teorização crítica inextricavelmente ligado a práticas políticas progressistas que ilumina e enfatiza as respostas dos radicais e revolucionárias africanos às questões-chave apresentadas pelas principais formas e forças de dominação e discriminação – racismo, sexismo, capitalismo e colonialismo – que historicamente têm moldado, e continuam a moldar, o mundo moderno e pós-moderno, neocolonial e pós-colonial (Rabaka 2001, 2002, 2003a, 2003b, 2003c, 2003d, 2003e, 2003f, 2006, no prelo).

A teoria crítica *Africana* envolve não apenas a crítica da dominação e da discriminação, mas também um profundo compromisso com a libertação humana e a transformação social permanente (Rabaka, 2003e). De modo semelhante a outras tradições de teoria social crítica, a teoria crítica *Africana* preocupa-se em analisar profundamente a sociedade contemporânea "à luz de suas capacidades não utilizadas ou depreciadas de melhorar a condição humana [e a decadente condição ambiental]" (Marcuse 1964, p. xlii; ver também Rasmussen, 1999; Wilkerson e Paris, 2001). O que distingue e ajuda a definir a teoria crítica *Africana* é sua ênfase nas (frequentemente desprezadas) contribuições africanas, continentais e diaspóricas, à teoria crítica. Ela se alimenta do pensamento crítico e das tradições filosóficas enraizadas na história, na cultura e nas lutas africanas continentais e diaspóricas. Assim, a teoria crítica

Africana emprega uma inerente orientação metodológica afrocêntrica que ilumina e acentua teorias e filosofias africanas nascidas da resistência (Asante, 1990; Harris, 1983; Rabaka, 2001). A resistência africana é nacional e internacional, com âmbito existencial e histórico mundial e coletivo. Portanto, exige uma teoria multidimensional capaz de incorporar diversas perspectivas nas quais se possam interpretar e explicar variados e diversos fenômenos, motivos filosóficos e movimentos sociais e políticos que caracterizam – para usar a famosa frase de Fanon – "*l'expérience vécue du Noir*" [a experiência vivida do negro], ou seja, a realidade de defrontar constantemente com o racismo, o sexismo, o colonialismo e o capitalismo (Fanon, 2001; ver também Gordon, 1996; Weate, 2001).

Por que, poderíamos perguntar, concentrar-se nas teorias africanas radicais e revolucionárias de mudança social? Uma primeira resposta está na afirmação de Du Bois em "Conservação das raças", ensaio escrito em 1897, de que os povos de origem e ascendência africanas "têm uma contribuição a dar à civilização e à humanidade" que a experiência histórica de holocausto, escravização, colonização e segregação sufocou e impediu durante muito tempo (Du Bois, 1986, p. 825). Ele sustenta que "os métodos que desenvolvemos para enfrentar a escravidão e lutar contra o preconceito não devem ser esquecidos, mas aprendidos em favor da nossa instrução e da de outros" (Du Bois, 1973, p. 144). Assim, Du Bois sugere que a luta de libertação africana – ou seja, o conjunto das lutas pela liberdade dos africanos continentais e diaspóricos – pode trazer uma grande contribuição à teoria crítica. Esses comentários de Du Bois atingem diretamente um dos conceitos centrais da teoria crítica, a crítica da dominação e da discriminação (Agger, 1992).

Do ponto de vista metodológico, a teoria crítica busca simultaneamente *compreender* a sociedade estabelecida, *criticar* seus conflitos e contradições e *criar* alternativas. A ênfase final na criação e no oferecimento de alternativas traz para o primeiro plano outro conceito central da teoria crítica, sua *teoria da libertação e da transformação social*. Os paradigmas e pontos de partida dos teóricos críticos variam, dependendo de seus interesses intelectuais e credos políticos. Por exemplo, muitos teóricos críticos ocidentais se voltam para Hegel,

Marx, Freud e/ou a Escola de Frankfurt (Adorno, Benjamin, Fromm, Habermas, Horkheimer e Marcuse), por entender que o pensamento e os textos desses intelectuais abordam de maneira especial os mundos-de-vida e as experiências vividas da "pós-modernidade" (Bernstein, 1995; Held, 1980; Ingram, 1990; Jay, 1996; Wiggerhaus, 1995). Meu trabalho, a teoria crítica *Africana*, recorre ao pensamento e aos textos de ancestrais intelectuais africanos como paradigmas e pontos de partida teóricos porque grande parte de seu pensamento prefigura e alicerça os estudos *Africana* contemporâneos, e especificamente a filosofia *Africana* (Rabaka 2001, 2002, 2003a, 2003b, 2003c, 2003d, 2003e, 2003f, 2006, no prelo). Com efeito, em certos sentidos, a teoria crítica *Africana*, além de se basear no discurso dos estudos *Africana* e se desenvolver de acordo com eles, pode ser considerada um produto da filosofia *Africana*, a qual é, segundo Lucius Outlaw (1997, p. 64),

> uma noção "recolhedora" sob a qual se podem situar as articulações (textos, discursos, e assim por diante) e as tradições destas, dos africanos e dos povos de ascendência africana coletivamente, assim como a subdisciplina ou os esforços reconstrutivos de formação do campo e de definição e organização de tradição que são (ou serão) vistos como filosofia. Entretanto a "filosofia *Africana*" incluirá também o trabalho das pessoas que não são africanas nem têm ascendência africana, mas reconhecem a legitimidade e a importância das questões e dos esforços que constituem as atividades disciplinares da filosofia africana ou [afro-caribenha ou] afro-americana e contribuem com eles – pessoas cujo trabalho justifica serem chamadas de "africanistas". O uso do qualificativo "*Africana*" é coerente com a prática de nomear tradições e práticas intelectuais em termos da expressão ou identidade nacional, geográfica, cultural, racial e/ou étnica das pessoas que iniciaram e foram/são os praticantes básicos – e/ou são os sujeitos e objetos – das práticas e tradições em questão (p.e., filosofia "norte-americana", "britânica", "francesa", "alemã" ou "continental").

A teoria crítica *Africana* se distingue da filosofia *Africana* porque a teoria crítica não se situa no mundo das convencionais disciplinas e divisões de trabalho acadêmicas. Ela atravessa e transgride as fronteiras entre as disciplinas tradicionais, acentuando as interconexões e interseções entre filosofia, história, política, economia, artes, psicologia e sociologia. A teoria crítica difere da teoria social predominante por sua metodologia multidisciplinar e seus esforços para desenvolver uma teoria dialética abrangente da dominação e da libertação específica às necessidades especiais da sociedade contemporânea (Agger, 1998;

Habermas, 1989; Morrow, 1994; Outlaw, 1983a, 1983b, 1983c, 1983d; Wilkerson e Paris, 2001). A filosofia *Africana* tem uma agenda muito diferente, que, no momento, parece-me mais metafilosófica do que filosófica, já que visa mais à teorização sobre a tradição e a construção da tradição do que à sua extensão e expansão mediante a produção de teoria normativa e de esforços voltados para a aplicação (ou seja, a transformação social concreta). O propósito básico da teoria crítica é relacionar o pensamento radical à prática social revolucionária, o que significa dizer que seu foco – filosófico, social e político – é sempre a busca de alternativas éticas e soluções viáveis para os problemas mais prementes de nossa época. A teoria crítica não trata, ou *não deveria* tratar, de fidelidade a ancestrais intelectuais ou antigas escolas de pensamento, mas do uso de todo o acúmulo de pensamento radical e práticas revolucionárias (independentemente de raça, gênero, classe e/ou sexualidade) no interesse da libertação e da transformação social. Tendo isso em mente, as afirmações de Cornel West (1982, p. 15) a respeito do "pensamento crítico afro-americano" oferecem um esboço do tipo de teorização que a teoria crítica *Africana* objetiva:

> O objeto de investigação do pensamento crítico afro-americano é o passado e o presente, os feitos e sofrimentos do povo africano nos Estados Unidos. Em vez de uma nova disciplina científica ou um novo campo de estudo, é um gênero de escrita, uma textualidade, um modo discursivo que interpreta, descreve e avalia a vida afro-americana a fim de entendê-la de maneira abrangente e transformá-la de forma efetiva. Não se ocupa de "alicerces" ou "bases" transcendentais, mas de construir sua linguagem de tal maneira que a configuração de sentenças e a constelação de parágrafos criem elas próprias uma textualidade e um discurso distintos que constituam uma força material para a liberdade dos afro-americanos.

Embora o campo de preocupação e abrangência da teoria crítica *Africana* seja muito maior do que os mundos-de-vida e as experiências vividas dos "povos africanos nos Estados Unidos", os comentários de West são úteis pois nos dão um lampejo do empenho dos críticos teóricos para que suas ideias tenham impacto e influência significativos sobre a sociedade. A teoria crítica *Africana* não é um pensar por pensar (como ocorre com grande parte da filosofia contemporânea), mas um pensar pela vida e pela libertação. Não é apenas um estilo de escrita focalizado no radicalismo e na revolução, mas uma nova forma

de *pensar* e *fazer* revolução, baseada e constantemente construída sobre os radicalismos e as revoluções do passado.

Segundo o arcabouço conceitual de West (1982, p. 24),

> a filosofia afro-americana expressa a variedade particular norte-americana da modernidade europeia que os afro-americanos ajudaram a moldar neste país e com a qual se defrontarão no futuro. Embora seja possível articular uma filosofia afro-americana concorrente baseada principalmente em normas e noções africanas, é provável que o resultado seja teoricamente débil.

A teoria crítica *Africana* é essa articulação possível de "uma filosofia concorrente baseada principalmente em normas e noções africanas" e, embora West pense que os resultados serão "teoricamente débeis", a teoria crítica *Africana* – seguindo Fanon (1968, 1969) – entende esse risco como parte do preço que os oprimidos devem estar dispostos a pagar por sua liberdade. A teoria crítica *Africana* não se curva à história, à cultura ou ao pensamento ocidentais, nem lhes dá prioridade ou privilégio especial. Volta-se para o pensamento e os textos, esquecidos durante tanto tempo, de homens e mulheres de ascendência africana que desenvolveram e contribuíram com uma tradição de pensamento radical e de prática revolucionária capaz de nos ajudar a criar continuamente uma teoria crítica de dominação e discriminação na sociedade e na cultura contemporâneas.

Acima e além de tudo, a teoria crítica *Africana* busca oferecer alternativas ao que *é* (dominação e discriminação), projetando possibilidades sobre o que *deveria ser* e o que *poderia ser* (libertação humana e transformação social revolucionária). Ela não tem receio de dialogar com o pensamento e as tradições ocidentais ou de outros grupos étnicos. Considera frequentemente necessário esse diálogo transcultural, tendo em vista os enigmas históricos e as atuais condições e crises que compartilhamos no mundo moderno, quase totalmente multicultural. A teoria crítica *Africana* simplesmente não privilegia nem prioriza o pensamento ou as tradições dos europeus ou de outros grupos étnicos, já que seus focos filosóficos e seus propósitos básicos giram em torno da busca de soluções para os problemas sociais e políticos mais prementes nos mundos-de-

vida e nas experiências vividas dos africanos continentais e diaspóricos na época atual.

NOTAS

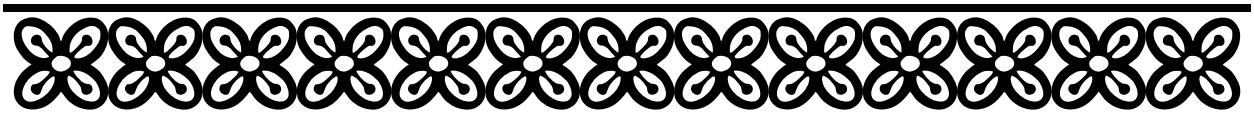
a Vários indivíduos e instituições foram fundamentais para a elaboração deste ensaio. Estou irremediavelmente em débito para com Marilyn Giles, Kristine Lewis, Molefi K. Asante, Maulana Karenga, Lucius Outlaw, Nelson Keith, Rhonda Tankerson, Jamarah Amani, Lamya Al-Kharusi, Stacey Smith, Kimberly Marshall e a organizadora do presente volume, Elisa Larkin Nascimento, pelo encorajamento intelectual e pelas críticas construtivas. Também sou grato à Universidade do Estado da Califórnia, em Long Beach, por ter reduzido minha carga de ensino e pela bolsa de pesquisa que me permitiu iniciar este estudo. A pesquisa e a escrita deste ensaio foram concluídas quando eu era professor visitante em Estudos Afro-Americanos na Universidade de Houston. Humildemente reconheço e agradeço a meus colegas das duas instituições.

1 | Neste livro, o termo “africano” refere-se sempre ao conjunto formado pela África e sua diáspora. A palavra *Africana*, grafada em itálico e com inicial maiúscula, vincula-se a tudo que diz respeito àquele conjunto, visto de seu interior. A frase “estudos *Africana*” indica o campo de conhecimento que estuda, de forma multidisciplinar e por meio de um ponto de vista africano, aquilo que se relaciona com o conjunto formado pela África e sua diáspora. [Nota da organizadora.]

2 | O conceito de “mundos-de-vida” é um paradigma que se refere ao mundo do cotidiano vivido por pessoas comuns. Para um dos pioneiros da sociologia fenomenológica, Alfred Schultz, o mundo-de-vida é a realidade proeminente e o objeto maior da investigação científica. O mundo social é composto de significados; os atores constroem e reconstroem esses significados por meio da interação social. [Nota da organizadora.]

3 | Asante ilustrou isso em ensaios como “Multiculturalismo na academia” (1996), “Multiculturalismo: um intercâmbio” (1991) e “A defesa da alfabetização multicultural” (1989). Maulana Karenga também empreendeu excursões teóricas à área do multiculturalismo crítico em seus trabalhos “Afrocentricidade e educação multicultural” (1995), “Relações entre negros e latinos” (1998) e “Estudos multiculturais” (2002), entre outros.

6



CONEXÕES DA DIÁSPORA AFRICANA UMA RESPOSTA AOS CRÍTICOS DA AFROCENTRICIDADE

Mark Christian

No cenário atual dos estudos da globalização, é razoável afirmar que nenhum campo é mais fértil do que aquele que focaliza os povos de herança africana. Um aspecto dessa herança é o legado dos africanismos na estrutura das identidades africanas no "Novo Mundo" (Holloway, 1990). Este capítulo examina aspectos das conexões entre diversas comunidades da diáspora africana. O conceito de "diáspora africana" refere-se basicamente à dispersão (tanto voluntária quanto involuntária) dos povos de ascendência africana do continente africano, especialmente a partir do século XV (Shepperson, 1993, p. 41-9; Thompson, 1987, 1998). Neste ensaio, focalizamos experiências dos Estados Unidos e do Reino Unido, como estudos de caso, a fim de elucidar as nuanças envolvidas na compreensão de diferentes experiências do "Atlântico Negro". Uma série de questões estrutura a discussão: "O que significa pertencer à diáspora africana?", "Como nos conectamos uns aos outros?", "Há alguma utilidade nas análises comparativas?", "O que o futuro reserva para os intelectuais afrocentrados que pesquisam as conexões da diáspora africana?"

Um objetivo importante aqui é esclarecer o termo "diáspora africana" no aspecto de como os perfis se conectam entre comunidades diversas, porém submetidas ao mesmo tipo de engenharia social, atracando-se com os tentáculos da hegemonia cultural europeia e de suas estruturas hierárquicas raciais concomitantes. Num estudo intitulado *Black Atlantic politics*, William E. Nelson

Jr. (2000) mostra a semelhança das experiências em comum entre comunidades da diáspora africana nos Estados Unidos e no Reino Unido. Por outro lado, os trabalhos de Paul Gilroy são base de referência para minha crítica às análises pós-modernas que tendem a associar à adoção do essencialismo qualquer tentativa de construir uma visão dos aspectos comuns aos diversos componentes da diáspora africana.

As noções ocidentalizadas contemporâneas de globalização não conseguem captar o impacto desse processo sobre os povos africanos. Há, principalmente, um esforço concertado para conectar os "mercados" na diversidade cultural para a expansão capitalista do lucro, não abraçando plenamente a variedade de culturas e povos que estão fora do padrão normativo ocidental. As pessoas de ascendência africana situadas na Diáspora têm uma relação singular com o Ocidente, quer isso se dê na Europa ou na América do Norte (focos deste capítulo), quer no Caribe ou na América do Sul. Agora que o mundo se torna cada vez menor devido aos avanços tecnológicos, devemos tentar compreender mais plenamente essas experiências singulares.

Também há, contudo, a necessidade de criticar cada vez mais aquilo que a globalização realmente acarreta para as comunidades da diáspora africana. Atualmente há poucos sinais de que estejam chegando ao fim as realidades sociais do privilégio e do racismo brancos na experiência da diáspora africana. Apesar das equivocadas afirmações, por parte de intelectuais idealistas superambiciosos, de que está se aproximando o "fim do racismo", a realidade vivida pelos afrodescendentes é bem diferente. A perspectiva de "fim do racismo" é, em grande parte, abstrata. Com efeito, ela agrada ao conservadorismo do *status quo* que define qualquer coisa relacionada à desigualdade social contemporânea dos afro-americanos como resultante fundamentalmente de uma disfuncionalidade inerente à nossa cultura, nada tendo que ver com a dominação e discriminação por parte do grupo dominante (por exemplo, D'Souza, 1995). Mas, apesar dos tão louvados anúncios do "fim do racismo" que frequentemente desafiam qualquer lógica, o racismo continua sendo uma praga onipresente na paisagem humana dos Estados Unidos e do resto do mundo ocidental. A Organização das Nações Unidas (ONU) realizou

uma conferência mundial em Durban, África do Sul (de 31 de agosto a 7 de setembro de 2001), e outros eventos posteriores sobre as realidades históricas e contemporâneas do racismo e o legado da escravidão e do colonialismo. Tal fato testemunha a importância dessa questão nos dias de hoje.

A noção de “Atlântico Negro” tem conotações tanto históricas quanto contemporâneas. Também é um termo que se tornou popular nos círculos de estudos culturais, e há poucas dúvidas de que mereça consideração acadêmica como campo de estudo. Com efeito, uma série de autores pós-modernistas britânicos, incluindo Paul Gilroy, continua a atrair a atenção por meio de trabalhos que tendem a meramente fragmentar a experiência do Atlântico Negro, trivializando, talvez inadvertidamente, os atributos comuns da diáspora africana com respeito à luta contra a opressão racializada[1].

Origens do Atlântico Negro e do holocausto africano

O “comércio triangular de escravos” promovido pela Europa deu origem à diáspora africana entre os séculos XV e XIX (Du Bois, 2001). Esse “comércio” provocou centenas de anos de miséria humana, e seu legado ainda causa impacto sobre milhões de pessoas de origem africana. Podemos considerar como ponto inicial da formação daquilo que se considera “Atlântico Negro” e da criação da moderna diáspora africana o ano de 1441, quando doze africanos sequestrados foram entregues como presente ao príncipe D. Henrique de Portugal (Browder, 1996, p. 10; Thompson, 1987, p. 1). Dependendo da fonte, a estimativa do número de africanos escravizados e forçados a migrar para o “Novo Mundo” varia de doze a cem milhões de pessoas. Os africanos foram trazidos principalmente de regiões de diversas culturas da África ocidental e centro-ocidental para colônias de *plantations* (fazendas com mão de obra escrava) controladas por europeus no Caribe e nas Américas Central, do Sul e do Norte. Foi dessa história e experiência sociocultural que se desenvolveu, em grande parte, a moderna diáspora africana.[2] Du Bois (2001, p. 149) resume a era da escravização dos africanos pelos europeus: “Durante quatrocentos anos, de 1450

a 1850, a civilização europeia empreendeu um comércio sistemático de seres humanos de proporções tão assombrosas que seus efeitos físicos, econômicos e morais ainda estão nitidamente à vista em todo o mundo".

Os "efeitos" a que Du Bois alude são tão amplos e complexos que ocupam a mente e o trabalho de intelectuais do mundo inteiro, com estudos realizados com base nas mais diversas perspectivas. Com efeito, o "Atlântico Negro" como mote para analisar a diáspora africana histórica e contemporânea está apenas em seu estágio embrionário. Muita pesquisa ainda é necessária para que possamos compreender plenamente a herança devastadora do "comércio sistemático de seres humanos" que deu origem, em todo o mundo, a comunidades de descendentes de africanos amplamente destituídos de direitos.

Semelhanças e diferenças entre a diáspora africana nos Estados Unidos e no Reino Unido

Embora haja óbvias diferenças nas experiências dos povos de ascendência africana nos Estados Unidos e no Reino Unido, existem também muitos aspectos comuns. Pesquisas comparativas confirmam a existência dessas realidades sociais distintas porém compartilhadas por afrodescendentes dos dois lados do Atlântico (Nelson Jr., 2000; Small, 1994). Podemos afirmar que seus principais vínculos culturais e socioeconômicos emergiram na relação do Império Britânico com o instituto da escravatura. Interligados no Atlântico Negro, Estados Unidos e Grã-Bretanha compartilham uma intimidade histórica. Mas há uma diferença importante: os afro-norte-americanos foram trazidos para a América do Norte basicamente para trabalhar nas *plantations*; e esse não é o caso dos afro-britânicos na Grã-Bretanha. Os postos avançados coloniais do Império Britânico, como Jamaica, Trinidad, Barbados e Guiana Inglesa, para citar apenas alguns, foram as regiões de exploração da mão de obra afro-britânica nas *plantations*. A Grã-Bretanha tem tido a presença negra desde a ocupação romana, mas de um tipo muito diferente daquela que ocorreu nos Estados Unidos (Shyllon, 1993, p. 223-48; Christian,1998, p. 291-308; Walvin, 2000).

Em termos de estatísticas populacionais contemporâneas, os indivíduos de ascendência africana representam coletivamente cerca de 2% da população total da Grã-Bretanha, algo em torno de um milhão de pessoas (CRE, 1996, p. 38). Já os afro-norte-americanos são aproximadamente 13% da população dos Estados Unidos, cerca de 35 milhões de pessoas. Há, portanto, uma substancial diferença numérica entre afro-norte-americanos e afro-britânicos. Assim, os afro-norte-americanos têm mais influência e poder econômico do que os afro-britânicos, e isso pode ser crucial em termos de representação na mídia estabelecida (Browder, 1996, p. 43-9).

Provavelmente, a similaridade-chave entre essas duas comunidades da diáspora africana seja sua luta contra as forças do racismo branco. Nenhum pensador sério pode negar hoje em dia a realidade da discriminação racializada nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha. Ela pode ser reduzida a uma desigualdade social que, assim, teria mais que ver com “classe” e pobreza, mas não se pode negar que a discriminação racial contra pessoas de ascendência africana foi e continua sendo um traço saliente nas duas sociedades. A “linha da cor” está forte e ativa nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha.

Uma olhada nas estatísticas prisionais das duas populações negras indica marcada semelhança na situação atual dos povos da diáspora africana. Por exemplo, dados de 1999 para a Grã-Bretanha mostram que, apesar de a população negra representar cerca de 2% do total, os homens negros constituem 12% da população carcerária britânica, enquanto as mulheres negras representam assombrosos 19% (Home Office, 2000). Pela legislação adotada no Police and Criminal Evidence Act, de 1984, as polícias da Inglaterra e do País de Gales têm o poder de deter e revistar qualquer pessoa suspeita de ter cometido um crime. Dadas as estatísticas acima, não surpreende que, em média, os negros sejam cinco vezes mais sujeitos a detenção e revista do que os brancos (Home Office, 2000). De fato, no sistema prisional britânico os homens e mulheres negros estão, respectivamente, seis e quase nove vezes mais representados do que a taxa de 2% da população negra do país. Por qualquer padrão, esses números indicam que o sistema judiciário não está trabalhando a favor das pessoas de ascendência africana no Reino Unido.

Os números nos Estados Unidos são igualmente deprimentes. No geral, a população carcerária de origem africana representa 42,3% contra 41,9% de seus pares brancos (Roach, 2002, p. 25-31). Isso significa que os afro-norte-americanos são maioria no sistema prisional norte-americano, embora representem apenas 13% da população total, o que logo à primeira vista é muito surpreendente. Diferentemente de na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos as mulheres africanas estão bem menos representadas no sistema carcerário. No ano 2000, o total de homens afro-norte-americanos nas prisões era de 791.600, e o de mulheres afro-norte-americanas era de 69.500 (Roach, 2002, p. 31).

Neste capítulo, só será possível esboçar alguns aspectos das semelhanças e diferenças entre as populações de origem africana nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, mas há claramente um padrão muito similar de discriminação racializada contra esses grupos em ambos os países no que se refere ao contato com o sistema judiciário. Consideremos agora, de maneira mais ampla, o que é ser um membro da diáspora africana.

O que significa pertencer à diáspora africana?

Tendo em vista a realidade social acima apresentada, é útil examinar brevemente a seguinte questão: “O que significa estar ligado à diáspora africana na época atual?” Ou melhor: “O que significa pertencer à comunidade da diáspora africana?” Nas limitações do presente ensaio, só será possível pincelar uma estrutura esquelética de referência para possíveis respostas a questões tão amplas e complexas. Apesar disso, contudo, creio ser perfeitamente razoável considerar a existência de aspectos comuns nas experiências da diáspora africana.

Num sentido amplo, ser membro da diáspora africana é vivenciar de alguma forma a marginalidade social e psicológica na interação social cotidiana com a cultura europeia majoritária. Tomemos como exemplo os atuais sistemas universitários dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha. A maioria dos departamentos de Estudos Negros, Estudos *Africana* ou Estudos Pan-Africanos existe como “enclaves minoritários” no interior de um meio cultural amplamente

eurocêntrico, em que o conjunto das outras disciplinas constitui de forma implícita e clandestina uma abordagem de “Estudos Brancos” ou “Estudos Europeu-Ocidentais”. Alguns membros da comunidade intelectual da diáspora africana preferem mascarar, ignorar ou negar essa realidade. Outros, porém, combatem tal existência marginalizada “centrando” o que é ser de origem africana nos limites desse ambiente cultural eurocêntrico.

As contradições inerentes a essa situação constituem uma experiência extremamente comum para as pessoas de ascendência africana nos Estados Unidos, provocando iniciativas voltadas para a diversidade (Jones, 2002, p. 68). Du Bois (1982[1903], p. 43-78) deplorou essa experiência onipresente, a qual considerou uma forma de “dupla consciência” dos afro-norte-americanos. Também poderia ser considerada uma forma de alienação, e se trata de uma realidade amplamente cotidiana para o indivíduo de origem africana em sociedades dominadas por brancos dos dois lados do Atlântico.

Para muitos, infelizmente, é melhor “assimilar-se” à cultura dominante do que expressar o desejo de “centrar-se” em sua origem africana na universidade.[3] Mesmo intelectuais considerados especialistas nas formas de expressão cultural negras se veem comprometidos, consciente ou subconscientemente, pelo poder de um paradigma intelectual eurocêntrico que coloca os cânones europeus do conhecimento acima de qualquer outra epistemologia possível. Assim, chegam a criticar como “essencialista” qualquer noção de solidariedade na diáspora africana, mesmo em face da discriminação racializada. Entretanto, desde Du Bois e seus antecessores até os afrocentristas de hoje em dia, nossa noção de solidariedade se baseia nas experiências comuns de viver as vicissitudes do mesmo fenômeno diaspórico.

O problema da tese de Gilroy contrária à unidade dos negros

Um intelectual pós-moderno frequentemente louvado nos círculos de estudos culturais da corrente dominante é o acadêmico “negro” britânico Paul Gilroy.

Seu último livro, *Against race* (2000), segue a mesma veia de seu trabalho anterior, *The black Atlantic* (1993), ao negar qualquer noção de solidariedade negra e consciência coletiva. Gilroy exemplifica o ataque seletivo às perspectivas afrocêntricas e a qualquer outra coisa que se ligue à teoria da solidariedade diaspórica africana.

Gilroy sustenta que várias formas de nacionalismo negro surgidas na diáspora africana têm elementos característicos do nazifascismo[4], por exemplo os estilos organizacionais do garveísmo e a Nação do Islã. Ao mesmo tempo, ele raramente questiona a solidariedade de outros povos nem problematiza outras identidades coletivas. Os europeus, por exemplo, são um grupo extremamente diversificado de nações e culturas, mas para Gilroy aparentemente não há nenhum problema no uso do termo "europeu" como designação coletiva, assim como não há problema em termos como "euro-americano", nem mesmo com a ausência de identificação dessas coletividades. Esses termos e as correspondentes categorias implícitas, não articuladas, são aceitos como "normativos". No entanto, são uma classificação identitária altamente complexa. Gilroy e seus colegas raramente questionam as nuanças das culturas europeias e o modo como elas manifestam sua "mesmidade", embora sejam diversas: francesa, alemã, inglesa, dinamarquesa, suíça e assim por diante. Ou seja, os europeus podem ser vistos como uma entidade coletiva sem que a isso se atribua o estigma do "essencialismo"! Na verdade, essa identidade coletiva está subjacente à posição em que Gilroy desenvolve sua análise: ele está no *lugar* dos europeus. Eles fazem parte de um espaço geográfico e cultural legítimo que não exige nenhuma análise crítica do tipo que Gilroy esposa desembaraçadamente em sua tese sobre o "Atlântico Negro". A coletividade africana, contudo, é para ele insuportável.

É inexprimivelmente triste ver um intelectual do porte de Gilroy atacando as ideias sobre a existência de aspectos comuns da experiência africana e, ao mesmo tempo, deixando aparentemente de lado a razão básica pela qual os povos de origem africana buscam uma solidariedade racializada. Em seu livro *Against race*, Gilroy critica a "marcha de um milhão de homens" como uma inútil tentativa de forjar respostas contra-hegemônicas à dominação branca,

referindo-se a ela como uma bravata ao estilo nazista. Não consegue compreender o significado dessas demonstrações de solidariedade entre os povos oprimidos. Só uma pessoa absolutamente desligada da luta dos povos negros poderia chegar a uma conclusão tão negativa. Gilroy deseja que os negros esqueçam o pensamento "racial", a organização "racial" e a solidariedade "racial". Mas não critica o fato de os europeus terem inventado o conceito de "raça" e o utilizado como categoria política e cultural contra os negros e em defesa da supremacia branca. Não consegue compreender a importância da solidariedade negra para ajudar, de fato, a neutralizar a terrível realidade da discriminação racializada. Os negros praticamente não têm tido outro caminho senão se reunir em torno da africanidade ou negritude a fim de erradicar a falsa ideia de sua inferioridade perante os europeus. Gilroy erra o alvo. É idealista e ilusória sua sugestão de que o racismo desaparecerá quando os negros esquecerem que são negros e se tornarem daltônicos, individualistas e fragmentados. Com efeito, no fundo, ao lermos Gilroy somos conduzidos por um caminho que leva à dissolução da luta negra. Mesmo que a intenção seja louvável e voltada ao aperfeiçoamento da humanidade, não se pode realisticamente esperar que a "raça", como significado social, vá perder valor num futuro previsível. Ademais, não é preciso investir em noções de superioridade negra para encontrar vivências comuns entre povos negros reconhecidamente diversos local, nacional e internacionalmente. Com frequencia, são as relações de poder que determinam a "raça", e Gilroy dedica pouca ou nenhuma atenção a esse fator. Ao contrário, seu foco é desestabilizar qualquer noção de solidariedade negra e desprezar os esforços realizados para consolidar essa unidade no passado.

Gilroy dá muita atenção à união dos povos negros num contexto racializado, em vez de considerar o racialismo branco que originou a necessidade desse tipo de solidariedade. Ainda que seja difícil para alguns digerir isso, é extremamente improvável que a importância social da categoria "raça" venha a desaparecer no mundo moderno, pois esta está profundamente entranhada na composição da cultura ocidental dominante. Evidentemente, isso não significa que não possamos divisar uma época em que a "raça" não importe mais, mas neste

momento tal hipótese é ao mesmo tempo ingênua e perigosa. O nível de desigualdade e miséria dos negros é elevado demais no mundo racializado para que a ideia de "raça" "desapareça" magicamente da psique humana contemporânea. Por mais dúbio e cientificamente absurdo que seja o conceito de "raça", sua importância como construção social é muito forte para que não tenha impacto sobre a vida dos povos negros em todo o mundo.

As noções e a prática do nacionalismo negro – por exemplo, Marcus Garvey e a Associação Universal pelo Melhoramento do Negro – surgiram por uma razão fundamental: libertar os povos africanos no continente e na diáspora do jugo do racismo, do colonialismo e da discriminação sistêmica dos brancos. O nacionalismo negro jamais pretendeu controlar o espaço ou a cultura europeus, como é o caso do nacionalismo branco em relação ao nosso espaço de vida e cultura.[5] Pelo contrário, o nacionalismo negro, tal como exposto por ativistas como Marcus Garvey, visava garantir a sobrevivência econômica, política e sociocultural das comunidades negras em âmbito mundial. As noções de agência negra, autodeterminação e orgulho próprio foram dogmas-chave nesse sentido para os movimentos nacionalistas negros, particularmente nos Estados Unidos, que são o principal foco da atenção de Gilroy. Sugerir que o nacionalismo negro seja semelhante às manifestações de dominação racial branca e uma forma de fascismo como aquele entranhado na dominação dos povos africanos pelos europeus durante a escravidão e os tempos coloniais é deixar de compreender as realidades do racismo e da resistência contracultural.

Nos Estados Unidos, por exemplo, os Panteras Negras (embora Gilroy não analise esse grupo de ativistas políticos que emergiu em meados dos anos 1960, na época do Movimento dos Direitos Civis) nunca se ocuparam em linchar brancos inocentes ou matar líderes políticos brancos. Os Panteras Negras defendiam a necessidade de as comunidades negras "cuidarem da própria vida" e "tomarem conta dos próprios negócios"; relevavam a necessidade de espírito comunitário e autodeterminação (Cleaver e Katsiaficas, 2001). Descrever os esforços dos negros para forjar a resistência comunitária como aplicação de um estilo nazista é simplesmente equivocado.

Gilroy dá forte indicação de que está desligado da luta dos povos africanos. Ele propõe uma abordagem pós-moderna da experiência negra, fragmentada, do tipo “mistura e manda”. Ele veste a “máscara” e busca a aprovação da base intelectual majoritária europeia na academia ocidental. Sua perspectiva tem lhe granjeado elogios dos círculos intelectuais da corrente principal, tal como ocorre com outros que não costumam adotar uma abordagem afrocentrada em seus empreendimentos intelectuais. Além disso, é raro ver contestadas na academia as graves lacunas das análises de Gilroy, que deixam de compreender os traços comuns existentes entre comunidades negras – a não ser por intelectuais identificados com a escola de pensamento afrocentrada. Ele é cortejado com frequência por aqueles que preferem ingenuamente esquecer a realidade social da opressão racializada. Mas qualquer análise séria dos indicadores sociais torna no mínimo leviana a afirmação de que o “pensamento racial” desaparecerá espontaneamente da mente de pessoas criadas nas sociedades ocidentais e ocidentalizadas. A tentativa de Gilroy de descartar a categoria “raça” é simplista, automática e ilusória.

Os membros da diáspora africana, a que Gilroy pertence, enfrentam continuamente em sua vida cotidiana as realidades racializadas de um sistema de dominação eurocêntrico. Mas, no conflito acadêmico entre epistemologias eurocêntricas e afrocentradas, Gilroy se ajusta de maneira perfeita no campo eurocêntrico. Os que lutam por uma autêntica negritude em um mundo de dominação branca reconhecem abertamente o efeito dessa “dupla consciência” sobre a mente dos negros. Na verdade, a dupla consciência continua tão importante hoje como um século atrás quando Du Bois a observou e articulou pela primeira vez. Essa “questão da identidade” é um tema-chave nas análises contemporâneas da diáspora africana (Okpewho, Mazrui e Davies, 2001; Asante, 1999; Ani, 1994; Clarke, 1991; Carruthers, 1999). Precisamos de mais discussão a respeito do que significa ser negro na Diáspora, sobrevivendo ao ataque furioso e contínuo, sutil ou brutal, contra sua própria humanidade.

Como nos conectamos uns aos outros?

De que maneira podemos considerar a questão básica de “Como nos conectamos uns aos outros”? No que se refere à experiência da diáspora africana, respondê-la parece muito simples por um lado e, no entanto, extremamente complexo por outro. Como afirmamos acima, é a experiência comum de deslocamento, exploração, discriminação e resistência que liga as comunidades da diáspora africana. Os afro-norte-americanos têm muito a oferecer aos afro-britânicos em termos de solidariedade contra as forças do racismo e vice-versa. Cada vez mais as evidências mostram o que existe em comum entre eles, confirmando as observações de intelectuais afrocentrados como Molefi K. Asante, Marimbi Ani, John Henrik Clarke, Jacob Carruthers e outros. Mesmo assim, com frequência autores pós-modernos como Gilroy, Henry Louis Gates Jr. (1992) e Anthony Appiah (1992), para citar alguns, descartam os traços comuns africanos como evidência de um “absolutismo étnico”. Gilroy, que se demonstra o principal estudioso antiafrocentrado (1993, p. 190), declara o seguinte:

> Meu permanente desagrado com os absolutismos étnicos que têm oferecido rápidas doses étnicas e pseudossolidariedades baratas como salvações inadequadas para a dor real significa que eu não vejo o contato com a diferença cultural apenas como uma forma de perda. (2000, p. 6)

Gilroy alude às perspectivas afrocentradas no sentido negativo. Ele vê a análise afrocêntrica como uma “pseudossolidariedade barata” e apresenta uma avaliação equivocada, sugerindo que é ilusório pensar em aspectos comuns da experiência africana. Além disso, Gilroy interpreta as perspectivas afrocentradas como monolíticas, lineares e românticas ao buscarem uma herança cultural africana “imutável” (ou estática). Trata-se de uma crítica muito seletiva e arbitrária, já que a maioria dos intelectuais afrocentrados admite abertamente a diversidade dos povos africanos, no sentido tanto histórico quanto contemporâneo. Mas isso não indica que os africanos não compartilhem experiências históricas similares. O principal teórico afrocentrista, Molefi K. Asante (1996, p. 257), ao expor a diversidade dos afro-norte-americanos e sua interconexão cultural com a diáspora africana no sentido mais amplo, afirma com eloquência:

> Um estudioso da cultura afro-norte-americana […] deve estar preparado para lidar com o tema complexo das “culturas misturadas”, ou seja, com o fato de que os afro-norte-americanos constituem

> biologicamente o grupo mais heterogêneo dos Estados Unidos, mas talvez um dos mais homogêneos do ponto de vista social. O africalogista precisa separar cuidadosamente as superposições em termos de definições, explicações e soluções culturais para poder determinar de que modo questões, áreas e pessoas se juntam ou se diferenciam em determinados ambientes. Por exemplo, uma coisa pode resultar de barreiras sociais em vez de comportamentos culturais. Além disso, os comportamentos culturais podem resultar de padrões afro-norte-americanos provenientes do Sul ou da Jamaica.

Está claro que Asante reconhece os aspectos de hibridismo nos padrões culturais afro-norte-americanos, ou na cultura da diáspora africana *per se*. Não existe aqui nenhum alinhamento a um "absolutismo étnico" ou a uma "identidade africana fixa". Pelo contrário, Asante admite que a cultura africana é dinâmica, e não estática. Além disso, também reconhece que os estudiosos da diáspora africana devem considerar cada local segundo sua particularidade, sua forma africana crioulizada e/ou sincrética. Mais do que isso, porém, Asante indica que também é necessário explorar os padrões de convergência que criam o que constitui, em última instância, as "realidades culturais africanas" nos ambientes da diáspora africana pelo globo.

Em vista disso, é simplesmente errado afirmar, como o fazem Gilroy e outros, que as perspectivas afrocentradas são estáticas ou monolíticas, sugerindo que exista uma recusa em reconhecer a diversidade entre os povos africanos e as suas localizações geográficas na Diáspora. Ao contrário, o que os intelectuais afrocentrados procuram, entre outras coisas, está relacionado ao meio social e cultural de *determinado* ambiente africano. É necessário, então, considerar *como*, *por que* e *de que* maneiras uma experiência particular da diáspora africana se conecta com outra. Qual o problema disso? Essa abordagem não sugere negar a diferença ou a diversidade entre os povos de ascendência africana.

Quanto à questão da diferença biológica em termos de "raça", W. E. B. Du Bois (2001, p. 16) escreveu o seguinte em 1915: "Hoje em dia percebemos que não existem tipos raciais firmes e seguros entre os homens. A concepção de raça não é estática, mas dinâmica, e as raças típicas estão continuamente mudando e se desenvolvendo, misturando-se e diferenciando-se".[6] Embora Du Bois não possa ser considerado um pensador "afrocêntrico" no sentido contemporâneo do termo (Asante, 1998, p. 16), ele era um ávido pan-africanista que compreendia

de forma aguda as conexões entre os povos de origem africana numa perspectiva global (Marable, 1986, p. 99-120), mesmo levando em conta as diferenças e nuanças no modo como esses povos viviam e vivenciavam sua existência coletiva. O que é mais importante: Du Bois entendia nitidamente o caráter híbrido e complexo da diáspora africana.

Mesmo em relação ao continente africano, Du Bois reconhecia que não existe um tipo africano "puro" e monolítico. Segundo ele, "é impossível, tanto na África quanto em qualquer outro lugar, fixar com algum grau de precisão os limites da variação racial em função da mistura" (Du Bois, 2001, p. 14). Mas ele falava e escrevia basicamente como um homem de origem africana, pois assim era tratado no mundo social em que vivia. O caráter agressivo e odioso dos insultos raciais fazia que Du Bois praticamente não tivesse alternativa senão forjar conexões com outras comunidades africanas oprimidas. Ao fazê-lo, contudo, da mesma forma que Asante, ele não estava aderindo ao "essencialismo" ou à pureza racial, como Gilroy e outros pós-modernistas afirmariam implicitamente.

No fundo, aqueles que ocupam as realidades espaciais da diáspora africana se conectam e convergem em muitos níveis. Apesar das diferenças que podem moldar nossa localização geográfica específica, há muita coisa em comum entre um afro-norte-americano e um afro-britânico, por exemplo. Nossos sotaques podem ser diferentes, as moedas que usamos em nossas respectivas localizações na diáspora africana podem não ser as mesmas, mas as faces estampadas nas moedas e nas notas de dólares apresentam pouca semelhança fenotípica com os afro-norte-americanos, da mesma forma que as moedas de *pence* e as notas de libras em relação aos afro-britânicos. Ora, esse estranhamento cultural e econômico é um aspecto comum à experiência dos cidadãos de origem africana nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha! Mas é necessário certo grau de disciplina intelectual do pensador de ascendência africana para compreender as nuanças das comunalidades da diáspora africana, em especial o pesquisador negro que tenha sido educado fundamentalmente segundo os valores e cânones ocidentais.

Gilroy "esquece" que a maioria dos intelectuais afrocentristas é disciplinada em seu trabalho sobre as conexões da diáspora africana, e muitos já comentaram

as próprias questões de diversidade cultural a respeito das quais ele pretende esclarecer seus contemporâneos pós-modernistas – e fizeram isso muito antes de ele publicar seus livros. Assim, a sugestão de Gilroy de que os intelectuais afrocentrados oferecem tão-somente perspectivas de “absolutismo étnico” se demonstra inegavelmente fictícia.

Há alguma utilidade nas análises comparativas?

A questão da utilidade das análises comparativas da diáspora africana é importante e oportuna. Os estudos comparativos sempre foram recheados de complexidade, embora frequentemente constituam um rico exercício intelectual. Em relação à diáspora africana, já comentamos a utilidade da análise comparativa. Há muito mais pesquisas a ser feitas por intelectuais da diáspora africana. Com efeito, estamos no estágio inicial do enfrentamento da miríade de questões de pesquisa ainda não investigadas.

Um recente trabalho comparativo da diáspora africana sobre política do Atlântico negro (Nelson Jr., 2000) é um estudo de caso exemplar. Nelson examina a situação da política negra em Liverpool, na Grã-Bretanha, comparando-a com a de Boston, nos Estados Unidos. Tal comparação revela novamente a interconexão da diáspora africana. Essas comunidades são separadas pela vasta extensão do Oceano Atlântico e, no entanto, têm acentuadas semelhanças na destituição política dos negros. Por que é assim? Como pode haver uma experiência tão semelhante no que diz respeito à falta de direitos dos negros? A resposta a essas duas perguntas pode ser encontrada no contexto histórico da dominação branca racializada. Nelson Jr. (2000, p. 286) mostra seus achados básicos e compara as práticas de exclusão contra essas duas distantes comunidades da diáspora africana:

> Os negros de Boston e de Liverpool compartilham o legado comum da luta contra a opressão racial. Tanto Boston quanto Liverpool são cidades portuárias irlandesas pobres, com uma longa história de discriminação racial. A ferrenha oposição de cidadãos e instituições brancos à dessegregação nas escolas deu a Boston a reputação de ser uma das cidades mais abertamente racistas da América do

> Norte. Liverpool é amplamente conhecida por sua oposição à integração residencial e pelo uso de métodos duros de policiamento. Os negros das duas cidades têm sofrido graves privações econômicas.

Para o intelectual afrocentrado, conclusões como a de Nelson não surpreendem. Mas o que é particularmente significativo em seu estudo de Liverpool e Boston é o fato de que ele oferece dados primários, baseados em entrevistas e longas interações com ativistas e políticos negros ligados às comunidades populares de ambas as localidades. Sua pesquisa é, com certeza, o primeiro estudo abrangente centrado numa comparação entre uma cidade norte-americana e uma cidade britânica e baseado em uma perspectiva negra ou afrocentrada. A utilidade dessa pesquisa está no fato de ela combinar a análise histórica e contemporânea de forma a serem capazes de explicar semelhanças e diferenças entre duas comunidades de origem africana que sofrem o racismo branco.

Uma das conclusões de Nelson é a de que ambas as comunidades precisam amenizar as divisões internas que dificultam quaisquer oportunidades de avanço político. Grande parte dessas divisões nas duas cidades deriva da natureza de sua interação com a cultura branca dominante nas respectivas cidades, que usa da estratégia “dividir para conquistar”. Essa política tem sido uma grande barreira à construção da unidade entre os povos de ascendência africana, o que não vale apenas para os negros de Boston e de Liverpool – há um eco internacional. Como sustenta Nelson Jr. (2000, p. 303), “a questão da unidade negra está cheia de implicações que se estendem muito além das fronteiras de Boston e Liverpool. As lições que aprendemos nessas cidades têm um significado autêntico e profundo para os negros que lutam por liberdade, justiça e igualdade em toda a diáspora africana”.

Os dilemas da falta de direitos que Nelson encontrou em Boston e Liverpool servem de fato como um microcosmo das experiências coletivas de outras comunidades da diáspora africana por todo o planeta. As soluções para essa agressão permanente às comunidades de origem africana continuam, em sua maior parte, não identificadas e não concretizadas. Entretanto, com maior conhecimento e compreensão no interior da diáspora africana, existe a possibilidade de encontrar soluções coletivas para os problemas locais, nacionais

e internacionais com que se defrontam as pessoas de ascendência africana. O estudo de Nelson aponta a necessidade de se realizarem novas análises comparativas em toda a diáspora africana. Mais do que isso, sinaliza a necessária unidade da diáspora africana e da construção de pontes entre as comunidades racialmente oprimidas.

Conclusão

Em termos das futuras dimensões das "conexões da diáspora africana" e da relativa pesquisa, as perspectivas de novas e penetrantes descobertas parecem animadoras. Há decerto a necessidade de recorrer ao reservatório de potenciais estudos comparativos para construir a noção do Atlântico Negro como um lócus para análises sociais, econômicas, políticas e culturais baseadas na perspectiva dos povos de ascendência africana. Isso envolverá inevitavelmente intelectuais de vários lugares da diáspora africana compartilhando seus respectivos conhecimentos. A era das análises setorizadas, paroquiais e míopes da diáspora africana chegou ao fim. A tecnologia fez o mundo encolher e tornou as distâncias irrelevantes.

No entanto, a despeito dos grandes avanços tecnológicos, a discriminação racializada ainda viceja e é uma realidade social endêmica em todas as partes da diáspora africana. Nações em que a maioria da população tem origem africana, como Jamaica e Brasil, encontram-se à mercê do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial. Não pode haver verdadeiro progresso social e econômico para as comunidades de ascendência africana sem uma compreensão do caráter universal da supremacia branca global – algo que muitos intelectuais se recusam a confrontar por medo das repercussões num mundo cada vez mais dominado pela direita. Mas os pensadores progressistas de ascendência africana não têm opção: terão de apontar a miríade de problemas sociais enfrentada por suas comunidades. Com efeito, tanto as pesquisas contemporâneas aqui mencionadas quanto relatórios de governos e da Organização das Nações Unidas assinalam a

evidência de que os povos de origem africana continuam a enfrentar o racismo institucionalizado – problema que decerto ainda existe no mundo ocidental.

Os intelectuais de ascendência africana têm um papel importante no soerguimento de suas comunidades. Suas pesquisas devem ter utilidade no sentido prático. A ênfase no processo de fragmentar a experiência negra até diminuir e depreciar as ligações e os aspectos comuns em função de uma "nova" maneira de teorizar o Atlântico Negro é apenas autodiscursiva. Sem dúvida os teóricos pós-modernos, na linha da abordagem de Paul Gilroy, continuarão a ser louvados nos corredores da academia dominada pelo Ocidente.

Na verdade, o idealismo inerente à tese defendida por Gilroy em *Contra o racismo* (2000) jamais derrubará as muralhas do privilégio branco. Para os que realmente querem saber o que desejam as pessoas de ascendência africana e como elas pensam sobre sua condição coletiva, basta dar uma olhada nas margens da corrente principal da academia. Intelectuais como Gilroy, Gates e Appiah, saudados nos círculos da elite acadêmica, tendem a sustentar inadvertidamente o *status quo* num sentido coletivo enquanto se beneficiam no plano pessoal por sua defesa dos cânones e da epistemologia europeus, amplamente abstratos. O principal papel desses intelectuais de "elite" é projetar um utópico mundo "sem raça", posição francamente ingênua na conjuntura mundial. Os intelectuais de ascendência africana lucrariam ao levar em consideração o mundo social tal como ele se mostra para quem está no chão, e não como ele é visto do alto da torre de marfim. É isso que faz a maioria dos intelectuais afrocentrados, ao mesmo tempo que leva em consideração os fatores históricos da civilização africana.

Este rápido esboço de temas relacionados ao conceito de conexões da diáspora africana realça a necessidade de novas pesquisas que desenvolverão os temas e as perspectivas em tela e que, sem dúvida, serão um exercício mais do que útil. Grã-Bretanha e Estados Unidos são apenas a ponta do iceberg no que se refere às conexões da diáspora africana. Há tantas avenidas a explorar em termos de pesquisas inter-relacionadas que o quadro se revela enriquecedor para o neófito e para o intelectual experiente. O que sustentamos aqui com confiança é que o futuro da produção intelectual afrocentrada está nas novas pesquisas

voltadas a aspectos comuns das experiências da diáspora africana, e não em procurar aqueles que continuam fragmentados, isolados e fraturados. Em suma: *todos os caminhos nos levam de volta à África*.[7]

NOTAS

1 | Já critiquei a perspectiva pós-moderna de Paul Gilroy; ver Christian, 2001.

2 | Para uma discussão do desenvolvimento do nacionalismo e do racismo brancos, ver Clarke (1991, p. 245-72).

3 | Para uma perspectiva afrocentrada sobre esses temas e lutas intelectuais, principalmente no contexto norte-americano, ver Carruthers (1999).

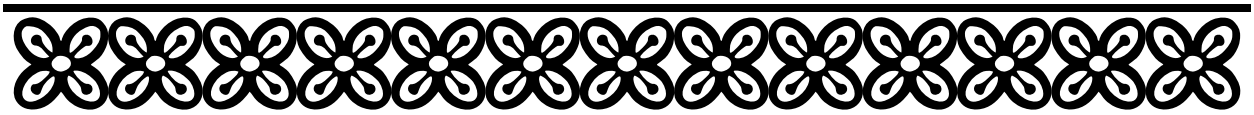
4 | Uma boa crítica da noção do "fascismo negro" de Gilroy está em Carole Boyce Davies, "Against race: or the politics of self-ethnography" [Contra a raça: ou a política da autoetnografia], publicada em *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* e disponível em <http://www.africaknowledgeproject.org/index.php/jenda/article/view/74> (acesso em out. 2008).

5 | Para uma discussão do desenvolvimento do nacionalismo e do racismo brancos, ver Clarke (1991, p. 245-72).

6 | Para um estudo de povos de origem mista africana e europeia de um ponto de vista afrocentrado, ver Christian (2000).

7 | Já usei essa frase antes, mas creio que ela seja universal para os estudos afrocentrados. Ver Mark Christian (2000, p. 123).

7



A AFROCENTRICIDADE E SEUS CRÍTICOS

Charles S. Finch III

O que é exatamente a afrocentricidade? A maneira mais simples de defini-la é como *uma escola de pensamento que coloca a África no centro de todos os estudos que se relacionam com esse continente e com os povos de descendência africana*. Parece uma premissa simples e direta, mas há muitos matizes de opinião no *continuum* da afrocentricidade. Como "escola", certamente ela é uma reação às quinze décadas de propaganda eurocentrista que se iniciaram após os hieróglifos egípcios serem decifrados por Champollion em 1822. As razões da emergência dessa propaganda da euro-supremacia são diversas, mas a descoberta dos artefatos da civilização incrivelmente antiga e avançada do Egito, que antecedeu as culturas grega, romana e hebraica, trouxe a necessidade de colocar neles uma roupagem mercadológica. Quase desde o início, os arqueólogos do Egito compreenderam as ramificações da imagem emergente do país para a primazia da tradição bíblica judaico-cristã, a da cultura clássica greco-romana. Durante o século que se seguiu ao deciframento dos hieróglifos por Champollion, duas tendências distintas se evidenciaram entre os egiptólogos: 1) uma determinação de "desafricanizar" os egípcios antigos; 2) uma determinação igualmente forte de aproximar a data do início da antiga civilização egípcia para que se pudesse dizer que ela surgiu *após* a de Sumer, a civilização original da Mesopotâmia no vale dos rios Tigre e Eufrates. A ideia de que uma civilização africana fosse a verdadeira fonte da civilização ocidental era simplesmente inadmissível. Esse esforço intelectual maciço terminou com uma sentença para a África: o continente nunca teria criado uma civilização indígena própria. Desde o alvorecer da história, toda civilização existente na África teria derivado de

outras matrizes e sido levada para lá por estrangeiros. A *intelligentsia* da Europa acreditava, como Georg Hegel, que a África jazia fora das fronteiras da verdadeira história.

Como notamos acima, a afrocentricidade, assim como o pan-africanismo, o anticolonialismo e o Poder Negro, é uma escola de pensamento nascida da resistência. Que tenha nascido nos Estados Unidos é lógico quando consideramos a história do pan-africanismo, articulado de início por intelectuais e ativistas da diáspora africana. Os primeiros expoentes do pan-africanismo – Martin R. Delany, Edward Wilmot Blyden, W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey e George Padmore – eram naturais dos Estados Unidos ou do Caribe. Os pan-africanistas africanos Kwame Nkrumah, de Gana, e Nnamdi Azikiwe, da Nigéria, estudaram nos Estados Unidos (Lincoln University) e lá conheceram as ideias e os escritos de Garvey, Du Bois e Padmore. Até mesmo no mundo negro francófono, a *Négritude* – espécie de protopan-africanismo ligado a Léopold Sédar Senghor, mais tarde presidente do país independente do Senegal – foi em grande parte (embora não exclusivamente) criação do poeta Aimé Césaire, da ilha caribenha da Martinica, e de Léon Damas, da Guiana francesa. Até hoje, a África é um continente onde as lealdades étnicas com frequencia têm mais peso que os compromissos nacionais e continentais. Na diáspora, as ligações étnicas foram apagadas por: 1) uma política deliberada e sistemática de desfiliação; 2) séculos de amalgamação interétnica entre africanos escravizados que sofriam um cativeiro comum.

É fato que, fiel às suas origens remotas, a afrocentricidade continua sendo um refúgio para o autodidata, isto é, o pesquisador que adquire seu conhecimento inteiramente por meio do estudo independente – sendo o presente autor um exemplo. Essa situação tem sido benéfica e prejudicial ao mesmo tempo. Ao autodidata pode faltar o método rigoroso que é a marca da investigação acadêmica legítima. Ele também não tem acesso às fontes primárias sobre as quais se constrói um campo acadêmico. Mas costuma superar de longe o estudioso acadêmico em um atributo: a disposição de não se prender aos padrões, considerando linhas, evidência e fontes de informação rotineiramente desdenhadas pelo acadêmico. Charles Darwin foi um autodidata, assim como

Flinders Petrie, o fundador da egiptologia moderna. Gerald Massey, J. A. Rogers e John G. Jackson são exemplos de autodidatas relevantes para a afrocentricidade moderna. Com efeito, o autodidata é frequentemente um "refugiado" de outras áreas científicas aparentemente não relacionadas ao tema. Sir Norman Lockyer era um dos mais destacados astrônomos da Grã-Bretanha quando escreveu *A alvorada da astronomia* (1894), obra definitiva sobre o alinhamento astronômico dos templos egípcios.

Os escritores afrocentrados são comumente denunciados como meros criadores de mitos que atribuiriam aos povos negros um passado glorioso que nunca existiu. Na verdade, há sim uma tendência de "glorificar" esse passado – não há um escritor ou orador afrocentrado que não tenha sucumbido a ela (incluindo o presente autor). É impossível evitar, já que o afrocentrista se sente incumbido da tarefa de consertar o registro histórico, distorcido por escritores eurocêntricos que relegaram os negros à lixeira da história humana. Com efeito, já se disse até que os negros se beneficiaram de ser escravos dos europeus, pois esse processo lhes trouxe a civilização. Tal afirmação ainda hoje é divulgada, até mesmo por alguns negros! Então, os escritores afrocentrados sentem-se obrigados a reerguer o estudo das civilizações negras perdidas e esquecidas – e sobretudo a resgatar o Egito antigo dos antiquários eurocêntricos. Os afrocentristas costumam realçar as realizações da civilização egípcia, quase excluindo qualquer outro aspecto da história africana. Novamente, essa tendência é natural, necessária e apropriada, porém não suficiente. O "lado sombrio" da história africana também demanda a investigação e a exploração dos pensadores e intelectuais afrocentrados. Até o momento, a tarefa tem sido dolorosa demais para se contemplar, pois a cumplicidade africana no comércio escravista, por exemplo, é usada, erroneamente por europeus para legitimar sua própria participação ou de seus ancestrais nesse tráfico criminoso.

Louise Diop-Maes, viúva do saudoso Cheikh Anta Diop, escreveu um estudo pioneiro intitulado *O fundamento histórico da demografia negro-africana* (1996) sobre a demografia da África a partir de 1500. Ela verificou que, na época das viagens de Colombo (1492), a população do continente era de cerca de 700 milhões de pessoas; até 1900, esse total havia encolhido para 95 milhões. Isso

significa que, num período de 400 anos, a África perdeu mais de 85% de sua população para a guerra, a escravidão, a conquista e a exploração econômica, o que representa um holocausto humano de proporções inimagináveis. O comércio europeu de escravos no litoral atlântico e o comércio escravista árabe no litoral do Oceano Índico foram responsáveis por enorme parte dessa despopulação. Não menos que cem milhões se perderam apenas para o comércio atlântico; e um número comparável de africanos foi sacrificado ao comércio árabe de escravos na costa oriental da África, já que ele durou mais tempo. Após a proibição do tráfico de escravos no século XIX, a exploração imperialista impiedosa da África manteve a tendência da despopulação. Sob o reinado de Leopoldo da Bélgica, o Congo passou a ser uma fazenda particular do rei, e seus agentes fizeram trabalhar até morrer mais de dez milhões de africanos, extraindo riqueza para o seu patrão.

Entretanto, existe uma verdade dura e sem trégua sobre o comércio de escravos nas duas costas: ele não poderia ter acontecido sem a participação ativa e voluntária das nações africanas que os comerciavam. Na costa atlântica, os escravagistas espanhóis, portugueses, ingleses, holandeses e franceses manipularam várias nações africanas, fazendo-as invadir e combater uma à outra na perseguição de escravos e armando seletivamente diversos reinados africanos. Mas o comércio de escravos já ocorria na África séculos antes da chegada dos europeus, e não foi difícil – com poucas exceções – manobrar os reis africanos, levando-os à guerra contra inimigos tradicionais e outros povos vizinhos para abastecer a insaciável demanda europeia de escravos. Se os reis africanos tivessem mostrado solidariedade entre si contra o comércio, teria sido impossível mantê-lo. Durante trezentos anos, a África foi conhecida como “cemitério do homem branco”, e o transporte de enormes quantidades de escravos, trazidos de distâncias cada vez mais remotas do interior do continente, só poderia ser realizado pelos parceiros comerciais africanos dos europeus. A sentença é clara: os reis africanos foram peças centrais e voluntárias no comércio de escravos. No século XIX, alguns desses reis tentaram manter o comércio ativo, até mesmo quando desaparecia o apetite da Europa por escravos. Os historiadores negros conhecem esses fatos, mas evitam examiná-los ou discuti-los porque isso parece

deslocar o ônus da culpa para os próprios negros, ao menos parcialmente absolvendo os europeus. Decerto, muitos brancos, estudiosos e leigos, assim se posicionam, afirmando que brancos e negros teriam igual culpa no crime da escravatura. Na campanha pelas reparações, pensa-se que qualquer discussão da participação africana no comércio escravista dará aos brancos a justificativa que precisam para deixar de considerar a questão. Mas é claro que tais tentativas de transferir a culpa não absolvem os brancos nem invalidam a demanda legítima da reparação. A culpabilidade europeia pela escravidão em massa dos africanos e pelas consequentes destruição da civilização africana e opressão racista dos afrodescendentes, que continuou bem depois do fim da escravatura, não é mitigada nem um pouco pela cumplicidade africana. Com respeito às reparações, quando os brancos apontam com o dedo os reinos africanos que colaboraram com a escravização dos africanos, não dizem que os africanos já "pagaram a dívida" com juros redobrados e multiplicados. Por meio desse pagamento, os europeus lucraram de forma imensurável com a moeda do trabalho africano gratuito, do trabalho afrodescendente subremunerado, do exército de desempregados discriminados a achatar os salários no mercado de trabalho, para não falar da terra explorada, da riqueza roubada e do desenvolvimento interrompido do continente. Além disso, até hoje é mantida a extração impiedosa de lucro da terra e da riqueza africanas. De acordo com a tradição oral de nosso folclore, Thomas Jefferson, o pai da pátria norte-americana, teria dito: "Quando considero que Deus é justo, tremo pelo destino de meu país".

Observando os últimos quinhentos anos, certamente se pode dizer que a África e os povos africanos já pagaram o terrível preço da avareza e duplicidade de suas elites, bem como do absoluto desinteresse dessas elites no seu bem comum e no bem de seus povos. Com efeito, ainda estão pagando esse preço. Os povos africanos foram traídos por seus governantes, obcecados por acumular poder, domínio e riqueza sem qualquer outra consideração. Nada – absolutamente nada – se ganha ao negar essa verdade amarga. Os povos africanos não podem continuar postergando por muito mais tempo essa profunda, até impiedosa, autoavaliação. Em alguns meios, na África e na diáspora, ela já começou. Em algumas ocasiões, o presente autor tem se

encontrado envolvido em discussões sobre essa questão contenciosa, e sempre lhe perguntam sobre a cumplicidade africana no comércio: “Focalizar esse fato não é querer culpar a vítima?” Costumo replicar com outra indagação: “Se um homem jogar roleta-russa consigo mesmo e perder, quem é o culpado?”

Entretanto, a iniciativa e o poder econômico na relação dessas elites africanas com os mercadores de escravos sempre esteve nas mãos destes últimos. É um equívoco colocar a cumplicidade das elites africanas no *centro* da questão, quando foram as sociedades racistas externas que suscitaram, alimentaram e definiram as condições de funcionamento dos sistemas escravocratas e seu respectivo comércio. Os parceiros locais agiram à margem desses sistemas e das estruturas econômicas mundiais que determinaram a dinâmica do instituto da escravidão racial dos africanos.[1]

Dito tudo isso, ainda é pertinente examinar de forma resumida o contra-ataque que se montou contra a afrocentricidade. Nos idos de 1960 e 1961, certos acadêmicos franceses lançaram um assalto coordenado às obras de Cheikh Anta Diop, particularmente a *Nações negras e cultura* (1955). Esses acadêmicos eram alguns dos mais influentes africanistas franceses então vivos e estavam, cada um e todos eles, polidamente enraivecidos diante da sugestão de Diop – que, enfim, era um *professeur* com formação semelhante à deles – de que o Egito era uma civilização negra. Diop respondeu com tudo que tinha e, em 1974, com a assistência competente de Théophile Obenga, derrotou a oposição no debate aberto do simpósio do Cairo.

Essa sequência de eventos em torno da obra de Diop foi uma prévia do que aconteceria mais tarde nos Estados Unidos, com o surgimento da afrocentricidade como paradigma acadêmico e postura epistemológica articulada de forma explícita na proposta de Molefi K. Asante e seus seguidores. Na década de 1980, nenhum acadêmico norte-americano prestava atenção aos livros, aos artigos ou às conferências dos autores afrocentrados, que haviam começado sistematicamente a “resgatar” o Egito antigo para a África negra. Entretanto, no início dos 1990, abandonou-se a tática de ignorar os acadêmicos afrocentrados. Em instituições de prestígio como a Wellesley College, como revelou uma de suas professoras, Mary Lefkowitz, a torre de marfim fora atingida. Alunos

negros que haviam lido os livros de Cheikh Anta Diop e a impactante série de antologias de Ivan Van Sertima desafiaram a professora na sala de aula acerca da dívida grega com a África, isto é, com o Egito e a Etiópia. Foi um despertar espantoso para a doutora Lefkowitz. Ela percebeu, pela primeira vez, que o tigre afrocêntrico estava no portão e algo tinha de ser feito. O resultado foi o livro *Não [saímos] de dentro da África* (1996), uma ladainha antiafrocêntrica que gozou de breve notoriedade.

Em outros lugares, durante a década de 1980, proliferaram numerosas obras afrocentradas. O público se tornava cada vez mais consciente da mensagem e da abrangência dessas obras por causa da influência seminal do programa de televisão pública *Para o Povo*, de Listervelt Middleton. Em sistemas escolares de todo o pais, um coro crescente difundia a demanda de um currículo mais inclusivo, que refletisse de forma acurada e autêntica as contribuições das culturas não europeias à história mundial e ao desenvolvimento humano. Mais significativo: tais demandas insistiam que tais currículos refletissem a influência formadora inegável da África sobre a civilização europeia, em particular sobre a Grécia. Realizaram-se várias conferências nacionais acerca de currículos multiculturais. Enfim alertas ao perigo, no início da década de 1990 os eurocentristas iniciaram o contra-ataque.

Desde o começo, as pessoas mais influentes nesse contra-ataque adotaram uma estratégia de emboscada. Apareceram em revistas científicas, revistas populares e jornais, em todo o país, artigos surrando os “novos bárbaros”, ridicularizando seu trabalho acadêmico, colocando em dúvida suas credenciais e chegando ao ponto de sugerir, como o fez Lefkowitz, que os professores imbuídos da abordagem afrocentrada deveriam perder o emprego. Com raras exceções, os contra-atacantes evitavam confrontar os afrocentristas em debate aberto, mas não deixaram de usar a sutileza: alistaram certos acadêmicos negros “responsáveis” para juntar-se a eles no ataque contra os bárbaros da afrocentricidade, como se assim pudessem assegurar a todos que tal controvérsia não era uma questão racial. Entre os mais preeminentes acadêmicos negros que participaram dessa contraofensiva antiafrocêntrica estavam os professores Frank Snowden e Henry Louis Gates, além de Gerald Early e Manning Marable. Mas,

com exceção de Mary Lefkowitz, os acadêmicos eurocêntricos, negros e brancos, recusavam-se a engajar os intelectuais afrocentrados em qualquer tipo de debate formal. Contentavam-se em atirar nos “bárbaros” de longe, no conforto e na segurança da torre de marfim, sem se arriscar a receber o fogo inimigo de perto e pessoalmente.

Para entender a hostilidade do professorado euro-americano, basta observar os pontos principais do pensamento afrocentrado:

1. A humanidade começou na África e todos os subgrupos ou variedades humanas contemporâneos, isto é, “raças”, são ramificações da árvore genealógica humana enraizada na África. Poderíamos dizer que todos os seres humanos são africanos debaixo da pele.
2. Dada a premissa acima, os caucasianos são os descendentes de africanos que migraram para a Europa há cerca de cinquenta mil anos e, com a renovação da Idade do Gelo há quarenta mil anos, sofreram alterações fenotípicas que os fizeram perder o pigmento e embranquecer.
3. A cultura humana, como a própria humanidade, começa na África e atinge seu mais alto estágio, isto é, a civilização, primeiro na África.
4. A civilização moderna se origina no nordeste da África, nas terras chamadas de Ta-Seti e Kemit, mais tarde denominadas Núbia e Egito, entre aproximadamente seis mil e treze mil anos atrás.
5. O judaísmo e o cristianismo são, ambos, correntes de religiosidade humana que emanam do vale do rio Nilo nos sentidos conceitual, simbólico, de doutrina e de organização.
6. A civilização greco-romana foi um entre muitos subprodutos da civilização do vale do rio Nilo, isto é, do Egito e da Etiópia.
7. A ciência e a tecnologia ocidentais, assim como a religião, originaram-se na África.
8. Houve uma série de viagens pré-colombianas da África até as Américas que se iniciaram aproximadamente em 1200 a.C. e continuaram até ao menos 1400 d.C.

Se essas oito premissas são fundamentalmente verdadeiras, a história do Ocidente nos últimos quinhentos anos se fundamentou numa monstruosa fraude que vêm se perpetrando. Encarar esses fatos causaria um vazamento na ideologia de dominação que sempre fundamentou a visão de mundo ocidental. Nunca é suficiente apenas conquistar e subjugar os outros povos, também é preciso impor a eles a supremacia europeia em todas as facetas da vida humana por meio das forças institucional, psicológica e emocional. Enquanto durar a hegemonia global do Ocidente, nenhuma massa crítica de acadêmicos brancos se sentirá impelida a examinar os princípios da afrocentricidade com um olhar destituído de preconceito.

Desde mais ou menos 1990, outra tendência distinta tem se revelado nos círculos da afrocentricidade: abraçar a religião tradicional africana. A lógica dessa tendência é nítida. Se acreditamos que a Renascença Africana – o reavivar abrangente e massivo do mundo africano no sentido mais amplo – depende de resgatar os valores, a história e a tradição africanos, então a "última fronteira" desse processo é a religião tradicional africana, especialmente a da África ocidental. O termo "última fronteira" é porque, até relativamente pouco tempo atrás, havia uma reticência, e mesmo uma antipatia, à religião em si no meio de muitos daqueles que se denominam "afrocentristas". Além disso, havia uma crença persistente de que apenas as maiores religiões organizadas do mundo poderiam ser consideradas legitimamente "religiões". Levou bastante tempo para que uma massa crítica de negros pudesse aceitar a ideia de que os sistemas de fé do *voudou* (Daomé), dos orixás (ioruba) ou de nommo (Dogon) fossem de fato religiões como o cristianismo, o islã ou o judaísmo.

É difícil atribuir essa reorientação palpável na direção da religião tradicional africana a uma única causa ou evento. Provavelmente, ela representava o próximo "terreno ainda não descoberto" para a mudança do paradigma afrocentrado; quero dizer, a evolução interna da perspectiva afrocentrada tornou inevitável a muitos afrocentristas voltar a atenção à religião tradicional africana. Se adotarmos uma visão de mundo afrocentrada e nos mantermos fiéis a ela, o caminho nos levará naturalmente aos sistemas de fé da África ocidental, de onde vieram os ancestrais afro-americanos. Com efeito, há algo profundamente

atraente, quase irresistível, na espiritualidade da África ocidental para um número crescente de afro-norte-americanos.

Um fenômeno que brota desse interesse florescente na religião tradicional africana a partir dos anos 1990 é o número de visitas afro-americanas guiadas e em grupo a lugares como Senegal, Gana, Benin e Nigéria focalizando a espiritualidade tradicional. O fluxo de "crentes" da diáspora para a África ocidental ainda não constitui uma onda gigante, mas é um fenômeno notável. Além disso, as conferências e os simpósios afrocentrados agora com frequência oferecem oficinas sobre os sistemas de cura, as ideias espirituais e os símbolos religiosos da África ocidental. Uma cerimônia de Lebu (Senegal), intitulada Coumba Lamba USA, realizou-se na Ilha de Santa Helena, Estado da Carolina do Sul, em agosto de 1996. Setecentas pessoas participaram ao longo de oito dias, inclusive um número considerável de conferencistas e autores afrocentrados.

Grande parte da comunidade negra de fé cristã repudia esse abraçar da espiritualidade africana, continuando a demonizá-lo como fizeram os missionários, rotulando-o de fetichismo, paganismo e culto ao demônio. Mas um número surpreendente de cristãos afro-norte-americanos vê ecos da religião tradicional africana no interior de suas práticas e seus sentimentos religiosos, o que contribui para uma atitude de mais respeito à espiritualidade da África "atlanteana" (África ocidental e Congo). É como se alguns dos assuntos básicos e das questões que o cristianismo não pode resolver fossem mais passíveis de resolução no contexto da espiritualidade africana. Ultimamente, a mensagem não é tão diferente daquela do cristianismo: para ser curado, é preciso mudar a forma pela qual vivemos e cultivar a humildade. Os sistemas espirituais africanos dão, àquele que procura, os meios e o arrazoado para fazer exatamente isso.

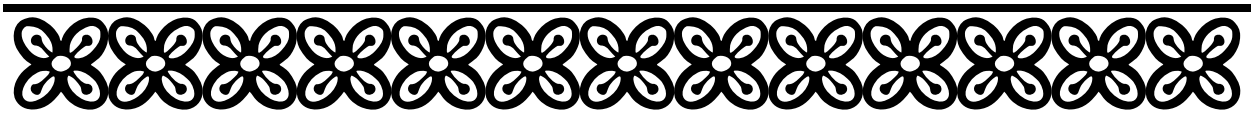
O paradigma afrocentrado não é, nem pode ser, uma ortodoxia. O próprio Diop advertiu contra trocar as velhas ortodoxias por novas. Como modelo, o pensamento afrocentrado nos ajuda a direcionar a atenção, permitindo-nos ver o que antes estava escondido pela onda eurocêntrica. Mas, em si e por si mesma, a afrocentricidade não é eterna ou permanente e deve ser empregada da mesma maneira que qualquer metodologia, isto é, de forma impecável, com talento,

habilidade, objetivo e controle. Não podemos investir no paradigma por si e para si – devemos trabalhar para o dia em que, como acontece com todos os paradigmas, um modelo mais rico e mais dinâmico possa surgir dele e tomar seu lugar.

NOTA

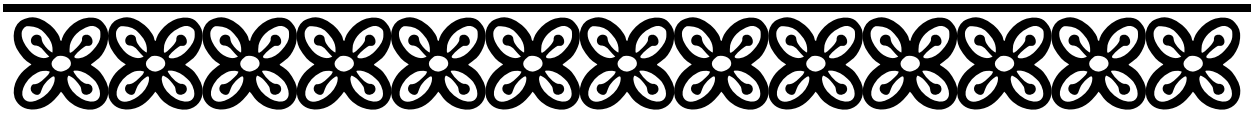
1 | Para uma discussão séria e aprofundada dessa problemática, que envolve a questão da propriedade privada da terra – instituição que não existia nas sociedades africanas tradicionais –, bem como a inédita natureza *racial* da escravidão negra, ver Carlos Moore, *Racismo e sociedade* (2007, esp. p. 204-17). [Nota da organizadora.]

PARTE 3



A ABORDAGEM AFROCENTRADA NO BRASIL

8



O OLHAR AFROCENTRADO: INTRODUÇÃO A UMA ABORDAGEM POLÊMICA

Elisa Larkin Nascimento

No Brasil contemporâneo, a polêmica sobre as políticas de inclusão no ensino superior vem suscitando discussões sobre novas perspectivas e abordagens na produção do conhecimento. A proliferação dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs) em universidades públicas e privadas, a realização de cinco Congressos Brasileiros de Pesquisadores Negros e a formação da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN) compõem um quadro em que o pensamento crítico se volta para novos contornos da questão racial. As atenções se dirigem à possibilidade de articular caminhos específicos de investigação e análise da realidade social e da subjetividade afrodescendentes. Nesse contexto, a referência ao pensamento afrocentrado passou a constituir uma alternativa. No presente ensaio, procuro situar esse pensamento num contexto mais amplo com referência à evolução da crítica à racionalidade moderna, apontar a sua continuidade com outras expressões de postura antirracista e anticolonialista e identificar alguns de seus antecedentes no Brasil.

Longe de sustentar-se em conceitos biológicos de raça, a afrocentricidade parte da afirmação de que a compreensão dos fenômenos se articula e ganha contornos especiais de acordo com a identidade do sujeito, o seu centro. Se para Laura Padilha (1995, p. 15) “pensar a questão do negro implica mudança de direção do olhar”, a abordagem afrocentrada focaliza o imperativo de definir a *localização do sujeito*, isto é, de *explicitar o lugar de onde o olhar parte*. Esse princípio da abordagem afrocentrada, subjacente também no pensamento

feminista, já fora assinalado no Brasil na década de 1950, no contexto da produção intelectual do Teatro Experimental do Negro. Emerge como alicerce de uma tendência mundial no século XX de estabelecer a identidade como questão social e fator político (Castells, 1999, 2000). Essa tendência está ligada aos movimentos sociais anticolonialista, feminista e ambientalista, e os ativistas e pensadores desses movimentos são seus protagonistas. Assim, uma corrente principal da crítica à modernidade que dá ensejo à articulação do pensamento pós-modernista nasce da produção intelectual desses movimentos: mulheres, povos indígenas, africanos do continente e da diáspora e defensores do meio ambiente contribuem para a evolução do pensamento pós-moderno, muitas vezes sem ter essa contribuição registrada ou reconhecida.

Abordagens universalistas e críticas multiculturalistas

A moderna ciência ocidental propõe a busca de regras e normas universais, aplicáveis às várias dimensões da realidade compartimentadas em disciplinas específicas. O liberalismo e o marxismo, assim como as disciplinas acadêmicas, caracterizam-se por esse viés universalista. A separação do conhecimento em disciplinas especializadas, definindo espaços fechados de investigação científica, resulta na segmentação da experiência humana que variadas formas de crítica à racionalidade moderna têm questionado (Capra, 1984, 1989; Machado, 1992; Gergen, 1993; Critelli, 1996).

O multiculturalismo surge nas décadas de 1970 e 1980 como crítica à postura exclusivista do universalismo ocidental e também à segmentação da vida humana em disciplinas separadas de forma rígida. Essa tendência do pensamento da modernidade tardia emerge da consolidação de várias correntes que criticam a racionalidade moderna e alimenta-se da produção intelectual de movimentos sociais como o feminismo, o anticolonialismo e o ambientalismo. A crítica feminista ao patriarcalismo, bem como a dos ex-colonizados ao eurocentrismo, revelou que as regras tidas como universais não conseguem dar conta da pluralidade das experiências humanas. As diversas correntes de pensamento

desses movimentos sociais coincidem ao apontar a necessidade de abordagens interdisciplinares para tratar as questões sociais como relações de gênero, dominação colonial e preservação do meio ambiente (Benhabib e Cornell, 1987; Asante, 1998; Karenga, 1982).

Um dos principais nomes da filosofia contemporânea, a socióloga Agnes Heller expressa essas tendências num ensaio sobre a hermenêutica nas ciências sociais. Heller (1989) fala da "prisão da contemporaneidade" em que se encontra o homem moderno ocidental após o iluminismo. Assinala que as ciências sociais deparam com o dilema de procurar o "verdadeiro conhecimento de um mundo", ao passo que verificam a limitação desse conhecimento pelo fato de elas, as ciências sociais, e seus protagonistas estarem situados dentro de seu tempo e de seu espaço específicos. Para superar esse paradoxo, seria preciso encontrar um "ponto de Arquimedes" fora desse tempo e desse espaço.

> Suponhamos que sejamos capazes de conversar com atores de épocas passadas ou com membros de culturas alheias; suponhamos ainda que possamos ler a mente desses povos (ou seus textos) e vir a saber o que realmente significavam (ou significam). Finalmente, vamos supor que, devido a tudo isso, podemos voltar o olhar a nós mesmos, com esses olhos alheios, baseado no contexto cultural desse "outro". Se pudermos fazer esses "outros" levantarem suas questões, avaliarem e julgarem nossa história e nossas instituições com base em sua perspectiva, em outras palavras, de sua consciência histórica, teremos estabelecido um ponto de Arquimedes fora de nossa própria cultura. (Heller, 1989, p. 292)

Expressando nitidamente a posição, o *lugar*, do desenvolvimento do pensamento ocidental universalista, a filósofa parece ignorar o fato de existir uma literatura bem extensa de autores não ocidentais avaliando e julgando, de acordo com sua perspectiva e sua consciência, a história e as instituições ocidentais[1]. Essa crítica à cultura ocidental é produzida pelos ex-súditos de um ex-sistema colonial que, frequentemente, demonstra sua cegueira diante do pôr-do-sol que ora envolve o antigo império. Ao postular a necessidade de provocar a produção de tais expressões, como se já não existissem, Heller exemplifica o processo pelo qual o cânone reconhecido da academia ocidental (inclusive a radical, corrente a que Heller pertence) torna invisível essa literatura. Os intelectuais ocidentais do pensamento pós-moderno tendem a deixar de tomar conhecimento dela ou, no

máximo, a atribuir-lhe reduzida importância. Entretanto, sustento que o conteúdo dessa literatura constitui um dos mais importantes alicerces da própria crítica à modernidade.

Ressalvando-se algumas exceções, pode-se afirmar que, em termos gerais, essa literatura simplesmente não é lida pelos pensadores ocidentais das correntes principais (*mainstream*) ou da ordem estabelecida da academia. Assim, é comum ver referências à autorreflexão que a cultura ocidental faz, como se fosse uma iniciativa do próprio Ocidente a emergência e o conhecimento de autores não ocidentais.

O debate suscitado pelo multiculturalismo envolve a questão da inclusão no cânone acadêmico de obras capazes de refletir sobre o fato de a crítica à racionalidade moderna ter sido formulada em grande parte em função da intervenção dos olhares "de fora" que vêm articulando seus pontos de vista sobre as posturas e teorias ocidentais. Esses olhares "de fora" influenciam profundamente a evolução da crítica ao propor articulações próprias às suas experiências específicas. O legado intelectual de Cheikh Anta Diop e o pensamento afrocentrado constituem exemplos importantes desse fenômeno, mas ainda pouco referenciados.

O Brasil nos deu um arauto desse processo quando nasceu, em 1944, o Teatro Experimental do Negro (TEN). Entre seus quadros estava o sociólogo Guerreiro Ramos, que propôs uma revisão da sociologia nacional. Para ele, o pensamento sociológico do país era "consular" ou "enlatado" à medida que se pautava por temas, prioridades, métodos e paradigmas exógenos à sua própria realidade. Ao conclamar a uma nova atitude científica a serviço da realidade nacional, Guerreiro Ramos (1995[1957], 1998[1958]) articula um olhar específico sobre alguns padrões da ciência social ocidental. Analisa conceitos e procedimentos metodológicos da sociologia norte-americana e europeia elaborados nos respectivos contextos sociais e aplicados a outros como se fossem dotados de validade universal. Sua obra *A redução sociológica* (1998 [1958]) se desenha como tentativa de oferecer um método de avaliação da propriedade, para o contexto brasileiro, de parâmetros tidos como universais nas ciências sociais europeias e norte-americanas.

Guerreiro Ramos (1957, p. 210) afirma que a fundamentação de suas posições teóricas encontra-se na sua *praxis* social no Teatro Experimental do Negro e antecipa a ideia que fundamentaria, décadas depois, uma psicologia negra nos Estados Unidos (Cross, 1987; Helms, 1993) e uma abordagem afro-brasileira na psicologia do nosso país (Souza, 1983; Amma e Quilombhoje, 1999). Trata-se da necessidade de uma postura em que se diga

> Sou negro, identifico como meu o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal – eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil. (Guerreiro Ramos, 1957, p. 156)

Poder-se-ia dizer que essa posição, talhada na atuação teatral e política do Teatro Experimental do Negro, representa o anúncio, no Brasil, da ascensão da identidade como questão social, conforme observado por Castells (1999, 2000). Esse fenômeno faz parte de um *continuum* de tendências históricas que forma um contexto mundial, condiciona outros países e culturas, torna-se mais nítido e visível na década de 1970 e desemboca, nas décadas de 1980 e 1990, na reivindicação de uma política de reconhecimento das identidades como proposta política democrática, ou seja, no multiculturalismo.

A proposta básica do multiculturalismo corresponde, em muitos aspectos, às análises de autores afro-brasileiros e às demandas do movimento social sobre a questão racial no país. O legado do Teatro Experimental do Negro é retomado, na década de 1970, no processo de proliferação das entidades formadoras do movimento negro. As duas vertentes de análise social então predominantes no Brasil, o marxismo e a democracia racial, ambas de postura universalista, recusavam-se a reconhecer a existência e a especificidade do racismo, bem como a legitimidade das reivindicações coletivas dos afrodescendentes.

Hoje, essa recusa continua enraizada na reação de setores da sociedade brasileira às políticas de inclusão. De forma irrefletida, sem se debruçar sobre os textos, certos autores situam a defesa da ação afirmativa e a abordagem afrocentrada como exemplos da defesa ideológica de um racismo de cunho

biológico supostamente recriado pelos movimentos negros. Os autores desse tipo de crítica procuram denunciar supostos “essencialismos” intrínsecos à afirmação de uma identidade afrodescendente construída com base na postura antirracista dos movimentos sociais. Associam a esses movimentos, assim como às políticas de igualdade racial adotadas pelo governo brasileiro a partir de 2001, uma postura “racista” ou “racialista”. Em livros e em artigos veiculados no Brasil por poderosos órgãos de comunicação, tais autores chegam a alegar que, ao analisar as desigualdades raciais amplamente documentadas por institutos oficiais de pesquisa, os cientistas sociais, a reboque do movimento negro e dos formuladores de políticas afirmativas, estão criando um novo racismo de critério biológico. Para eles (e.g. Maggie e Fry, 2004, 2007; Kamel, 2005, 2006; Magnoli, 2005a, 2005b, 2006, 2007a, 2007b, 2008), seria a técnica de classificação racial que constitui o racismo, e não as agudas desigualdades que os dados demonstram em todas as áreas. Trata-se da reedição de uma estratégia antiga de desmoralização dos intelectuais afrodescendentes e dos movimentos sociais antirracistas.

Nessa linha de ataque, o filósofo ganense Anthony Appiah (1992, p. 100-2) analisa o raciocínio do sociólogo norte-americano W. E. B. Du Bois, um pensador negro que localiza a identidade compartilhada entre os povos africanos do continente e da diáspora em sua experiência histórica e cultural comum, e não em critérios biológicos. Appiah aplica o impiedoso bisturi de sua lógica cartesiana ao dissecar, um por um, os argumentos de Du Bois. Em cada caso, Appiah manipula meticulosamente seu instrumento cirúrgico para reduzir a solidariedade entre africanos do continente e da diáspora a uma questão de “raça” biológica e, portanto, de “racialismo”. Chega ao ponto de classificar Du Bois como um “racista intrínseco”.

O sítio ideológico de Appiah a Du Bois reencena uma querela antiga e atual também no Brasil. Com a arrogância de quem defende uma verdade absoluta, autoridades acadêmicas acusam de racistas, defensores de uma imaginária “pureza biológica”, os intelectuais identificados com movimentos sociais antirracistas. Estes protestam o contrário, definindo o racismo e a categoria racial como uma construção social e histórica, e apresentam seus argumentos

nesse sentido. Seus críticos, afirmando-se os donos da objetividade, reinterpretam esses argumentos, frequentemente com base numa "análise do discurso", no intuito de revelar o "verdadeiro sentido" racista ou racialista de seu conteúdo.

Assim, acostumado desde a década de 1950 às acusações de que a afirmação da identidade negra se amparava em noções biológicas de raça, o intelectual afro-brasileiro Abdias Nascimento (1980, p. 270, 272) realçou o imperativo da ênfase nas seguintes linhas escritas há mais de trinta anos: "Aviso aos intrigantes, aos maliciosos, aos apressados em julgar: o vocábulo raça, no sentido aqui empregado, se define somente em termos de história e cultura, e não em pureza biológica". Duas páginas à frente: "Reitero aqui a advertência aos intrigantes, aos maliciosos, aos ignorantes, aos racistas: neste livro a palavra raça tem exclusiva acepção histórico-cultural. Raça biologicamente pura não existe e nunca existiu".

Trata-se da mesma linha de pensamento de Du Bois. Os dois parecem ter antecipado, assim, a formulação do conceito de construção social de raça hoje em voga nas ciências sociais. Dessa forma, ilustram o fenômeno que assinalei no início deste ensaio: o pensamento dos ativistas e movimentos sociais está na base de boa parte das inovações teóricas pós-modernas, embora fique sem registro ou reconhecimento como tal.

Com efeito, as entidades do movimento negro no Brasil continuaram, nas décadas de 1970 e 1980, articulando suas demandas com referência à questão identitária. A pluralidade étnica e cultural da sociedade brasileira passava, nesse período, a ser articulada como tema fundamental da busca de cidadania por grupos discriminados como as mulheres, os índios e os negros (Munanga, 1996, 1999; Coutinho, 1996a, 1996b; D'Adesky, 2001). Talvez sua mais nítida expressão tenha sido a tese do quilombismo, lançada em 1980 por Abdias Nascimento (2002[1980]). A inscrição da natureza multiétnica e pluricultural da sociedade brasileira na nova Constituição da República de 1988 (art. 215) foi fruto da ação desses movimentos sociais.

Entretanto, a cultura universal do modelo liberal democrático pressupõe um jogo político em que todos participem em condições de igualdade. A noção da

política do reconhecimento se revela insuficiente para dar conta da dimensão de cidadania que cabe a uma coletividade dentro do regime democrático. O reconhecimento de uma identidade subordinada não implica, necessariamente, resultados quanto à construção de condições concretas de sua afirmação no jogo político. O multiculturalismo crítico de Peter McLaren (1997) ressalta o imperativo de considerar a assimetria no acesso ao espaço multicultural estabelecida pela configuração do poder e da ideologia. Para que uma identidade subordinada tenha condições iguais de competir nesse jogo democrático, impõe-se a necessidade de quebrar a hegemonia da identidade dominante, a brancura eurocentrista, construída com tal solidez e a tal ponto reforçada que reina silenciosa sem ser percebida.

Esse ponto é fundamental para o contexto brasileiro, pois talvez a mais destacada característica do racismo no Brasil seja sua natureza inconsciente. As atitudes racistas e o privilégio atribuído ao branco imperam como *subtexto de raça* no consenso intersubjetivo da cultura, ou seja, como fenômenos da ordem natural das coisas. Na maioria das vezes passam simplesmente despercebidas, como exemplifica o caso do livro didático *O sonho de Talita*, cujo editor, ao ser desafiado pela Comissão de Seminaristas e Religiosos Negros a modificar seu conteúdo ou ser processado por racismo, alegou que não percebia nenhuma conotação racista no texto (Nascimento, E., 1993).

Os intelectuais negros não deixaram de criticar essa característica do imaginário social, e surgiu no contexto brasileiro uma contestação precoce à ideologia da brancura. Décadas antes da articulação da crítica ao multiculturalismo, Abdias Nascimento (1961, 1968, 1980, 2003) e Guerreiro Ramos (1995[1957]) antecipavam esse tema no bojo da atuação artística e política do Teatro Experimental do Negro. Para Abdias Nascimento (1961, p. 20), por exemplo, os conceitos antropológicos de assimilação e aculturação, em voga naquele tempo, não passavam de “puro despistamento do imperalismo da *brancura*”, com seu “indisfarçável objetivo de absorção do que o negro tem de mais profundo: o seu espírito. Um negro de alma branca, eis o que de mais nobre se pretende fazer do negro no Ocidente”. Trata-se de um avanço teórico importante, pois apenas com base na crítica à brancura torna-se possível

dimensionar o caráter relacional da questão racial. Tal avanço corresponde ao desenvolvimento do conceito de *gênero*, diferente de sexo, na teoria feminista, que parte do seguinte princípio:

> Todas as discussões sobre o estado das mulheres, sobre seu caráter e temperamento, sobre sua submissão e emancipação, fazem perder de vista o fato fundamental, isto é, que os papéis dos dois sexos são concebidos segundo a trama cultural que se acha na base das relações humanas em que o menino, à medida que vai se desenvolvendo, é modelado tão inexoravelmente quanto a menina, segundo um cânone particular e bem definido. (Mead *apud* Belotti, 1987, p.68)

De modo semelhante, Guerreiro Ramos advoga o deslocamento dos "estudos sobre o negro" na direção de uma denúncia da ideologia da brancura, cânone particular que condiciona a vida do discriminador de forma tão inexorável quanto o faz com a do discriminado. "No Brasil, o branco tem desfrutado do privilégio de ver o negro sem por este último ser visto", observa Guerreiro Ramos, lançando-se com o TEN no projeto de construir "a nova fase dos estudos sobre relações de raça no Brasil, fase que se caracteriza pelo enfoque de tais relações desde um ato de liberdade do negro" (1957, p. 159). Mais tarde, Abdias Nascimento retoma a proposta em sua tese do quilombismo (1980).

Os intelectuais do TEN criticavam a prática de uma ciência branca tomar o negro como objeto e desafiavam a postura científica com propostas como a de Sebastião Rodrigues Alves (1985, p. 51-2):

> Eu acho que Abdias devia organizar um Congresso para estudar os brancos. O primeiro Congresso que o Abdias deveria fazer – me permita a sugestão, não sei se é oportuno agora – seria convocar todos esses negros de bem e cultos para que se fizesse uma pauta a fim de se estudar esses brancos sem caráter, sem dignidade. Foram brancos de mentalidade colonialista que se reuniram em 1937 e 1938 nos chamados "Congressos Afro-Brasileiros", que nada tinham de afro-brasileiros, para estudar o negro tal qual micróbio em laboratório. No Congresso sobre o branco, iremos pesquisar, cientificamente, o que motivou esses europeus a fazerem tanta maldade ao mundo com seu colonialismo, racismo, capitalismo selvagem e escravagismo desumanizador.

A possibilidade de articular essa posição crítica é dada por um ponto de vista condicionado pela experiência do sujeito como negro. Esse é protagonista de tais estudos não em razão de cor da pele ou critério biológico, mas em função do lugar onde se posiciona para observar e analisar. Quando Joel Rufino afirma que

para Guerreiro Ramos o negro não é raça, e sim um lugar (Santos, 1998[1995]), ele capta o modo como os intelectuais do TEN anteciparam um dos princípios básicos da afrocentricidade (Asante, 1989, 1998). Somente de um *lugar* centrado na experiência própria dos povos africanos é possível, no contexto social do supremacismo branco, perceber a brancura como etnicidade específica, pois a sociedade a apresenta como norma universal, pano de fundo, identidade subjacente e universal que não precisa se articular.

Centrismo e abordagem afrocentrada

A noção de "lugar" se destaca como princípio básico da afrocentricidade, matriz teórica que se desenvolveu no meio intelectual afro-americano dos Estados Unidos a partir do prolífico trabalho de Molefi K. Asante (1978, 1989, 1990, 1998). Aprofundando o mergulho na experiência de vida e na perspectiva próprias da comunidade de origem africana, sua teoria da afrocentricidade (1980[1988]) levantou para o conjunto das populações envolvidas no movimento multiculturalista uma nova dimensão da questão da identidade. Trata-se da teoria do centro, que postula a necessidade de *explicitar a localização do sujeito* para desenvolver uma postura teórica própria ao grupo social e fundamentada em sua experiência histórica e cultural. De acordo com essa localização teórica, o centro, o grupo se define como sujeito de sua própria identidade, em vez de ser definido pelo outro com base em postulados pretensamente universais, porém elaborados com um posicionamento específico, alheio e dominante. Três componentes constituem essa inovação teórica: 1) a caracterização da especificidade da cultura ocidental que pretende se impor como universal; 2) a valorização do ser humano não ocidental como protagonista de sua história; 3) o reconhecimento e a valorização da especificidade da cultura não ocidental, antes reduzida a pejorativos como primitiva, pagã ou selvagem.

"Ofereço a afrocentricidade como uma localização moral e intelectual que postula os africanos como sujeitos, e não objetos, da história humana", afirma Asante (1998, p. xii-xiii). De acordo com essa localização africana, articula-se a

abordagem afrocentrada. O conceito de “lugar” revela como a afrocentricidade não se baseia em categorias biológicas ou genéticas de raça. Quem se localiza no *lugar* da abordagem afrocentrada não precisa ser afrodescendente, da mesma forma que nem todo afrodescendente se posiciona nesse *lugar*. O que importa é a análise crítica do etnocentrismo hegemônico e a articulação e aplicação criteriosa dos métodos, conteúdos e fundamentos da abordagem afrocentrada.

Assim, por exemplo, Asante (1989) assinala a definição do discurso que encontrou nos livros especializados quando estudou a teoria da comunicação. Definia-se o discurso como uma fala não interrompida. Tal conceito contradizia sua própria experiência como afro-norte-americano criado no contexto da igreja cristã da comunidade negra, cuja tradição de oratória formou grandes líderes como Martin Luther King e Malcolm X. Nessa tradição, a assembleia interrompe constantemente a fala do orador, intercalando-lhe respostas, comentários e exclamações. Se a definição do discurso como fala não interrompida deixava de ser válida para o caso da comunidade afro-norte-americana, como poderia ser um conceito científico de aplicação universal?

Para o afrocentrista, é legítima a localização do sujeito num centro europeu, de onde articula sua identidade e cultura. O eurocentrismo extrapola essa posição ao pretendê-la superior e impô-la violentamente sobre outros povos, por meio da dominação hegemônica, criando o consenso intersubjetivo que sustenta o domínio implícito da brancura.

Como princípio fundamental, a abordagem afrocentrada explicita sua não pretensão à hegemonia, ao passo que contesta não a validade para o Ocidente do centro europeu, mas a sua pretensa universalidade hegemônica. “A ideia afrocentrada projeta-se como modelo de agência intercultural em que existe o pluralismo sem hierarquia e concede-se livremente o respeito às origens, realizações e potenciais” (Asante, 1998, p. xii). A alegação de uma simetria entre afrocentrismo e eurocentrismo, paralela à insistência no racismo negro dos antirracistas, não se sustenta porque deixa de levar em conta o fator da hegemonia do poder ocidental.

A crítica afrocentrista ao multiculturalismo encampa a de MacLaren e vai mais longe. Para o afrocentrista, a questão não se localiza no reconhecimento das

identidades, mas na capacitação para participar do jogo democrático do poder. Antes de pleitear o reconhecimento do outro, o afrocentrista quer construir as bases para o pleno autorreconhecimento de seu povo e sua cultura, condição necessária a essa capacitação. Prioriza, então, a crítica aos conceitos dominantes de história e cultura africanas distorcidos pelo eurocentrismo, bem como a reconstrução dos conteúdos por eles encobertos.

Esse processo aponta outro conceito na teoria afrocêntrica, o da agência, que denota protagonismo: o exercício da capacidade de pensar, criar, agir, participar e transformar a sociedade por força própria. Para Asante (1998, p. 8), a construção da identidade afrocentrada é o que possibilita essa agência; o âmago do racismo está numa "sociedade hierárquica que se recusa a reconhecer a agência africana". Por isso, a proposta da afrocentricidade resultou na fundação de escolas de abordagem afrocentrada e no desencadeamento de um movimento amplo na área da educação.

Um diálogo entre Asante e Cornel West expõe o cerne da teoria afrocentrista. West preocupa-se com o crescente niilismo entre os afro-americanos nos Estados Unidos, segundo ele resultante da perda de valores comunitários, morais e éticos. Afirma que "os demônios do vazio de sentido, da falta de esperança, da sensação do nada […] vêm produzindo o mais alto nível de autodestruição que os negros conheceram desde que chegamos aqui".[2] Asante (1998, p. 8) caracteriza tais demônios como frutos da "incapacidade do sistema econômico norte-americano de entregar seus bens com equidade", e não como resultantes da perda dos valores tradicionais afro-americanos como harmonia, justiça, igualdade, paciência, diligência e bom humor. Tais valores na comunidade negra raramente são representados pela mídia, que produz uma inundação de imagens e ideias sobre o niilismo entre os negros. "Se perdemos algo, foi nossa posição de equilíbrio centrado culturalmente [*cultural centeredness*], isto é, temos sido deslocados de nossas próprias plataformas". A expressão *centeredness* transmite a noção de equilíbrio sobre um eixo ou ponto central. Numa nítida ênfase da noção de agência, diz Asante (1998, p. 8) que

> Ao recuperar nossas próprias plataformas, ocupar nossos próprios espaços culturais e acreditar que nossa forma de contemplar o universo é tão válida quanto qualquer outra, poderemos atingir a qualidade de transformação de que precisamos para participar plenamente numa sociedade multicultural. Entretanto, sem esse equilíbrio centrado não trazemos quase nada à mesa multicultural, a não ser uma versão mais escura da brancura.

Esse equilíbrio centrado é o que fundamenta a agência afrodescendente. A recusa da agência africana leva à redução de suas expectativas e do espaço de sua participação no jogo de poder das identidades do multiculturalismo. Reforçada pelo poder da mídia e das instituições de educação e cultura, a representação do africano como não produtor de conhecimento, tecnologia ou civilização e como portador apenas de "culturas étnicas" (no Brasil os tradicionais samba, futebol e culinária) leva à restrição da participação do afrodescendente.

Por isso, a linha de pesquisa inaugurada por Cheikh Anta Diop constitui ponto de partida da abordagem afrocentrada. O pensamento e o passado clássico africanos, localizados na antiga civilização do Egito (Kemet) e do vale do rio Nilo, são realçados como "referências de uma perspectiva africana, da mesma forma que a Grécia e o Império Romano são as referências do mundo europeu" (Asante, 1998, p. 11). Extensas pesquisas orientam a discussão sobre o processo eurocentrista de apagar as referências à civilização egípcia como esteio de origem da civilização ocidental (Diop, 1974; Bernal, 1987); à unidade subjacente às culturas africanas (Jahn, 1961; Diop, 1978; Asante e Welsh-Asante, 1990; Welsh-Asante, 1993; Obenga, 1995; Asante e Abarry, 1996); à presença e à influência dos africanos e suas culturas na construção das civilizações humanas no mundo antigo (Van Sertima, 1976, 1985; Van Sertima e Rashidi, 1985); à característica matrilinear dessas civilizações e suas implicações para o pensamento feminista e a questão das relações de gênero (Diop, 1978; Van Sertima, 1984; Oyewumi, 1997); e às implicações de todas essas reflexões para a formulação de conteúdos curriculares e técnicas pedagógicas (Shujaa, 1995). A pesquisa e a análise afrocentradas voltam-se também aos temas atuais da modernidade tardia, neomodernidade ou pós-modernidade (Asante, 1998).

Criticada como tendência ao "fechamento" da identidade afrodescendente, essa linha de análise, ao contrário, traz uma contribuição nova, enriquecedora e

mais inclusiva, pois “expande a história humana, criando um novo caminho de interpretação”:

> É nesse ponto que a crítica feminista converge com a linha de raciocínio afrocentrada. O que procuro fazer aqui é chegar mais perto de uma ideia pós-eurocentrista que possibilite análises realmente transculturais; isso pode ser realizado ao lado de uma ideologia pós-masculina no caminho da liberação do potencial humano. (Asante, 1998, p. 8, 11)

Considerações finais

A preocupação com os “essencialismos” remete forçosamente à análise crítica da hegemonia da cultura ocidental, pois foi o Ocidente que atribuiu as “essências” negativas aos povos não ocidentais e reservou as positivas para si mesmo. Exemplo disso é a transposição da palavra “negro” do espanhol e português para o inglês, língua em que o termo *negro* não denomina cor, atribuindo portanto uma “essência” racial a esse grupo humano.

A invocação do perigo do “fechamento” das identidades em torno de “essencialismos” quase sempre incide sobre os que procuram referenciais para a construção de identidades com base em resistências enraizadas na luta antiescravista e anticolonialista. Incide de forma singular sobre os afrodescendentes que querem construir sua identidade baseada na referência à África. Parece que o continente não representa nada além de uma “essência” racial, por não possuir história, cultura ou matriz social. Mas as sociedades humanas operam sobre os alicerces dos mitos, da história e da memória, pois existem características culturais que as identificam. Não são imutáveis, mas sim “o perfil básico do que nós consideramos e preservamos como característico de nossa sociedade” (Asante, 1998, p. 13).

> Não é razoável esperar que os afro-americanos se despojem de sua cultura quando não se exige nem se espera de outros grupos culturais tal despojamento unilateral. Embutida nessa sugestão está a noção de poder e hierarquia de acordo com a qual é apenas às comunidades consideradas de baixa estatura que se exige o abandono de suas características básicas, enquanto as outras procuram preservar suas características para as gerações que ainda estão por nascer. (Asante, 1998, p. 13)

No fundo do jogo multiculturalista está a questão de como, num contexto assimétrico de poder, fundamentar a participação em pé de igualdade de matrizes culturais distorcidas ou apagadas pelo processo de dominação. A simples afirmação da diversidade não basta, “pois o olhar, ao mesmo tempo que percebe, atribui um valor e, claro, determinada orientação de conduta” (Sodré, 1999, p. 15). O recalcamento e o escamoteamento de referenciais das culturas subordinadas restringem o leque de identificações disponíveis aos sujeitos engajados na construção de identidades com um sentido de autoria. As identificações, por mais flexíveis e fluidas que sejam, só podem se constituir mediante referências históricas e culturais. Por isso, a abertura de novas possibilidades de referência oferecidas pela abordagem afrocentrada expande, efetivamente, o horizonte multicultural.

Essa lição da abordagem afrocentrada pode nos levar a pensar na ideia de uma ação e reflexão baseadas num policentrismo crítico. Trata-se do esforço de aprofundar a matriz de cada grupo que comparece à “mesa do multiculturalismo” por meio de uma abordagem centrada, de forma a capacitar seus membros para o exercício de um intercâmbio pleno. Esse exercício implica a articulação de uma crítica ao etnocentrismo ocidental e à hegemonia da brancura e exige, além do equilíbrio centrado, a disponibilidade dos referenciais necessários que possam dar sustentação à construção do conhecimento de tradições, histórias, culturas e identidades específicas.

Tais referenciais continuam pouco disponíveis, e ainda marginalizados no contexto do cânone acadêmico, para o mundo africano. Autores como Cheikh Anta Diop, Molefi K. Asante, Ivan Van Sertima e outros que representam a abordagem afrocentrada têm contribuído de forma rica e definitiva para sua articulação; autores mais recentes contribuem para seu aprofundamento e sua atualização. A tendência a identificar essa linha de trabalho com uma suposta defesa de “essencialismos” ou critérios biológicos de raça, além de não se sustentar na leitura dos respectivos textos, empobrece o âmbito intelectual e acadêmico ao favorecer a marginalização de importantes referenciais históricos e culturais do mundo africano.

NOTAS

1 | Seria impossível fazer, numa referência de rodapé, uma listagem exaustiva dessa produção. No âmbito da literatura africana (continente e diáspora), temos, além das obras de Du Bois, Diop e Asante, as de Ottobah Cugoano, Oloudah Equiano (Gustavus Vassa), Martin R. Delany, J. Caseley-Hayford, Kwame Nkrumah, Nnamdi Azikiwe, Marcus Garvey, Frantz Fanon, Wole Soyinka, Kofi Awoonor, Oyeronke Oyewumi, Niara Sudarkasa, Ivan Van Sertima, Chancellor Williams, Aimé Césaire, Théophile Obenga, Walter Rodney, Malcolm X, Chinua Achebe, Chinweizu, Maulana Karenga, Steve Biko, John Henrik Clarke, George Padmore, C. L. R. James, Julius Nyerere, entre outras.

2 | West, Cornel. *Prophetic thoughts for postmodern times*. Monroe, Maine: Common Courage, 1993, p. 150-1. *Apud* Asante, 1998, p. 5.

9



QUILOMBISMO: UM CONCEITO EMERGENTE DO PROCESSO HISTÓRICO-CULTURAL DA POPULAÇÃO AFRO-BRASILEIRA

Abdias Nascimento

Uma proposta do autor aos seus irmãos e irmãs afrodescendentes no Brasil e nas Américas, em trabalho apresentado ao 2º-Congresso de Cultura Negra das Américas, Panamá, 1980. O presente texto é uma versão reduzida do ensaio original (Nascimento, A., 2002[1980], p. 255-96).

Memória: a antiguidade do saber negro-africano

A memória do afrodescendente brasileiro vem sendo agredida sistematicamente pela estrutura de poder e dominação há quase quinhentos anos. Semelhante fato tem acontecido com a memória do negro africano, vítima, quando não de graves distorções, da mais crassa negação de seu passado histórico.

A memória dos afro-brasileiros, muito ao contrário do que afirmam aqueles historiadores convencionais de visão curta e superficial entendimento, não se inicia com o tráfico escravo nem nos primórdios da escravidão, no século XV. Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, dessa forma secionando-o do seu tronco familial africano. A não ser em função do recente interesse do expansionismo industrial, o Brasil, como norma tradicional, ignorou o continente africano. Voltou suas costas à África logo que não conseguiu mais burlar a proibição do comércio da

carne africana imposta pela Inglaterra por volta de 1850. A imigração maciça de europeus ocorreu depois de alguns anos, e as classes dominantes enfatizaram sua intenção e ação no sentido de arrancar da mente e do coração dos descendentes escravos a imagem da África como uma lembrança positiva de nação, de pátria, de terra nativa; nunca em nosso sistema educativo se ensinou qualquer disciplina que revelasse algum apreço ou respeito às culturas, artes, línguas e religiões de origem africana. E o contato físico do afro-brasileiro com os seus irmãos no continente e na diáspora sempre foi impedido ou dificultado, entre outros obstáculos, pela carência de meios econômicos que permitissem ao negro se locomover e viajar para fora do país. Porém, nenhum desses empecilhos teve o poder de obliterar completamente de nosso espírito e nossa lembrança a presença viva da Mãe África.

As diversas estratégias e os expedientes que se utilizam contra a memória do negro africano têm sofrido, ultimamente, profunda erosão e irreparável descrédito. Este trabalho é fruto da dedicação e competência de alguns africanos, a um tempo estudiosos, pesquisadores, cientistas, filósofos e criadores de literatura e arte, pessoas do continente africano e da diáspora africana. Cheikh Anta Diop, do Senegal, Chancellor Williams, dos Estados Unidos, Ivan Van Sertima e George M. James, da Guiana, Yosef Ben-Jochannam, da Etiópia, Theophile Obenga, do Congo-Brazzaville e Wole Soyinka e Wande Abimbola, da Nigéria, figuram entre os muitos que estão ativos, produzindo obras fundamentais para a África contemporânea e futura. Em campos diferentes e sob perspectivas diversas, o esforço desses eminentes irmãos africanos se canaliza rumo a exorcizar as falsidades, distorções e negações que há tanto tempo se vêm tecendo com o intuito de velar ou apagar a memória do saber, do conhecimento científico e filosófico e das realizações dos povos de origem negro-africana. A memória do negro brasileiro é parte e partícipe desse esforço de reconstrução de um passado ao qual todos os afro-brasileiros estão ligados. Ter um passado é ter uma consequente responsabilidade nos destinos e no futuro da nação negro-africana, mesmo preservando nossa condição de cidadãos genuínos e edificadores deste país.

A obra fundamental de Cheikh Anta Diop, principalmente seu livro *The African origin of civilization* (versão em inglês de seleções de *Nations nègres et culture* e *antériorité des civilisations nègres*, originalmente publicado em francês), apresenta uma confrontação radical e um desafio irrespondível à arrogância intelectual, à desonestidade científica e à carência ética do mundo acadêmico ocidental ao tratar os povos, civilizações e culturas produzidas pela África. Utilizando-se dos recursos científicos euro-ocidentais – Diop é químico e diretor do laboratório de radiocarbono do Institut Fondamental d'Afrique Noire (Ifan), em Dacar, além de egiptólogo, historiador e linguista –, esse sábio está reconstruindo a significação e os valores da antigas culturas e civilizações erigidas pelos negro-africanos, as quais por longo tempo têm permanecido obnubiladas por manipulações, mentiras, distorções e roubos. São os bens de cultura e civilização e de artes criados pelos nossos antepassados no Egito antigo, os quais eram negros, e não de origem branca (ou vermelho-escura) conforme os cientistas ocidentais do século XIX proclamavam com ênfase tão mentirosa quanto interessada. Vejamos como Diop (1974, p. xiv) se manifesta a esse respeito:

> O fruto moral da sua civilização está para ser contado entre os bens do mundo negro. Em vez de se apresentar à história como um devedor insolvente, esse mundo negro é o próprio iniciador da civilização "ocidental" ostentada hoje diante dos nossos olhos. A matemática pitagórica, a teoria dos quatro elementos de Tales de Mileto, o materialismo epicureano, o idealismo platônico, o judaísmo, o islamismo e a ciência moderna estão enraizados na cosmogonia e na ciência egípcias. Só temos de meditar sobre Osíris, o deus-redentor que se sacrifica, morre e é ressuscitado: uma figura essencialmente identificável a Cristo.

As afirmações de Diop se baseiam em pesquisa, exame e conclusão rigorosos, não deixando margem para dúvidas ou discussões. E isso longe de pretender aquele dogmatismo que sempre caracteriza as certezas "científicas" do mundo ocidental. O que Diop fez foi simplesmente derruir as estruturas supostamente definitivas do conhecimento "universal" no que diz respeito à antiguidade egípcia e grega. Gostem ou não, os ocidentais têm de tragar verdades como esta: "quatro séculos antes da publicação de *A mentalidade primitiva*, de Lévy-Bruhl, a África negra muçulmana comentava a lógica formal de Aristóteles (que ele

plagiou do Egito negro) e demonstrava-se especialista em dialética" (Diop, 1978[1963], p. 212). E isso, não esqueçamos, acontecia quase quinhentos anos antes de ao menos haverem nascido Hegel ou Karl Marx…

Diop revolve todo o processo da mistificação de um Egito negro que se tornou branco por artes da magia europeia dos egiptólogos. Após a campanha militar de Bonaparte no Egito, em 1799, e depois que os hieróglifos da pedra de Roseta foram decifrados por Champollion, o jovem, em 1822, os egiptólogos se desarticularam atônitos diante da grandiosidade das descobertas reveladas.

> Eles, no geral, reconheceram-na como a mais antiga civilização, a que tinha engendrado todas as outras. Mas, com o imperialismo sendo o que é, tornou-se crescentemente "inadmissível" continuar aceitando a teoria evidente até então – de um Egito negro. O nascimento da egiptologia foi assim marcado pela necessidade de destruir a memória de um Egito negro, a qualquer custo, em todas as mentes. Daí em diante, o denominador comum de todas as teses dos egiptólogos, sua relação íntima e profunda afinidade, pode ser caracterizado como uma tentativa desesperada de refutar essa opinião [do Egito ser negro]. Quase todos os egiptólogos enfatizaram sua falsidade como uma questão fechada. (Diop, 1974, p. 45)

Dessa posição intelectual em diante, como procederam os egiptólogos? Como negar a realidade egípcia, essencialmente negra, a qual não apresentava contradições científicas realmente confiáveis ou válidas? Não possuindo argumentos ou razões para refutar a verdade, exposta pelos antigos que viram o Egito de perto, alguns egiptólogos preferiram guardar silêncio sobre a questão; outros, mais obsessivos em seu irracionalismo, optaram pelo caminho da rejeição dogmática infundada e indignada. De modo geral, todos "lamentavam que um povo tão normal como os egípcios antigos pudesse ter feito tão grave erro e dessa forma criado tantas dificuldades e delicados problemas para os especialistas modernos" (Diop, 1974, p. 45).

A pretensiosidade eurocentrista nesse episódio se expõe de corpo inteiro. Lembra o exemplo de um típico escritor do "progressismo" brasileiro, o racista Monteiro Lobato, quando acusa o negro-africano de haver provocado graves problemas para o Brasil com a miscigenação, a tão celebrada mistura de sangues negro e branco… Mas voltemos aos egiptologistas: eles prosseguiram obstinadamente no vão esforço de provar "cientificamente" uma origem branca

para a antiga civilização do Egito negro. Quanto a Diop, compassivo e humano diante do feroz dogmatismo dos egiptólogos brancos, revelou bastante paciência e gentileza explicando-lhes que não alegava superioridade racial ou qualquer gênio especificamente negro naquela constatação puramente científica de que a civilização do Egito antigo fora erigida por um povo negro. O sucesso, explicou-lhes Diop, resultou de fatores históricos e condições mesológicas – clima, recursos naturais, e assim por diante – somados a outros elementos não rácicos. Tanto que, mesmo tendo se expandido por toda a África negra, do centro e do oeste do continente, a civilização egípcia, com o embate de outras influências e situação histórica diversa, entrou num processo de desintegração e franco retrocesso. O importante é sabermos alguns dos fatores que contribuíram para a edificação da civilização egípcia, entre os quais Diop enumera estes: o resultado de acidente geográfico que condicionou o desenvolvimento político-social dos povos que viviam às margens do vale do Nilo; as inundações que forçavam providências coletivas de defesa e sobrevivência, situação que favorecia a unidade e excluía o egoísmo individual ou pessoal. Nesse contexto surgiu a necessidade de uma autoridade central coordenadora da vida e das atividades em comum. A invenção da geometria nasceu da necessidade da divisão geográfica, e todos os demais avanços foram obtidos no esforço de atender a uma carência requerida pela sociedade.

Um pormenor interessa particularmente à memória do negro brasileiro: aquele em que Diop (1974, p. 184) menciona as relações do antigo Egito com a África negra, em especial com os iorubas. Parece que tais relações foram tão íntimas a ponto de se poder “considerar como um fato histórico a possessão conjunta do mesmo habitat primitivo pelos iorubas e egípcios”. Diop levanta a hipótese de que a latinização de Horus, filho de Osíris e Ísis, resultou no apelativo Orixá. Seguindo essa pista de estudo comparativo, em linguística e outras disciplinas, Diop cita J. Olumide, em *A religião dos iorubas*, que traça os laços egípcios do seu povo ioruba, concluindo que tudo leva à verificação do seguinte: 1) uma similaridade ou identidade de linguagem; 2) uma similaridade ou identidade de crenças religiosas; 3) uma similaridade ou identidade de ideias e práticas religiosas; 4) uma sobrevivência de costumes, lugares, nomes de

pessoas, objetos, práticas, e assim por diante (Diop, 1974, p. 184; Lucas, 1948, p. 18).

Meu objetivo aqui é apenas chamar a atenção para essa significativa dimensão da antiguidade da memória afro-brasileira. Esse é um assunto extenso e complexo, cuja seriedade requer e merece pesquisa e reflexão aprofundadas no contexto de uma revisão crítica das definições e dos julgamentos pejorativos que há séculos pesam sobre os povos negro-africanos.

Consciência negra e sentimento quilombista

Numa perspectiva mais restrita, a memória do negro brasileiro atinge uma etapa histórica decisiva no período escravocrata que se inicia por volta de 1500, logo após a “descoberta” do território e os atos inaugurais dos portugueses tendo em vista a colonização do país. Excetuando os índios, o africano escravizado foi o primeiro e único trabalhador, durante três séculos e meio, a erguer as estruturas deste país chamado Brasil. Mas, a despeito dessa realidade histórica inegável e incontraditável, os africanos e seus descendentes nunca foram tratados como iguais pelos segmentos minoritários brancos que complementam o quadro democrático nacional. Estes têm mantido a exclusividade do poder, do bem-estar e da renda nacional.

Dessa realidade é que nasce a necessidade urgente para o negro de defender sua sobrevivência e assegurar sua existência de ser. Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade por meio da fuga do cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento, amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, logo se transformaram de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes de africanos que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista. O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso, facilitando sua defesa e sua organização econômico-

social própria, como também podiam assumir modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante em sua sustentação. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochés, escolas de samba e gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém, tanto os permitidos quanto os "ilegais" foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A esse complexo de significações, a essa *praxis* afro-brasileira, eu denomino quilombismo.

A constatação fácil do enorme número de organizações que se intitularam e se intitulam Quilombo e/ou Palmares testemunha o quanto o exemplo quilombista significa como valor dinâmico na estratégia e na tática de sobrevivência e progresso das comunidades de origem africana. Com efeito, o quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinadamente o povo afro-brasileiro por seu profundo apelo psicossocial, cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros.

A continuidade dessa consciência de luta político-social se estende por todos os Estados onde existe significativa população de origem africana. O modelo quilombista vem atuando como ideia-força, energia que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV. Nessa dinâmica quase sempre heroica, o quilombismo está em constante reatualização, atendendo a exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico, circunstância que impôs aos quilombos diferenças em suas formas organizativas – porém, no essencial se igualavam. Foram (e são), nas palavras da historiadora Maria Beatriz Nascimento (1979, p. 17), "um local onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados".

Percebe-se o ideal quilombista difuso, porém consistente, permean-do todos os níveis da vida negra e os mais recônditos meandros e/ou refolhos da personalidade afro-brasileira. Um ideal forte e denso que, via de regra, permanece reprimido pelas estruturas dominantes e, outras vezes, é sublimado pelos vários mecanismos de defesa fornecidos pelo inconsciente individual ou coletivo.

Quilombismo: um conceito científico histórico-social

Um instrumento conceitual operativo se coloca na pauta das necessidades imediatas da gente negra brasileira, o qual não deve nem pode ser fruto de uma maquinação cerebral arbitrária, falsa e abstrata – e tampouco um elenco de princípios importados, elaborados com base em contextos e realidades diferentes. A cristalização de nossos conceitos, definições ou princípios deve exprimir a vivência de cultura e de *praxis* da coletividade negra, deve incorporar nossa integridade de ser total, em nosso tempo histórico, enriquecendo e aumentando nossa capacidade de luta.

Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas, conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa da atual geração afro-brasileira: edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo.

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sociopolítico em termos de igualitarismo econômico. Os precedentes históricos conhecidos confirmam essa colocação. Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo ou ujamaaísmo da tradição africana. Em tal sistema, as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalecentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalismo, fundada na razão do lucro a qualquer custo. O

compasso e o ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos, articulando os diversos níveis de uma vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. Não há propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza – todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo. Uma sociedade criativa, no seio da qual o trabalho não se define como uma forma de castigo, opressão ou exploração; o trabalho é antes uma forma de libertação humana de que o cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social. Liberto o trabalhador da exploração e do jugo embrutecedor da produção tecnocapitalista, sua desgraça deixará de ser o sustentáculo de uma sociedade burguesa parasitária que se regozija no ócio de jogos e futilidades.

Os quilombolas dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manterem e ampliarem a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade. Método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta, o quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que os africanos derramaram como pés e mãos edificadores da economia deste país. Um futuro de melhor qualidade para a população afro-brasileira só poderá ocorrer pelo esforço enérgico de organização e mobilização coletiva, tanto da população negra como das suas inteligências e capacidades escolarizadas, para a enorme batalha no front da criação teórico-científica.

Como poderiam as ciências humanas, históricas – etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, psicologia, e outras –, nascidas, cultivadas e definidas para povos e contextos socioeconômicos diferentes, prestarem útil e eficaz colaboração ao conhecimento do negro, à sua realidade existencial, aos seus problemas, aspirações e projetos? Seria a ciência social elaborada na Europa ou nos Estados Unidos tão universal em sua aplicação? Os povos africanos conhecem na própria carne a falaciosidade do universalismo e da isenção dessa “ciência”. Aliás, a ideia de uma ciência histórica pura e universal está ultrapassada. O conhecimento científico de que os afrodescendentes necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente – de forma sistemática e consistente – sua experiência de quase quinhentos anos de opressão. Haverá

erros ou equívocos inevitáveis na busca de racionalidade do nosso sistema de valores, no esforço de definição de nós mesmos e de nosso caminho futuro. Não importa. Durante séculos temos carregado o peso dos crimes e dos erros do eurocentrismo “científico”, seus dogmas impostos em nossa carne como marcas ígneas da verdade definitiva. Agora devolvemos ao obstinado segmento “branco” da sociedade brasileira suas mentiras, sua ideologia de supremacismo europeu, a lavagem cerebral que pretendia tirar nossa humanidade, nossa identidade, nossa dignidade, nossa liberdade. Proclamando a falência da colonização mental eurocentrista, celebramos o advento da libertação quilombista.

Assegurar a condição humana do povo afro-brasileiro, há tantos séculos tratado e definido de forma humilhante e opressiva, é o fundamento ético do quilombismo. Deve-se assim compreender a subordinação deste ao conceito que define o ser humano como seu objeto e sujeito científico, em uma concepção de mundo e de existência na qual a ciência constitui uma entre outras vias do conhecimento.

ABC do quilombismo

Na trajetória histórica que esquematizamos nestas páginas, o quilombismo tem nos fornecido várias lições. Tentaremos resumi-las num ABC fundamental que nos ensina que:

a. *Autoritarismo* de quase quinhentos anos já é bastante. Não podemos, não devemos e não queremos tolerá-lo por mais tempo. Sabemos, por experiência própria, que uma das práticas desse autoritarismo é o desrespeito brutal da polícia às famílias negras. Toda sorte de arbitrariedade policial se acha fixada nas batidas feitas rotineiramente para manter aterrorizada e desmoralizada a comunidade afro-brasileira. Assim fica confirmada, diante dos olhos dos próprios negros, sua condição de impotência e inferioridade, já que são incapazes até mesmo de se defender ou de proteger sua família e os membros de sua respectiva comunidade. Trata-se de um estado de humilhação permanente.

b. *Banto* denomina-se um povo ao qual pertenceram os primeiros africanos escravizados que vieram para o Brasil de países que hoje se chamam Angola, Congo, Zaire, Moçambique e outros. Foram os bantos os primeiros quilombolas a enfrentar em terras brasileiras o poder militar do branco escravizador.
c. *Cuidar* de organizar nossa luta por nós mesmos é um imperativo de nossa sobrevivência como povo. Devemos, por isso, ter muito cuidado ao fazer alianças com outras forças políticas, sejam as ditas revolucionárias, sejam as reformistas, radicais, progressistas ou liberais. Toda e qualquer aliança deve obedecer a um interesse tático ou estratégico, e o negro precisa obrigatoriamente ter poder de decisão a fim de não permitir que a comunidade negra seja manipulada por interesses de causas alheias à sua própria.
d. *Devemos* ampliar sempre nossa frente de luta, tendo em vista: 1) os objetivos mais distantes da transformação radical das estruturas socioeconômicas e culturais da sociedade brasileira; 2) os interesses táticos imediatos. Nestes últimos se inclui o voto do analfabeto e a anistia aos prisioneiros políticos negros. Os prisioneiros políticos negros são aqueles maliciosamente fichados pela polícia como desocupados, vadios, malandros e marginais, cujos lares são frequentemente invadidos.
e. *Ewe* ou gêge, povo africano de Gana, Togo e Daomé (Benin); milhões de ewes foram escravizados no Brasil. Eles são parte do nosso povo e da nossa cultura afro-brasileira.

   Ejetar o supremacismo branco do nosso meio é um dever de todo democrata. Devemos ter sempre presente que o racismo – isto é, supremacismo branco, preconceito de cor e discriminação racial – compõe o fator *raça,* a primeira contradição para a população de origem africana na sociedade brasileira. (Aviso aos intrigantes, aos maliciosos, aos apressados em julgar: o vocábulo *raça,* no sentido aqui empregado, define-se somente em termos de história e cultura, e não em pureza biológica.)
f. *Formar* os quadros do quilombismo é tão importante quanto mobilizar e organizar a comunidade negra.

g. *Garantir* ao povo trabalhador negro seu lugar na hierarquia de poder e decisão, mantendo sua integridade etnocultural, é a motivação básica do quilombismo.
h. *Humilhados* que fomos e somos todos os negro-africanos, com todos devemos manter íntimo contato – também com organizações africanas independentes, tanto da diáspora como do continente. São importantes e necessárias as relações com órgãos e instituições internacionais de Direitos Humanos, tais como a ONU e a Unesco, das quais poderemos receber apoio em casos de repressão. Nunca esquecer que sempre estivemos sob a violência da oligarquia latifundiária, industrial-financeira ou militar.
i. *Infalível* como um fenômeno da natureza será a perseguição do poder branco ao quilombismo. Está na lógica inflexível do racismo brasileiro jamais permitir qualquer movimento libertário dos negros majoritários. Nossa existência física é uma realidade que jamais pôde ser obliterada, nem mesmo pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) ao manipular os dados censitários, erradicando o fator racial e de cor dos cômputos demográficos. E quanto a nosso peso político? Simplesmente não existe. Desde a proclamação da República, a proibição do voto ao analfabeto significa na prática a exclusão da população negra do processo político do país.
j. *Jamais* as organizações políticas dos afro-brasileiros deverão permitir o acesso aos brancos não quilombistas a posições com autoridade para obstruir a ação ou influenciar as tomadas de posição teóricas e práticas em face da luta.
k. *Kimbundo*, língua do povo banto, veio para o Brasil com os escravos procedentes da África meridional e exerceu notável influência sobre o português falado neste país.
l. *Livrar* o Brasil da industrialização artificial, tipo “milagre econômico”, está nas metas do quilombismo. Nesse esquema de industrialização, o negro é explorado a um tempo pelo capitalista industrial e pela classe trabalhadora classificada ou “qualificada”. Como trabalhador “desqualificado” ou sem classe, ele é duplamente vítima: da raça (branca) e da classe (trabalhadora

"qualificada" e/ou burguesia de qualquer raça). O quilombismo advoga para o Brasil um conhecimento científico e técnico que possibilite a genuína industrialização que represente um novo avanço de autonomia nacional. O quilombismo não aceita que se entreguem nossa reserva mineral e nossa economia às corporações monopolistas internacionais, tampouco defende os interesses de uma burguesia nacional. O negro-africano foi o primeiro e o principal artífice da formação econômica do país, e a riqueza nacional pertence a ele e a todo o povo brasileiro que a produz.

m. *Mancha* branca é o que significa a imposição miscigenadora do branco, implícita na ideologia do branqueamento, na política imigratória, no mito da "democracia racial". Tudo isso não passa de racionalização do supremacismo branco e do estupro histórico e atual que se pratica contra a mulher negra.
n. *Nada* de mais confusões: se no Brasil efetivamente houvesse igualdade de tratamento, de oportunidades, de respeito, de poder político e econômico; se o encontro entre pessoas de raças diferentes ocorresse espontaneamente e livre da pressão do poder e prestígio socioeconômico do branco; se não houvesse outros condicionamentos repressivos de caráter moral, estético e cultural, a miscigenação seria um acontecimento positivo, capaz de enriquecer o brasileiro, a sociedade, a cultura e a humanidade das pessoas.
o. *Obstar* o ensinamento e a prática genocidas do supremacismo branco é um fator substantivo do quilombismo.
p. *Poder quilombista* quer dizer: a raça negra no poder. Os descendentes de africanos somam a maioria de nossa população. Portanto, o poder negro será um poder democrático. (Reitero aqui a advertência aos intrigantes, aos maliciosos, aos ignorantes, aos racistas: neste livro, a palavra *raça* tem exclusiva acepção histórico-cultural. Raça biologicamente pura não existe e nunca existiu.)
q. *Quebrar* a eficácia de certos *slogans* que atravessam nossa ação contra o racismo, como aquele da luta única de todos os trabalhadores, de todo o povo ou de todos os oprimidos, é um dever do quilombista. Os privilégios raciais do branco em detrimento do negro constituem uma ideologia que

vem desde o mundo antigo. A pregação da luta “única” ou “unida” não passa de outra face do desprezo que nos votam, já que não respeitam nossa identidade nem a especificidade de nosso problema e nosso esforço em resolvê-lo.

r. *Raça*: acreditamos que todos os seres humanos pertencem à mesma espécie. Para o quilombismo, raça significa um grupo humano que possui, relativamente, idênticas características somáticas, resultantes de um complexo de fatores históricos e ambientais. Tanto a aparência física como os traços psicológicos, de personalidade, de caráter e emotividade, sofrem a influência daquele complexo de fatores nos quais se somam e se complementam a genética, a sociedade, a cultura, o meio geográfico e a história. O cruzamento de diferentes grupos raciais, ou de pessoas de identidades raciais diversas, está na linha dos mais legítimos interesses de sobrevivência da espécie humana.

   Racismo é a crença na inerente superioridade de uma raça sobre outra. Tal superioridade é concebida tanto no aspecto biológico como na dimensão psicossociocultural – esta é a dimensão usualmente negligenciada ou omitida nas definições tradicionais do racismo. A elaboração teórico-científica produzida pela cultura branco-europeia justificando a escravização e a inferiorização dos povos africanos constitui o exemplo eminente do racismo sem precedentes na história da humanidade.

   Racismo é a primeira contradição social no caminho do negro. A ela se juntam outras, como a contradição de classes e de sexo.

s. *Swahili* é uma língua de origem banta, influenciada por outros idiomas, especialmente o árabe. Atualmente, o swahili é falado por mais de vinte milhões de africanos da Tanzânia, do Quênia, de Uganda, do Burundi, do Zaire e de outros países. Os afro-brasileiros necessitam aprendê-la com urgência.

   Slogan do poder público e da sociedade dominante, no Brasil, condenando reiterada e indignadamente o racismo, tornou-se um recurso eficaz encobrindo a operação racista e discriminatória sistemática, de um lado, e servindo como uma arma apontada contra nós com a finalidade de

atemorizar-nos, de outro lado, amortecendo ou impedindo que um movimento coeso do povo afro-brasileiro obtenha a sua total libertação.

t. *Todo* negro ou mulato (afro-brasileiro) que aceita a "democracia racial" como uma realidade e a miscigenação *na forma vigente* como positiva está traindo a si mesmo e se considerando um ser inferior.

u. *Unanimidade* é algo impossível no campo social e político. Não devemos perder tempo e energia com as críticas vindas de fora do movimento quilombista. Temos de nos preocupar e criticar a nós próprios e às nossas organizações, no sentido de ampliar nossa consciência negra e quilombista rumo ao objetivo final: a ascensão do povo afro-brasileiro ao poder.

v. *Vênia* é o que não precisamos pedir às classes dominantes para reconquistarmos os frutos do trabalho realizado pelos nossos ancestrais africanos no Brasil. Nem devemos aceitar ou assumir certas definições, "científicas" ou não, que pretendem situar o comunalismo africano e o ujamaaísmo como simples formas arcaicas de organização econômica e/ou social. Essa é outra arrogância de fundo eurocentrista que implicitamente nega às instituições nascidas na realidade histórica da África a capacidade intrínseca de desenvolvimento autônomo relativo. Nega a tais instituições a possibilidade de progresso e atualização, admitindo que a ocupação colonizadora do continente africano pelos europeus tenha determinado o concomitante desaparecimento de valores, princípios e instituições africanos, que corporificariam formas não dinâmicas, exclusivamente quietistas e imobilizadas. Tal visão petrificada da África e de suas culturas é uma ficção puramente cerebral. O quilombismo pretende resgatar dessa definição negativista o sentido de organização socioeconômica concebido para servir à existência humana; organização que existiu na África e que os africanos escravizados trouxeram e praticaram no Brasil. A sociedade brasileira contemporânea pode se beneficiar com o projeto do quilombismo, uma alternativa nacional que se oferece em substituição ao sistema desumano do capitalismo.

w. *Xingar* não basta. Precisamos de mobilização e de organização da gente negra, bem como de uma luta enérgica, sem pausa e sem descanso, contra

as destituições que nos atingem. Até que ponto vamos assistir impotentes à cruel exterminação de nossos irmãos e irmãs afro-brasileiros, principalmente das crianças negras deste país?

x. *Yorubás* (Nagô) somos também em nossa africanidade brasileira. Os iorubas são parte integrante de nosso povo, de nossa cultura, de nossa religião, de nossa luta e de nosso futuro.
y. *Zumbi*: fundador do quilombismo.

Alguns princípios e propósitos do quilombismo

1. O quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no país.
2. O Estado Nacional Quilombista tem sua base numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana. O igualitarismo democrático quilombista é compreendido no tocante a sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição racial, situação econômica, enfim, a todas as expressões da vida em sociedade. O mesmo igualitarismo se aplica a todos os níveis do poder e de instituições públicas e privadas.
3. A finalidade básica do Estado Nacional Quilombista é promover a felicidade do ser humano. Para atingir sua finalidade, o quilombismo acredita numa economia de base comunitário-cooperativista no setor da produção, da distribuição e da divisão dos resultados do trabalho coletivo.
4. O quilombismo considera a terra uma propriedade nacional de uso coletivo. As fábricas e outras instalações industriais, assim como todos os bens e instrumentos de produção, da mesma forma que a terra, são de propriedade e uso coletivo da sociedade. Os trabalhadores rurais ou camponeses trabalham a terra e os dirigentes das instituições agropecuárias. Os operários da indústria e os trabalhadores de modo geral são os produtores dos objetos industriais e os únicos responsáveis pela orientação e gerência de suas respectivas unidades de produção.

5. No quilombismo, o trabalho é um direito e uma obrigação social, e os trabalhadores que criam a riqueza agrícola e industrial da sociedade quilombista são os únicos donos do produto de seu trabalho.
6. A criança negra tem sido a vítima predileta e indefesa da miséria material e moral imposta à comunidade afro-brasileira. Por isso, ela constitui a preocupação urgente e prioritária do quilombismo. Atendimento pré-natal, amparo à maternidade, creches, alimentação adequada e moradia higiênica e humana são alguns dos itens relacionados à criança negra que figuram no programa de ação do movimento quilombista.
7. A educação e o ensino em todos os graus – elementar, médio e superior – serão completamente gratuitos e abertos sem distinção a todos os membros da sociedade quilombista. A história da África, das culturas, das civilizações e das artes africanas terá lugar eminente nos currículos escolares. Criar uma Universidade Afro-Brasileira é uma necessidade dentro do programa quilombista.
8. Visando o quilombismo à fundação de uma sociedade criativa, ele procurará estimular todas as potencialidades do ser humano e sua plena realização. Combater o embrutecimento causado pelo hábito, pela miséria, pela mecanização da existência e pela burocratização das relações humanas e sociais é um ponto fundamental. As artes em geral ocuparão um espaço básico no sistema educativo e no contexto das atividades sociais.
9. No quilombismo não haverá religiões e religiões populares, isto é, religião da elite e religiões do povo. Todas as religiões merecem igual tratamento de respeito e garantias de culto.
10. O Estado quilombista proíbe a existência de um aparato burocrático estatal que interfira na mobilidade vertical das classes trabalhadoras e marginalizadas em relação direta com os dirigentes ou perturbe essa mobilidade. Na relação dialética dos membros da sociedade com suas instituições repousa o sentido progressista e dinâmico do quilombismo.
11. A revolução quilombista é fundamentalmente antirracista, anticapitalista, antilatifundiária, anti-imperialista e antineocolonialista.

12. Em todos os órgãos do poder do Estado Quilombista – Legislativo, Executivo e Judiciário – a metade dos cargos de confiança, dos cargos eletivos ou dos cargos por nomeação deverá, por imperativo constitucional, ser ocupada por mulheres. O mesmo se aplica a todo e qualquer setor ou instituição de serviço público.
13. O quilombismo considera a transformação das relações de produção – e da sociedade, de modo geral – por meios não-violentos e democráticos, uma via possível.
14. É matéria urgente para o quilombismo a organização de uma instituição econômico-financeira em moldes cooperativos, capaz de assegurar a manutenção e a expansão da luta quilombista a salvo das interferências controladoras do paternalismo ou das pressões do poder econômico.
15. O quilombismo é essencialmente um defensor da existência humana e, como tal, coloca-se contra a poluição ecológica e favorece todas as formas de melhoramento ambiental que possam assegurar uma vida saudável para as crianças, as mulheres e os homens, os animais, as criaturas do mar, as plantas, as selvas, as pedras e todas as manifestações da natureza.
16. O Brasil é signatário da “Convenção Internacional para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial”, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1965. O quilombismo contribuirá para a pesquisa e a elaboração de formas e estratégias para utilização dessa Convenção e de outros dispositivos do direito internacional para combater o racismo, colaborando em especial com o Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial da Organização das Nações Unidas.

Semana da memória afro-brasileira

Essa Semana está sendo proposta pela necessidade do negro de recuperar sua memória. Durante ela serão focalizados e iluminados os sucessos passados dos quais foram protagonistas aqueles trezentos milhões de africanos retirados, sob violência, de suas terras e trazidos acorrentados para o continente americano. Por

meio de celebrações anuais, a comunidade negra não só honrará os antepassados, como reforçará sua coesão e identidade. E transmitirá às novas gerações um exemplo de amor à história do nosso povo, auxiliando-as a ter uma visão mais clara e verdadeira do papel fundamental cumprido pelos escravos africanos na construção deste país. Isso só infundirá nos jovens de agora e do futuro o orgulho em lugar da vergonha que a sociedade dominante tem procurado infiltrar na consciência dos negros, como se fosse a única herança deixada por seus ancestrais.

A Semana deve aliar aos aspectos comemorativos pesquisa, crítica e reflexão constantes sobre o passado e o presente das condições de vida da população de origem africana no Brasil. Isso contribuirá para ampliar e fortalecer o quilombismo em sua filosofia, teoria e prática de libertação. A Semana implica também um estímulo às organizações negras existentes, sem discriminar nenhuma delas por causa dos seus objetivos declarados. Tanto as que perseguem finalidades recreativas ou beneficentes como as de sentido cultural, social ou político se encontram interessadas no destino e na melhoria da situação da família afro-brasileira. Portanto, inserem-se na mesma perspectiva quilombista ampla que estamos tentando sistematizar.

Basicamente, essa “Semana da Memória” está sendo concebida como uma ferramenta operativa no campo da ação (mobilização e organização), combinada ao setor da especulação, da teoria, da formulação de princípios, das análises, das definições e de outras ponderações. Enfim, a Semana deve ser um exercício de emancipação e nunca uma comemoração convencional, estática e retórica, que proponha unicamente a evocação de fatos, datas e nomes do passado. Estudar e lembrar os feitos dos antepassados deve constituir um acontecimento inspirador que estimule a ação transformadora do presente. Rumo ao futuro, isto é, o oposto da contemplação saudosista, autoglorificadora do pretérito, ou da motivação de cenas de autoflagelação.

Resgatar nossa memória significa resgatar a nós mesmos do esquecimento, do nada e da negação, e reafirmar nossa presença ativa na história pan-africana e na realidade universal do seres humanos.

A proposta que ofereço à consideração de meus irmãos e irmãs negros de “Semana da Memória” tem seu encerramento em 20 de novembro de cada ano, aniversário da morte de Zumbi e Dia Nacional da Consciência Negra instituído pelo movimento negro brasileiro com base em proposta oriunda do Rio Grande do Sul. Assim, a Semana principiará em 14 de novembro e obedecerá ao seguinte calendário:

Dia 14 (1º-dia) África: suas civilizações na antiguidade, o Egito, a Etiópia, o Sudão. Os impérios mais recentes: Songai, Asante, Ioruba e outros. Nessa celebração se incluem referências às formas de organização africana da família (matriarcado), da sociedade, da economia e do Estado. As artes, as ciências, a tecnologia: as pirâmides egípcias, a matemática, a engenharia, a medicina, as pinturas rupestres e as construções urbanas no Zimbábue, as esculturas de Nok, Ifé, Benin, e assim por diante.

Dia 15 (2º-dia) As primeiras incursões portuguesas no território africano no século XIV. Logo depois, a invasão colonial da África por Portugal, Espanha, França, Inglaterra, Holanda, Bélgica, Itália e Alemanha. A escravização dos africanos: as técnicas de captura utilizadas pelos bandidos europeus. As longas caminhadas através das florestas até a costa atlântica. A enorme taxa de mortalidade durante o trajeto. Os barracões e depósitos na costa. O batismo compulsório.

Dia 16 (3º-dia) O embarque dos africanos nos “tumbeiros”: os horrores a bordo (fome, sede, epidemias, imobilidade do corpo, falta de ar), a alta taxa de mortalidade, os africanos atirados vivos ao mar, outras formas de suplício e assassínio. Os portos brasileiros de desembarque.

Dia 17 (4º-dia) Os mercados de escravos, a maneira como as “peças” eram oferecidas ao público comprador, os brancos examinando os africanos como se fossem animais. As vendas e compras atendendo aos pontos focais de

concentração econômica: produção do açúcar, do algodão, da mineração, do café, do cacau, do gado, do fumo, e assim por diante.

Dia 18 (5º-dia) Vida escrava, rural e urbana. Os castigos e os instrumentos de tortura. O estupro da mulher africana. A imposição religiosa católica. A persistência de danças, cantos, instrumentos musicais e folguedos trazidos da África pelos escravos. As religiões africanas e as línguas faladas pelos escravos. Formas de recusa à escravidão: suicídio, banzo, fuga, assassínio do senhor, entre outras.

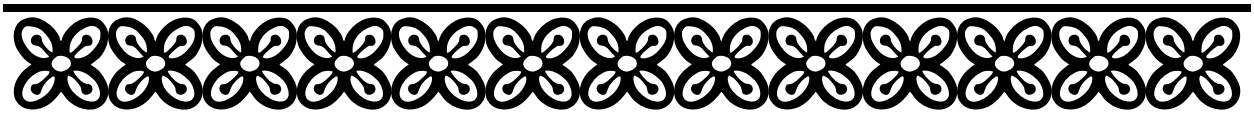
Dia 19 (6º-dia) As revoltas e os quilombos. O papel dos valores africanos na resistência: religião, arte, folclore, conhecimentos técnicos de agricultura e de fundição do ferro e do bronze. A importância, na resistência, de instituições religiosas a exemplo da Casa das Minas (Maranhão) e do Axé do Opô Afonjá (Bahia). Papel das instituições laicas após a abolição: Frente Negra Brasileira, Teatro Experimental do Negro, União dos Homens de Cor, Associação Cultural dos Negros, Floresta Aurora e todas as outras organizações negras que existiram e existem.

Dia 20 (7º-dia) O Dia da Consciência Negra deve resumir tudo aquilo que tiver ocorrido nos dias anteriores. Ênfase à figura de Zumbi, o primeiro militante do pan-africanismo e da luta por liberdade em terras brasileiras. Zumbi, consolidador da luta palmarista, selando com sua morte em plena batalha a determinação libertária do povo negro-africano escravizado, é o fundador, na prática, do conceito científico histórico-cultural de quilombismo, continuado por outros heróis da história negra: Luísa Mahin e seu filho Luís Gama, Chico-Rei, os enforcados da Revolta dos Alfaiates, dos levantes dos Malês, da Balaiada, o Dragão do Mar, Karocango e João Cândido, bem como os milhões de quilombolas assassinados em todas as partes do nosso território onde houve o infame cativeiro. Na celebração de encerramento da Semana da Memória Negra deve-se dar todo o destaque aos programas e projetos das entidades e da comunidade, tendo em vista um futuro melhor para os afro-brasileiros. O último

evento da Semana deve, de preferência, acontecer ao ar livre, numa concentração da comunidade negra e das pessoas de qualquer origem interessadas em nossas atividades. Durante todo o decorrer da Semana, deverá ser evitada toda a retórica acadêmica e ideológica incapaz de apresentar conteúdos ou propostas úteis.

Axé, Zumbi!

10



A IDENTIDADE CONTRADITÓRIA DA MULHER NEGRA BRASILEIRA: BASES HISTÓRICAS[a]

Vânia Maria da Silva Bonfim

Neste ensaio, proponho tecer reflexões sobre o lugar da mulher negra brasileira e sua identidade social, partindo da compreensão de que sua trajetória transcende o marco da escravização racial do século XV. Assim, reporto seu lugar ao curso histórico milenar raras vezes explicitado na discussão sobre a opressão das mulheres nas sociedades periféricas multirraciais. Destaco a pertinência da articulação entre as categorias sociais raça e gênero na análise das desigualdades sociais, assumindo a implicação do racismo e do sexismo como formas de "consciências históricas". Intimamente interligadas no curso da história, essas consciências históricas vêm produzindo múltiplas espécies de exclusões, hegemonias, subalternizações e resistências. Sugiro que a condição de escravizada ou subalternizada a que a mulher negra esteve submetida nos últimos séculos da história brasileira, num contexto social misógino e de estigmatização racial, sobrepõe-se à memória histórica da mulher como protagonista nas sociedades africanas tradicionais. A vivência dessas duas condições forja o conflituoso dilema do contínuo refazer da identidade da mulher negra brasileira.

Não concebo os fenômenos do racismo e do sexismo como produtos de uma construção ideológica. Ao contrário, compreendo-os como "formas de consciência historicamente estruturadas" de acordo com a definição de Carlos Moore (2007, p. 280-1)[1]:

> Tanto o sexismo quanto o racismo compartilham a singularidade de serem dinâmicas determinadas e construídas *historicamente*, e não ideologicamente. Por isso, a gênese destes dois fenômenos não parte de elaborações intelectuais conscientes, mas de conflitos longínquos cujas origens se perdem no fundo do tempo, persistindo na consciência contemporânea sob forma fantasmática, simbológica e atemporal. A dinâmica própria ao racismo se desenvolve dentro do universo de atitudes, valores, temores e, inclusive, ódios – mesmo quando inconfessos –, infiltrando-se em cada poro do corpo social, político, econômico e cultural. Ambos os fenômenos surgiram historicamente de uma só vez, a partir de situações e condições *sui generis* e irreproduzíveis, mas que se replicaram ao longo dos tempos.

Raça e gênero: a inseparável interconexão

Raça e gênero são as duas categorias de acordo com as quais as condições de existência das mulheres negras têm sido estudadas. Apesar das variadas possibilidades de enfoque de ambas, Elisa Larkin Nascimento (2003, p. 206) atenta que “o que sempre sobressai é a absoluta interligação entre uma coisa e outra”. É irrefutável a validade da afirmação da autora, pois, assim como na realidade material, como a do corpo, elas são inextrincáveis – não se pode ser homem ou branco, mulher ou negra, homem ou negro, mulher ou branca, pois esses atributos físicos são ostensivamente anunciados e, de forma conjunta, interpretados socialmente –, também na história elas vêm se exercitando de forma inseparável. A relação entre gênero e raça, portanto, é de inevitável indissociabilidade, não só em termos concretos, como em termos histórico-culturais. Elisa Larkin Nascimento (2003, p. 206) enfatiza esse aspecto fundamental da relação entre tais categorias para a compreensão da opressão sobre a mulher negra brasileira:

> A questão de gênero e a questão racial são intimamente ligadas em toda a história brasileira. A questão racial gira em torno da questão de gênero, da mesma forma que a questão de gênero gira em torno da questão racial. Ou seja, os dois são pivôs um do outro. Entre eles há uma espécie de eixo, a meu ver, indissolúvel.

E ressalta que

> [a] condição de mulher negra, a condição de homem negro, a condição de mulher branca, a condição de homem branco são inextrincavelmente ligadas pelo gênero e pela raça; o gênero é constituído pela

> raça e a raça é constituída pelo gênero. Não se pode separar as duas coisas.

As afirmações da autora conduzem a interessantes reflexões e inferências, como a ênfase em compreender a inter-relação entre os grupos de negros e de mulheres não unicamente pela incidência da discriminação, mas também, e especialmente, por uma mais ampla e mais profunda relação de inextrincabilidade: pela historicidade e pela cultura. Podemos indagar, então, em que momento se vislumbra a coincidência entre as indissociáveis categorias de raça e gênero e a lógica do sexismo e do racismo.

No Brasil, o período colonial de escravização dos africanos tem sido, comumente, o marco histórico utilizado para se explorar e compreender a situação de subalternização, estereotipação, discriminação e exclusão que as mulheres negras vêm vivenciando na sociedade brasileira. É incontestável sua importância para entender as reelaborações das relações raciais e de gênero, assim como as das hegemonias e hierarquias. Todavia, tal marco é, na verdade, um terreno movediço para a interpretação da origem histórica da subalternização dos africanos e das populações indígenas e seus descendentes no Brasil. Afinal, partir-se-ia de um marco em que os lugares subalternos e hegemônicos já estavam, em essência, bem definidos, chegando ao território colonizado de modo bastante estruturado. Ademais, nesse marco já estava vigente um modelo de sociedade e de sistema econômico com um alto grau de hierarquia, baseado na transformação histórica do negro e da mulher negra em um *outro total*, em oposição ao "referente" masculino e de fenótipo branco. Trata-se, em última análise, da continuidade de uma bem estruturada organização social arquitetada eminentemente sobre a exploração e a obliteração do *outro fenotípico* (Moore, 2007).

A falta de profundidade histórica nas produções teóricas sobre o tema que nos concerne tem sido um entrave para destrinchar as relações de subalternidade que estruturam a sociedade. O mesmo acontece com a parte significativa do escrutínio teórico feito sobre o tema do racismo e do sexismo. Ao que a história indica, há um entrave tautológico na tentativa de compreender a subalternização da mulher negra brasileira com base no período histórico da escravização

moderna dos africanos. Elisa Larkin Nascimento (2007, p. 206) explicita o ciclo vicioso ao advertir que, “quando se reduz – como no Brasil é o hábito reduzir – a visão histórica a esses quinhentos anos, reduz-se a ideia da condição humana ao período em que os africanos foram escravizados no sistema do mercantilismo capitalista europeu” (Nascimento, E., 2007, p. 206). Essa fixação da imagem do negro e da negra como escravizados perpetua uma subalternização que distorce as verdadeiras vias para compreender a história dos “africanos em diáspora” e de suas inter-relações históricas em outras sociedades. Por isso, a autora alerta que, “enquanto nós focalizamos esse momento histórico, estamos sempre vendo a mulher negra na sua condição, maiormente, escravizada e sempre voltando a essa imagem” (Nascimento, E., 2008c, p. 206).

Mulher negra na história: protagonismo e subalternização

A opressão da mulher negra em sociedades periféricas multirraciais precisa ser revisitada segundo uma visão histórica mais profunda. Com isso, a própria compreensão da experiência feminina – destacadamente a das negras – necessita inicialmente que as relações de gênero sejam interpretadas como um fenômeno de profundidade histórica. Para isso:

1. Deve-se ir, inicialmente, além do marco da escravização da mulher negra no Brasil – marco geralmente dissociado das elaborações históricas anteriores ao século XV –, sem deixar de dispensar atenção à importância desse processo como momento fundamental de *reelaboração* da imputação de subalternidade para esse grupo de mulheres num novo contexto territorial, social, político e histórico.

2. É fundamental que a interpretação do sexismo como fenômeno histórico não obscureça sua *intrínseca articulação* em outro fenômeno também de profundidade histórica e de caráter estruturante nas sociedades, o *racismo*.

Sem assumir essas duas assertivas será difícil obter uma profunda compreensão do fenômeno do sexismo e até mesmo das implicações opressivas do racismo para homens e mulheres negros nas atuais sociedades, sobretudo naquelas colonizadas por europeus, como é o caso do Brasil.

Afinal, o que pode explicar o fato de que, em cinco séculos de história, a sociedade brasileira *construa*, continuamente, mecanismos sociais e cognitivos de percepção e reconhecimento baseados na subalternidade dos negros e das mulheres? Em primeiro lugar, há que se descartar a ideia de que a história dos negros e negras se resume a períodos de subalternização por outros grupos culturais e raciais. Com efeito, em cerca de 8000 a.C. – a partir do início da revolução agrária do Neolítico –, as populações africanas se organizaram em complexas sociedades, nas quais a primazia na ordem social correspondia à mulher. Essa primazia, que em muitos casos se mantém intacta até hoje na África, apesar das grandes mudanças ocorridas ao longo da história (colonização, tráfico negreiro atlântico, e assim por diante), constitui-se como uma característica marcante das civilizações africanas.

Até o advento do islã e do cristianismo na África, a maioria das sociedades africanas era *matricêntrica*, a saber, matrilineares e matrifocais, embora num contexto de hegemonia masculina no campo militar e político. Essa força do universo feminino é um indício de quanto a posição social da mulher era elevada. Mas até no político, como sublinha Diop (1987b, p. 48-59; 1989, p. 27-34, 103-14), a ubiquidade da figura da rainha-mãe implicou, desde o período egípcio-faraônico até o inicio da colonização na metade do século XIX, uma partilha efetiva do poder político. Com efeito, o monarca só poderia ser designado por linhagem uterina, nunca por sua paternidade. Além do extraordinário papel desempenhado pelas esposas do faraó, verdadeiras cogestoras do poder, existiam dinastias inteiras femininas, as candaces, na civilização núbio-cuxita de onde nasceram, na antiguidade, os impérios de Kerma e Méroe (Shinnie, 1974, p. 19, 20, 49; Silva, 1992, p. 117-8, 120).

O historiador Alberto da Costa e Silva, africanista brasileiro, destaca a extraordinária posição social da mulher nas sociedades africanas tradicionais pré-islâmicas e pré-cristãs. As mulheres, ele afirma, eram respeitadas e até reverenciadas. O autor enfatiza que, na antiguidade clássica (ver também Moore, 2005b), a mulher chegou a monopolizar as funções políticas na condição de rainha-mãe soberana. Mesmo perante as perturbações enfrentadas pelos egípcios, como consequência das invasões que suscitaram sua coalizão com a Núbia e a

mudança de residência dos reis para Méroe, a tradição matrilinear dos povos africanos não somente se manteve, como se reforçou.

> E as tradições matrilineares, que nunca se haviam apagado – como o demonstra o prestígio das rainhas-mães ou candaces – tornaram-se mais fortes. Várias mulheres ascenderiam ao poder e se fariam retratar, de ancas largas, gordas, energéticas […] verdadeiros marimachos [sic] a combater à frente dos exércitos, a presidir cultos, a espairecer na caça. (Silva, 1992, p. 117)

No mesmo sentido, P. L. Shinnie (1974, p. 19, 20) destaca a importância política das candaces e seu significado social como rainhas-mães – uma tradição persistente até os primeiros séculos da era cristã:

> Sabemos agora, por estudos das fontes meroenas, que não era um nome, mas um título cujo significado não está absolutamente esclarecido, e talvez equivalente a "rainha-mãe" ou "rainha". Aparece escrito em meroeno em diversos locais, sendo o mais relevante Kawa, onde existe uma inscrição que nos apresenta o nome Amanirenas seguido do título Candace. É possível que fosse a soberana reinante ao tempo da invasão romana. […] [Plínio] narra que Méroe era governado por uma rainha, de novo Candace, nome que afirmava passar sucessivamente de umas rainhas para as outras, aproximando-se deste modo mais da verdade que outros escritores.
>
> A persistência dessa tradição, de que o governante Méroe era uma rainha, é curiosa. Aparece também na única referência a Méroe feita no Novo Testamento, onde narra, nos *Actos dos Apóstolos* (VIII, 26-39), como Felipe batizou "um homem da Etiópia, eunuco e alto funcionário de Candace, rainha dos Etíopes".

Assim, diante da caracterização centrípeta da sua posição social numa extensa história de protagonismo, a degradação brutal da posição da mulher africana na sociedade acontece somente com o tráfico negreiro e a escravização *racial* dos africanos no Oriente Médio (séculos IX a XVI) e nas Américas (séculos XVI a XIX). Foram essas as ocasiões em que, para a mulher africana *escravizada*, operou-se uma mudança total de perspectiva na direção da coisificação: mulher-objeto, mulher-sexo, mulher-labor (Miellassoux, 1997). É nesse período que a subalternização da africana é articulada ao status de *escrava*, em uma ordem social em que ser *mulher* e ser *negro* anunciavam uma suposta inferioridade de gênero e raça. Essas três condições de existência social relegavam a mulher negra a um lugar até então nunca vivenciado, pois marcado pela subalternização completa – não sem resistência de sua parte – como ser generado e racializado.

Essa degradação coincide com o auge, na modernidade, de uma forte fixação da visão raciológica[2], segundo a qual todos os povos de pele negra configurariam uma humanidade inferior[3]. É por essa lógica, cuja cientifização acontece no século XIX, que a mulher africana é percebida como duplamente inferior: como negra e como mulher.

No contexto da África pré-colonial, é preciso sublinhar que, embora de modo geral a mulher tivesse uma posição elevada na sociedade, tal não foi o caso da mulher em condição servil – a mulher escrava. Esta última sofria graves limitações aos direitos que na época eram correntes na sociedade (Klein, 1997, p. 67-92). Com efeito, como aponta o investigador Meillassoux (1997, p. 55), "na maioria das sociedades africanas, as mulheres desempenham um maior número de funções que os homens e trabalham mais horas". Elas estão envolvidas "em praticamente todas as formas de trabalho agrícola (as quais às vezes compartilham com os homens) e em todos os trabalhos domésticos" (Meillassoux, 1997, p. 55). No que se refere particularmente à mulher escrava, sua função de produtora agrícola ou serviçal se desdobrou também em parceria sexual. Foram esses aspectos que motivaram o fato de a escravatura africana ser constituída predominantemente por mulheres, afirma Meillassoux (1997, p. 55):

> Se admitirmos que as economias das sociedades escravagistas se basearam numa divisão sexual do trabalho similar à das sociedades das quais provieram os escravos, […] então deveríamos antecipar uma maior demanda da mulher, em vez de do homem, como escrava.

A situação fica ainda mais complexa quando levamos em conta que, nas sociedades tradicionais da África, de família extensa e policonjugal, as mulheres reinavam sobre seus lares e tinham um extenso campo econômico de atividades próprias, o que implicava a escravização de mulheres servis pelas mulheres das camadas abastadas. A posição da mulher escrava, portanto, agravou-se quando ela passou a ser uma peça fundamental do segmento "escravo-mercadoria" (Moore, 2007, p. 171) para exportação. Com efeito, os estudos demonstram que a maior parte das pessoas africanas "exportadas" para os grandes mercados internacionais de escravos, particularmente do Oriente Médio, eram do sexo feminino (Robertson e Klein, 1997).

A teoria diopiana do choque dos “berços matriciais”

A compreensão cabal das velhas estruturas matricêntricas que caracterizaram a sociedade pré-colonial e pré-islâmica na África requer uma nova base teórica que as obras do cientista e historiador Cheikh Anta Diop fornecem com riqueza de detalhes. Em sua obra *A unidade cultural da África negra: domínios do matriarcado e do patriarcado na antiguidade clássica* (1989[1959, 1963]), Diop expõe as bases científicas de uma reinterpretação audaciosa da história da humanidade no que tange ao desenvolvimento das estruturas familiares e sociais e suas implicações para a organização da coletividade humana. Na maioria das sociedades africanas, afirma Diop (1989, p. 29, 30, 31),

> O sistema de herança está subordinado à descendência. No sistema matriarcal em sua forma mais pura, a criança não herda nada do pai: toda herança provém do tio materno […]. Todos os direitos políticos são transmitidos pela mãe e, exceto nos casos de uma possível usurpação do poder, nenhum príncipe pode ascender ao trono a menos que sua mãe seja princesa. A importância do tio materno reside no fato de que é ele quem se incumbe de assistir sua irmã, sendo seu representante universal e, caso seja necessário, aquele que assume sua defesa. Esse papel de assistência à mulher não incidia inicialmente sobre o marido, considerado um estranho no que diz respeito à família da esposa. Esse conceito é diametralmente oposto ao dos indo-europeus. […] *Nas sociedades do sul, tudo que se refere à mãe é sagrado; sua autoridade é ilimitada*, por assim dizer. Por exemplo, ela tem o direito de escolher um parceiro para os próprios filhos sem consultar previamente a parte interessada. […] Qualquer juramento que invoque o nome da mãe deve ser cumprido cabalmente, sob pena de o jurador ser estigmatizado na sociedade. Na antiguidade, o mais sagrado dos compromissos era aquele pronunciado com a mão erguida acima da cabeça de uma mãe. Ser amaldiçoado pela mãe destruía irremediavelmente o futuro de um filho; tratava-se do maior infortúnio possível e deveria ser evitado a todo custo […]. *Todas as sociedades da África negra estão convencidas de que o destino de uma criança depende unicamente de sua mãe e, em particular, do labor que esta executará no lar matrimonial.*

Segundo Diop, duas linhas opostas de organização social teriam tido fundamental influência na estruturação da humanidade. Uma delas seria dominada pelas estruturas *matricêntricas* e confinada ao hemisfério sul (“berço meridional”); outra, confinada ao hemisfério norte, seria dominada por estruturas *patricêntricas* (“berço setentrional”). Esses seriam os berços fundamentais que teriam originado as sociedades antigas da África, do Oriente Médio e da Europa.

O cientista ressalva o fato de não ter, nesse estudo, adentrado a realidade de regiões asiáticas, como as correspondentes às atuais Índia e China. Contudo, faz uma importante comparação entre duas realidades pujantes no Neolítico: a África e a região mediterrânea da Europa, as quais seguiram se relacionando, de maneira sempre importante, no curso da história da humanidade. A África e a parte mediterrânea da Europa, no Neolítico, viveram a diferenciação fenotípica, as condições de nicho ecológico opostas e a possibilidade de comunicação geográfica capazes de propiciar relações inter-grupais não somente significativas como, ressalta o cientista, fundamentais para a compreensão da estruturação das organizações coletivas da humanidade. A Revolução Neolítica, argumenta Diop, possibilitou a existência de vias divergentes para o desenvolvimento da vida em coletividade, conforme as necessidades de adaptação ao nicho ecológico circundante.

Diop se antecede aos pós-estruturalistas ou pós-modernos europeus no modo de conceber uma crítica aos padrões científicos dominantes. Com essa destacada precocidade, articulou “uma das mais incisivas críticas ao modelo do universalismo patriarcal, antecipando também o movimento em direção à ‘descolonização da antropologia’” (Nascimento, E., 2003, p. 69). Com sua teoria dos “berços matriciais”, o cientista desconstrói a versão que por muito tempo dominou o mundo acadêmico ocidental: a premissa da existência de um patriarcado universal, que teria surgido de um mundo matriarcal “inferior”. De acordo com esse postulado, o desenvolvimento das estruturas familiares e sociais teria se dado num marco evolutivo universal, no qual “os grupos progrediam do estado caótico da ‘horda primitiva’, […] passando por fases também primitivas de matriarcalismo e matrilinearidade e seguindo até atingir o ápice do desenvolvimento social: o patriarcalismo” (Nascimento, E., 2003, p. 69).

Diop demonstra que não houve, em lugar algum, transição de um regime matriarcal para outro patriarcal. Nos casos em que se encontram evidências da existência paralela desses dois sistemas, é o fenômeno da conquista que explica a sobrevivência de um deles, substituindo o outro, e não a postulada transição evolutiva. Trata-se de dois “berços matriciais” separados não só geograficamente como por realidades radicalmente opostas no modo de conceber e organizar a

vida, assim como nos valores e nas relações sociais. Essas diferenças radicais, explicou, constituíram-se como elementos com base nos quais se erigiriam ordens civilizatórias distintivas entre si. Os constrangimentos ligados aos diferentes nichos ecológicos, explicou Diop, teriam levado as populações a forjarem modos diferentes de existência para garantir a sobrevivência da coletividade.

De maneira esquemática, a família matriarcal e a criação de um estado territorial singularizam o "berço meridional", em contraste com a cidade-estado e com o estabelecimento da família patriarcal que caracterizam o "berço setentrional" (Diop, 1989, p. 177). Ora, o "berço meridional", explica Diop, forjou-se *ao redor da mulher*, constituindo uma *matricentralidade*. Assim, afirma o autor (1989, p. 177),

> A emancipação da mulher na vida doméstica é um fato, assim como a xenofilia, o cosmopolitismo e o coletivismo social, tendo como corolário uma tranquilidade que conduz à despreocupação com o futuro, e uma solidariedade material de direito garantida para cada indivíduo.

Essas características fizeram que, nesse berço, a miséria material e moral fossem desconhecidas. "Embora haja pessoas vivendo na pobreza, ninguém se sente só ou angustiado" (Diop, 1989, p. 177). Os valores morais são orientados por um ideal de paz, justiça e bondade e uma postura otimista que fazem que noções de pecado ou culpa sejam desconhecidas nas instituições religiosas, pois são incompatíveis com os ideais e valores dessa estrutura social (Diop, 1989, p. 177).

Radicalmente oposto ao supracitado berço, o "berço setentrional" tem suas estruturas, seus valores e suas práticas centrados no homem, fato que gerou o estabelecimento da *patricentralidade*. A xenofobia é um dado fundamental que caracteriza essas estruturas de organização familiar e social. Afinal, lidar com as ríspidas condições do nicho ecológico do berço do norte (como o frio agressivo), numa situação de nomadismo e acomodações temporárias de pequenos grupos em cavernas, levou as populações desse berço a cultivarem o individualismo e o medo de outros (a xenofobia). Num contexto de conflitos por disputa de territórios e recursos para subsistência, esses valores surgiam como eficazes

estratégias de sobrevivência em condições tão hostis. Ademais, a cidade-estado, característica desse berço, “fora da qual o individuo era considerado um fora-da-lei, gerou um patriotismo interno e também a xenofobia” (Diop, 1989, p. 177).

A centralidade no homem também se constituiu em modo de fazer subsistir o grupo. Ser um caçador – atividade desempenhada comumente por homens – equivalia a ser o mantenedor da sobrevivência do grupamento, situação que conduzia a coletividade a girar em torno dessa atividade e, logo, do ente mais propício, pela força física e agressividade, a desempenhar tal tarefa.

As instituições religiosas, por sua vez, concebiam um sentimento de culpabilidade e de pecado original frutos do “ideal de guerra, de violência, de crime e de conquista, herdados da vida nômade” (Diop, 1989, p. 177-8). Essa vida nômade, sustentou o cientista, conduziu as estruturas dessa organização social a erguerem sistemas metafísicos pessimistas (Diop, 1989). As sociedades europeias e semitas do Oriente Médio, segundo ele, teriam provindo do universo cultural correspondente ao “berço setentrional”.

As populações do “berço setentrional” e as do “berço meridional” enfrentaram condições radicalmente diferentes em torno das quais constituíram as bases possíveis da sobrevivência em grupo. Assim, estratégias de sobrevivência, modos de vida e relações intragrupais, assim como sistemas metafísicos e consciências sociais, constituíram-se, no decurso de milhares de anos, segundo as possibilidades de desenvolvimento do ser e do grupo nas condições de seus nichos ecológicos. A diferenciação ambiental entre os humanos que migraram para o norte do mundo e os que permaneceram na África foi responsável por as populações dos berços meridional e setentrional serem radicalmente diferentes com respeito tanto ao seu fenótipo como às estruturas socioculturais.

Com respeito à pigmentação e à cor da pele, a variação do fator ultravioleta da radiação solar, nas diferentes latitudes, operou no processo de biossíntese da vitamina D, causando nas populações que migraram para zonas de baixa radiação uma pele mais clara (Loomis, 1967). Somente entre 25000 a.C. e 15000 a.C., de acordo com Diop (1989), surgiram populações “arianas” na região atualmente chamada de Europa, onde o cientista localiza o “berço setentrional”.

> Não há dúvida de que a perspectiva cultural desses protobrancos estava condicionada, durante a época glacial, às condições severas do "berço do Norte", até seus movimentos migratórios em direção às áreas do sul, por volta de 1500 a.C. Moldados por seu berço ambiental, esses primitivos brancos nômades desenvolveram, sem dúvida, uma consciência social típica do ambiente hostil ao qual foram confinados por longo período. *Xenofobia* foi uma das características dessa consciência social. *Herança patriarcal*, outra.

A coexistência de estruturas tão opostas teria se dado sob um particular contexto de disputa de território e recursos. E os resultados históricos dessas disputas têm orientado, no tempo, a estruturação das sociedades, perpetuando-se até os dias atuais. Um dos resultados dessa coexistência em disputa, destaca Elisa Larkin Nascimento (2008c, p. 204), foi a subjugação das populações mais escuras pelas mais claras com a imposição do patricentrismo sobre o matricentrismo. O corolário é inevitável: racismo e sexismo são fenômenos históricos, indissociáveis e ubíquos. Eles operam, portanto, na atualidade, sobre mulheres e homens, negros e brancos, como um dado civilizatório perpetrado pela dominação europeia dos outros povos.

As hipóteses de Diop permitem conceber vias diferentes pelas quais teriam se estruturado conjuntos sociais divergentes, uns dominados por valores e estruturas provindos do universo feminino e outros oriundos do mundo masculino com sua característica violência e seus modos individualistas. Para Diop, não somente essas diferentes estruturas existiram num tempo muito remoto como também *coexistiram* e, em alguns casos, fundiram-se, como no Oriente Médio semita. Essa coexistência e a eventual fusão das estruturas matricêntricas e patricêntricas se constituiriam, com o tempo, numa espécie de "zona de confluência" (Diop, 1989, p. 84-100).

O conceito diopiano de *nicho ecológico* é muito mais amplo que o de clima, sendo concebido como conjunção de elementos ambientais. É nas condições do nicho ecológico que as espécies procuram se desenvolver no processo de busca da sobrevivência, por isso o nicho ecológico é capaz de atuar na configuração do modo de vida das espécies.

Até o momento nenhuma teoria foi capaz de refutar os argumentos de Cheikh Anta Diop. Ao contrário, sucessivas descobertas de importantes fatos

históricos vêm corroborando suas teses. Esses fatos confirmam a anterioridade dos povos melanodermes em relação aos leucodermes.[4] Confirmam também a diferenciação fenotípica ocorrida nos melanodermes para originar os leucodermes. Essa diferenciação teve lugar no norte do mundo entre 15000 a.C. e 8000 a.C. Além disso, comprovou-se a permanência de uma organização sociofamiliar matricêntrica no sul da China, proveniente de uma população conhecida como mosos. Essa população se distingue fenotipicamente do resto do país, tendo cútis mais escura. Possivelmente os mosos são remanescentes de uma migração milenar, fruto da dispersão de povos melanodermes pelo mundo (Lavachery e Blavier, 2000). Outro fato que converge para a confirmação das teses de Diop é a continuidade de práticas matricêntricas e da autonomia da mulher na África, relatada por Joseph Ki-Zerbo (2006, p. 103-11), entre outros. E como explicar a matriarcalidade reelaborada hoje por mulheres afro-descendentes dos estratos mais empobrecidos na cidade de Salvador senão como estando intrinsecamente ligada “a uma matriz cultural afro-americana”, como observa a socióloga Maria Gabriela Hita (2005, p. 63-74)? Para essa autora, a matriarcalidade seria uma forma específica e particular de manifestação da matrifocalidade constituída por velhas e poderosas matriarcas. Ela demonstra que as famílias das mulheres negras pesquisadas em Salvador “são um claro exemplo de modelo matriarcal, pois descendência, herança e sucessão estão na linha feminina de parentesco; o casamento ou tipo predominante de união observado foi o matrilocal; e a autoridade sobre os filhos é exercida principalmente pelos parentes da mãe” (Hita, 2005, p. 71).

A perpetuação do racismo e do sexismo nas sociedades colonizadas

O sociólogo Pierre Bourdieu observa a perpetuação do sexismo nas estruturas sociais atuais. Estudando a sociedade de Cabília[5], Bourdieu procurou compreender a aparente universalidade da dominação masculina e sua enraizada aceitabilidade por homens e mulheres, especialmente nos traços mais sutis das

relações sociais e da própria sociedade. Sem titubeios, Bourdieu ratifica a continuidade da ordem sexista advinda das sociedades euro-semitas. Para ele, as sociedades ocidentais são marcadas pelo paradigma do falocentrismo desde a época da sociedade mediterrânea Cabília, em que Bourdieu constatou a existência desse paradigma. Baseado nessa constatação, Bourdieu (2003, p. 14, grifo meu) salienta que as sociedades europeias salvaguardaram,

> acima das conquistas e das conversões e sem dúvidas em reação a elas, *estruturas que […] representam uma forma paradigmática da visão "falonarcísica" e da cosmogonia androcêntrica, comuns a todas as sociedades mediterrâneas e que sobrevivem até hoje*, mas em estado parcial e como se estivessem fragmentadas, em nossas estruturas cognitivas e sociais. […] Toda a área cultural europeia partilha, indiscutivelmente, dessa tradição, como o comprova a comparação de rituais observados na Cabília.

Elisa Larkin Nascimento também compreende que o racismo e o sexismo perduram nas sociedades atuais. Ela esclarece que tais fenômenos vêm se reelaborando desde os antigos conflitos entre as populações do "berço setentrional" e as do "berço meridional" (2008c, p. 205):

> Quando você tem uma população que vive em estado de guerra, uma população nômade, então a mulher passa a ser uma figura que não tem esse mesmo papel fundamental econômico. Então, se tem, ao mesmo tempo, uma imposição de populações do norte que trazem esse sinal patriarcal, essa característica do patriarcalismo, e vão subjugar essas outras populações que são civilizações matrilineares e, ao mesmo tempo, são pessoas de cor, são povos negros. Então eu acho que *a coisa remonta a essa época, e vem, a todo instante, sendo reforçada de diferentes formas* que ainda precisamos estudar muito.

Com base na obra científica de Diop, o etnólogo Carlos Moore demonstra a insuspeitada profundidade histórica do racismo e o complexo desenrolar das relações sociais orientadas pelo imaginário social sobre as diferenças fenotípicas entre humanos. Para Moore (2007, p. 117), a história confirma que muitos conflitos por disputa de recursos na humanidade "têm grandes chances de terem se balizado em dados fenotípicos e culturais que expressavam a diferença entre os grupos que rivalizavam e criaram uma irrevogável demarcação dos grupos antagônicos".

Diop realça que o fenótipo, determinante das aparências físicas contrastantes, desempenhou desde cedo um papel regulador nas relações e nos comportamentos humanos. “Ao longo da história”, diz o autor (1976, p. 367), “é o fenótipo que tem sido o problema; não devemos perder esse fato de vista. O fenótipo corresponde a uma realidade, pois a aparência física é uma realidade”.

O racismo se iniciou na antiguidade, bem antes do mercantilismo europeu do século XVI, e “sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia” (Moore, 2007, p. 22). É o fenótipo, e não os genes, que configura “os fantasmas que nutrem o imaginário social; que serve de linha de demarcação entre os grupos raciais e como ponto de referência em torno do qual se organizam as discriminações raciais” (Moore, 2007, p. 22).

É grande “a possibilidade de que as sociedades meridionais, de natureza sedentária e pacífica, tenham tido conflitos com as sociedades nômades e agressivas do berço setentrional, e que suas diferenças tenham se convertido em dados racializados do odiado inimigo” (Moore, 2007, p. 117). O antagonismo entre essas populações, por conta da disputa por recursos, é um dado cada vez aceito. Como ressalta o etnólogo, “o fenótipo das populações meridionais e setentrionais antigas, como suas culturas, radicalmente diferentes entre si, operou como um demarcador de grupos que se antagonizaram” (Moore, 2007, p. 117).

Como o racismo e o sexismo poderiam orientar estruturalmente os esquemas hierárquicos das sociedades contemporâneas, caracterizados pela exclusão por gênero e por raça em diferentes âmbitos sociais, comprovada por estatísticas? Esses fenômenos existem como formas de *consciência histórica*. O racismo e o sexismo não se enquadram nem como ideologia nem como um preconceito, mas como fenômenos oriundos da própria história, os quais se converteram em duas formas específicas de *consciências historicamente estruturadas* (Moore, 2007, p. 210). Desse modo, Moore reconhece três importantes qualidades intrínsecas aos fenômenos do racismo e do sexismo: 1) eles se enraízam na história; 2) foram elaborados em processos sociais dos quais a humanidade nem guarda lembranças; 3) e estão profundamente arraigados *na cognição humana*. Essas

qualidades os converteram em bases estruturais das instituições sociais e das relações pessoais, sem que sejam percebidos como tais.

Frente a isso, o desfecho colonial das grandes navegações do final do século XV e início do século XVI somente confirma a existência de um *aparato civilizatório* no qual os grupos que seriam subalternizados já estavam historicamente demarcados, visto que parte importante das estruturas fundamentais da sociedade que se estabeleceu no "Novo Mundo" chegara com a dominação europeia. No curso da história, diferentes fatos têm se concatenado e, assim, mantido a continuidade das hierarquias raciais, nas quais as populações negras são percebidas e estigmatizadas como inferiores pelos povos da Europa (Isaac, 2004) e do Oriente Médio (Lewis, 1990).

Com isso, a construção do lugar inferiorizado no qual a mulher negra brasileira (assim como o homem negro) se encontra na estrutura social não pode ser, simplesmente, encerrada no período colonial sustentado pelo escravismo dos africanos. Ao contrário, a colonização da América é um marco histórico de *reelaboração* das relações de dominação já raciologicamente polarizadas. O lugar subalternizado de negras e negros em relação aos colonizadores europeus já figurava no imaginário coletivo destes muito antes de a Península Ibérica se erguer como potência dos mares nos séculos XV e XVI.

Diante dessas realidades, como não chegar à conclusão de que a dupla vilificação que a sociedade atual reserva para a mulher negra está vinculada, inicialmente, ao desfecho trágico que constituiu a derrubada das civilizações africanas por povos invasores provindos do Oriente Médio, primeiro, e da Europa ocidental, depois? Assim, as construções subalternizadoras, de ordem sexista e racista, que recaem sobre a mulher negra brasileira, especialmente aquela cujas feições, tipo de cabelo e pigmentação da pele a aproximam das mulheres negras oriundas do Oeste africano, são fruto de um processo enraizado, desde a antiguidade, nas estruturas sociais dos povos euro-semitas, que culminou com a escravização nas Américas.

A lógica de hierarquização sexual e racial é um dado concreto que tem atravessado os tempos mais recônditos, penetrando nas sociedades pela via da substituição populacional e, mais recentemente, pela da colonização e

escravização. Logo, a continuidade das estruturas falocentradas e da "fenotipofobia"[6], tanto na *cognição dos indivíduos* como nas *instituições sociais*, é um dado fundamental das sociedades modernas. Portanto, o caráter misógino e "fenotipofóbico" das sociedades do "berço setentrional" não se perdeu no caminhar do tempo – o que ratifica o caráter *histórico-cultural* e a qualidade *colonizadora* do sexismo e do racismo.

Esses fenômenos formam parte importante do arquétipo patriarcal e xenofóbico das mentalidades do século XV que se implantaram nas sociedades modernas colonizadas. Portanto, o sujeito colonial encontra-se, e se mantém, sob o exercício das hierarquias das diferenças já amplamente vivenciadas na lógica civilizatória que se hegemonizou nas Américas.

A colonização da América pelos europeus transplantou, a partir do século XVI, essas estruturas cognitivas e sociais, endossando a continuidade de tais fenômenos. As estruturas europeias – por meio da catequese da população autóctone, da repressão das práticas civilizatórias dos africanos trazidos para o território invadido, da aculturação desses últimos aí escravizados, do estatuído das leis na colônia e, mais tarde, da *lógica reprodutora do sistema educacional* – sedimentaram-se na base da sociedade e perpetuaram-se, encravadas na mentalidade da população e nas instituições sociais que se formavam nas sociedades latino-americanas colonizadas, como a brasileira.

O lugar da mulher negra brasileira: imputação da subalternidade

Qual é, em termos absolutos, o lugar da mulher negra no Brasil? A primeira constatação a ser feita é que o lugar da mulher negra não é fundamentalmente diferente daquele que ocupam, de modo geral, as mulheres negras em qualquer outro país do continente americano. Como sabemos, todos os países americanos surgiram, como tais, do mesmo modo sócio-histórico, assim como das mesmas circunstâncias gerais que constituíram a nação:

1. A conquista e o extermínio das populações indígenas-americanas e o repovoamento das terras americanas com uma população servil extraída, à força, do continente africano, a qual viria se agregar, a partir do século XVII, a uma crescente corrente migratória provinda da Europa.

2. A colonização foi, sobretudo, a conquista sobre as mulheres indígenas e negras nas Américas: o controle do corpo delas pelos colonizadores significou o domínio de seu destino e, com isso, o controle de seu futuro e da posição de sua civilização.

Foi nessa realidade global que a mulher negra teve de *se ajustar* e *se reconstruir* numa condição de servidão e subalternização absolutas, como mão de obra escrava e objeto sexual cobiçado. Foi nesse contexto específico que a mulher negra teve de construir sua identidade como mulher e *brasileira negra* de origem africana.

O drama da mulher negra: seu desfazimento e sua reconstrução

A mulher negra que foi forçosamente trazida ao Brasil colonizado confrontou-se com um enorme dilema: a imputação de uma ordem subalterna sobre si e o enraizado arcabouço civilizatório trazido da cultura africana que conflituava radicalmente com o processo corrente de subalternização dos negros.

A ordem de subalternização a que foi destinada a mulher negra nas condições de colonização das Américas somente lhe concedia o lugar de mulher *coisificada*, convertida em objeto de sexo e labor. Helena Bocayuva, em *Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre*, a fim de revelar o uso sexual e a exploração por meio do labor, ressalta o papel subalterno imputado à mulher negra no período colonial (Bocayuva, 2001, p. 91, 95, 96):

> As mulheres negras, por sua vez, seriam, além de pés e mãos dos senhores, também seu ventre gerador. Amantes e escravas, por determinações da raça e da classe seriam também cozinheiras, amas de leite, mucamas, reprodutoras de proles extensas. […] As morenas estariam destinadas ao “amor físico” ou ainda à satisfação da “pegajenta luxúria”, tarefas subalternas, atribuídas a inferiores. […] A mulata, por que exótica e inferior, despertaria nos homens da elite branca o desejo das transgressões sexuais.

Ajustar-se a essa ordem era um real e conflituoso dilema para as escravizadas, haja vista o lugar proeminente que ocupava na tradição civilizatória africana. Afinal, o lugar sagrado, de autonomia econômica, gestão do poder político e centralidade social da mulher negra na África agora deveria sofrer um rápido e violento processo de desfazimento para se encaixar no lugar subalterno de *objeto*, conforme os intentos de homens e mulheres brancos. Esse era o contexto contraditório em que estava inserida a mulher negra para empreender sua reconstrução num momento histórico de violenta reunião de povos e reelaboração de práticas e lugares sociais.

Todo o arcabouço civilizatório trazido pela mulher africana estava enraizado em suas estruturas cognitivas, orientando sua percepção do mundo. Essas mulheres cultivavam um entendimento próprio, e bem diferente, do que eram as relações entre homens e mulheres. Somava-se a esse entendimento a concepção que elas traziam de si mesmas como protagonistas não apenas de sua própria vida, mas também de uma sociedade inteira. As concepções e os valores civilizatórios engendrados inicialmente no "berço meridional" ao redor do ente feminino, como o demonstrou Diop, eram radicalmente diferentes das noções de pecado e subordinação da mulher enfrentadas agora pela mulher negra em condição de escrava.

Sua matriz civilizatória enraizada poderia ser o instrumento pelo qual a própria mulher negra se forjaria na nova sociedade. Porém, reduzida à condição de objeto subsumido aos interesses dos colonizadores, a mulher negra viu ser-lhe negado o direito de exercer suas práticas culturais. Ademais, não havia esteio para uma mulher negra autônoma e central se assentar numa sociedade hierarquizada segundo critérios misóginos e racistas. Ela fez que fosse possível, ao menos, a reelaboração de algumas de suas práticas culturais: religiões de matriz africanas, danças, músicas, modos de vestir e de falar, arranjos familiares matricêntricos, relação não tabuizada com o corpo. Essas reelaborações constituíram-se em brechas estabelecidas na estrutura social, segundo a dinâmica dominação-resistência. Dentro da ordem dominante, essas reelaborações, sob o estatuto do interdito, são constantemente negociadas com representações

negativas, tais como “vulgares”, “inferiores”, “animalescas”, “exóticas” e “eróticas”.

Essa era a realidade que estava posta para as mulheres africanas racialmente escravizadas: apesar de se perceberem como gestoras de vida político-econômica e de civilização, pelo seu lugar na sociedade colonial e escravista era com fardo que exerciam qualquer posição que excedesse a condição de mulher-objeto, mulher-sexo e mulher-labor. Portanto, dentro da estrutura de dominação e opressão que pesava sobre elas, as mulheres negras viram-se fadadas a reconstruírem-se como mulheres nesse curto espaço de negociação.

As ferramentas que elas utilizaram para se reconstruir nesse marco de dominação tiveram como base: 1) o mundo civilizatório que trouxeram consigo, nesse contexto esmagado pelo modelo civilizatório dominante; 2) o mundo civilizatório e estrutural imposto sobre elas, no qual vigorava a subalternização de seu corpo e a assunção das concepções civilizatórias do europeu (xenofobia, falocentrismo, visão judaico-cristã da vida, culto à virgindade feminina). Com isso, a mulher negra brasileira se reconstitui com duas ferramentas contraditórias, com as quais mantém em segredo uma identidade também contraditória e, por isso, sob constante tensão.

A identidade contraditória e o lugar subalterno da mulher negra brasileira

O choque cultural de valores civilizatórios tão distintos, articulado a práticas sociais de exercício da dominação e de imputação da subalternização, proporcionou um “uso” particular do corpo das mulheres negras pelo ente de maior poder nessa estrutura hierárquica, o homem branco. Diante disso, o lugar subalterno das mulheres negras – propiciado pela colonização conjugada ao sistema escravista –, numa estrutura de dominação falocentrada, compreendeu sua exploração para o trabalho forçado. Explorava-se a mulher negra também para satisfazer uma sexualidade reprimida por valores judaico-cristãos (Hernton, 1966; Bocayuva, 2001). Esse contexto, somado a outros fatores, também

favoreceu a constituição no Brasil de um modelo de relações raciais no qual os conflitos racistas e sexistas "se resolvem na esfera das relações interpessoais e, preferencialmente, na esfera sexual" (Moore, 2005a, p. 326). Portanto, o poder que essa mulher poderia exercitar numa relação com a estrutura dominante era intermediado, inicialmente, por seu próprio corpo. Afinal, o mundo dominante somente lhe abria a esfera da exploração sexual. A mulher africana escravizada via-se dentro desse esquema para articular a subalternização imputada, a resistência e a negociação para se constituir.

Como o afirmou a pesquisadora Luiza Bairros (1995, p. 461), "a mulher negra […] experimenta a opressão a partir de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista". Em meio às tentativas de negociação na estrutura de organização colonial, para se reconstituírem como mulheres, as negras viram seu poder social absolutamente reduzido. É esse o lugar no qual a mulher negra brasileira pôde se enunciar, sob dominação, resistência e negociação, nos espaços que lhe foram vagamente abertos e naqueles que, contra as forças de dominação, elas próprias tentaram abrir para si e seu povo. E esse lugar subalternizado de enunciação não coincide com a condição de uma mulher branca nem com a condição de homem negro[7], apesar de haver pontos que se interceptam na mesma estrutura de dominação. Afinal, como afirma Homi Bhabha (1998, p. 109), nas sociedades coloniais existe um verdadeiro "conluio perverso e polimorfo entre racismo e sexismo".

Ser mulher ou homem, negro ou branco, é uma negociação desigual e constante dentro do quadro das hierarquias e das condições sociais que forjam a realidade social brasileira.[8] Essas relações de dominação e subalternização que se gestaram nas sociedades de *plantation* vêm interferindo na experiência de vida das mulheres negras, da visão sobre sua sexualidade e sua relação com o poder até sua posição no mundo do trabalho.[9]

Nos contextos de dominação, tais como o da colonização, um princípio é requerido para que esse processo se realize. Como enfatizou Pierre Bourdieu, a lógica de dominação é exercida "em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado" (2003, p. 8). E esse

princípio é geralmente “uma propriedade distintiva, emblema ou *estigma*, dos quais”, ressalta, “o mais eficiente simbolicamente é essa *propriedade corporal inteiramente arbitrária* e não predicativa que é a *cor da pele”* (Bourdieu, 2003, p. 8). Dominados e dominadores reconhecem os princípios simbólicos da dominação e deles fazem uso, buscando escapar desse esquema ou lográ-lo.

O princípio simbólico dos traços fenotípicos, notadamente a cor da pele, catalisa a eficácia de uma propriedade distintiva, pois *anuncia visualmente* a diferença. É a cor da pele o maior princípio simbólico de dominação racial na sociedade brasileira. Essas marcas simbólicas foram, portanto, transformadas em delimitadores de valores e sobre elas foram construídas representações e estereótipos, sendo tomadas como um *estigma*[10] no corpo. Reconhecido por negros e brancos, esse princípio funciona como um regulador das relações desiguais entre os grupos, entrando sempre em concerto com as hierarquias de gênero. A colonização ibérica introduziu uma forma sofisticada de leitura desse princípio simbólico, que incide sobre a forma de inserção desigual dos indivíduos na sociedade. Construídas nesse esquema de disputa de poder, as marcas corporais africanas tornaram-se o signo estigmatizado como “maléfico”, pertencentes ao “poluído”, ao “evitado”, de modo a desconsiderar o estigmatizado como uma “criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída”(Bourdieu, 2003, p. 12).

A interpretação desse princípio simbólico é levada a termos mais sofisticados, obedecendo, primordialmente, à gradação da pigmentação da cor da pele. Quanto mais próximas do fenótipo das negras da África ocidental, mais estigmatizadas são essas mulheres e mais obstacularizadas em sua relação social. Ser uma mulher negra considerada como preta, ou seja, com a pigmentação da pele mais escura – e, assim, mais próxima das africanas ocidentais –, é, portanto, ter suas capacidades desacreditadas e ser imputada nas lógicas mais inferiorizantes. A forma de esse grupo de mulheres negociar com essa estrutura de dominação sexual-racial exigira delas muito mais empenho, cobrando de sua autoestima e de seu autoconceito.

Esse estigma sobre a pigmentação do corpo negro perverte-se mais por seu intenso “efeito de descrédito”, especialmente pelo fato de o próprio

estigmatizado ser levado a crer nessa criação virtual de si – cria-se uma "ordem pigmentocrática"[11]. Afinal, ele "pode perceber de maneira bastante correta", ressalta Goffman (1988, p. 17), "que, não importa o que os outros admitam, eles na verdade não o aceitam e não estão dispostos a manter com ele um contato em 'bases iguais'", pois a internalização do arquétipo conduz o estigmatizado, inevitavelmente, a "concordar que, na verdade, ele ficou abaixo do que realmente deveria ser. A vergonha se torna uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como um não portador dele" (Goffman, 1988, p. 17).

Ora, aqueles traços fenotípicos que se anunciam mais visivelmente por se aproximarem mais daqueles do africano ocidental estão em condição de serem mais "desacreditados" (Goffman, 1988), pois são mais facilmente associados à inferioridade que aqueles tipos fenotípicos mais próximos do arquétipo branco-europeu. Os "desacreditados" – por exemplo, as mulheres pretas –, portanto, são alvos evidentes de prejulgamentos preconceituosos de seus valores e capacidades, assim como da atribuição arbitrária do lugar de subalternidade, no sentido de buscar confirmar o mito criado sobre o que falsamente significaria o seu fenótipo. Aqueles mais próximos do "modelo fenotípico"[12] podem ser considerados "desacreditáveis", pois, se suas "marcas" não são imediatamente perceptíveis, eles se tornam *passíveis* de sofrer discriminação racial e rejeição fenotípica nas suas relações institucionais e interpessoais, segundo uma probabilidade mais frouxa – diferentemente dos "desacreditados", evidentemente mais susceptíveis a serem *vistos* como diferentes da "norma".

O estigma surge, ressalta Goffman (1988, p. 16), somente onde "há alguma expectativa, de todos os lados, de que aqueles que se encontram numa certa categoria não deveriam apenas apoiar uma norma, mas também cumpri-la". A estigmatização é uma operação de imposição de lugares sociais, tal qual a classificação que, em si, pressupõe a hierarquização. Portanto, a criação de um arquétipo fenotipicamente branco-europeu, coincidindo com a subalternização do fenótipo do africano ocidental, surge em meio aos desdobramentos da dominação racial. A disputa pela dominância conduz o segmento favorecido a

buscar, contínua e incessantemente, fazer cumprir a norma e disseminar a crença no estereótipo racial (Bhabha, 1998, p. 105), por meio de sua repetição ansiosa.

A estereotipação da mulher negra como corpo "naturalmente" erotizado, obscenizado, desumanizado e animalizado foi continuamente repetida, processada por meio das práticas sociais orientadas pelo imaginário do segmento dominante. Isso ocorreu porque, na condição histórica de baluarte da civilização africana, a mulher negra era o ente que deveria ser esmagado e mantido sob constante subalternização, em prol da manutenção da ordem dominante europeia radicalmente oposta à tradição cultural africana, constituída *ao redor da mulher*. Ora, a retirada da centralidade e, logo, do poder somada à coisificação, à estereotipação, à exclusão desse grupo de mulheres garantiria, assim, a supremacia dos modos sociais europeus nas sociedades periféricas multirraciais, como a brasileira.

Por isso, a desenvoltura na relação com o poder e com os homens e a liberdade na relação com seu próprio corpo e sexualidade, herdados de uma civilização que se organizou sem qualquer noção de pecado, como destacou Diop, foram características interpretadas negativamente pelo segmento dominante de origem europeia. Num momento de violências materiais e simbólicas – como a colonização e a escravização –, as diferenças culturais das africanas, sob o olhar do europeu (fenotipofóbico e misógino) converteram a representação da mulher negra na de um ente voltado exclusivamente para a arena sexual, por uma suposta "natureza própria". Nesse contexto, a mulher negra foi objetificada para o trabalho forçado, ao mesmo tempo que também era concebida pelos colonizadores como objeto libertinamente encerrado na esfera sexual.

O modelo racial brasileiro – que tem que ver com relação de poder paternalista e com uma configuração extremamente ramificada de papéis próprios aos negros, a qual obedece a um gradiente extenso de cor gerado pelo padrão de dominação e assimilação racial da mestiçagem[13] – proporciona àquela mulher negra de traços fenotípicos mais próximos dos africanos ocidentais uma experiência singular de opressão, mergulhada em subalternidade e estigmatização. Esse processo do europeu colonizador, de reconhecimento

estereotipado do outro, converteu-se numa concepção dominante sobre as mulheres negras brasileiras.

Existem importantes pontos de tensão na constituição da identidade da mulher negra brasileira. Essa tensão se relaciona com o lugar subalternizado pela raça e pelo sexo, em conflito com a condição ancestral proeminente na família, na economia, na sociedade e na civilização. O conflito de representar mulheres tão antagônicas tem conformado a constituição identitária da mulher negra brasileira ao redor de pontos de tensão, desde sua subalternização no esquema de hierarquização colonial até os dias atuais. Podemos resumi-los da seguinte maneira:

1. Ser o baluarte de uma civilização, constituidora e disseminadora dos valores ancestrais (mantidos, por exemplo, pelas religiões de matriz africana e pela "matriarcalidade" ou por arranjos familiares matricentrados), mas ao mesmo tempo ser o *objeto* mais subalterno da realidade civilizatória brasileira na qual vive e deve se recompor.
2. Ser negra, "o anti-humano", e concomitantemente ser conduzida a aspirar ser "o normal", isto é, ser branca, especialmente no que diz respeito à estética e aos valores ético-morais orientados pela visão judaico-cristã.
3. Querer ser respeitada como mulher, em uma sociedade que a consome como objeto do sexo e a explora nos labores mais inferiorizantes, e simultaneamente, como objeto, ver se abrir como lugar de negociação do poder a arena sexual.

Considerações finais

A reflexão que venho tecendo aqui investiu esforços no sentido de melhor compreender a subalternização das mulheres negras nas sociedades periféricas multirraciais. Inferi que compreender o lugar e o papel da mulher negra nas sociedades contemporâneas implica entender sua enunciação no curso milenar da história da humanidade. Acredito que o lugar onde as mulheres negras se

forjaram e foram forjadas nas sociedades periféricas multirraciais, sendo subalternizadas e protagonizando resistências, remete a dois distintos períodos de seu curso histórico, respectivamente: aquele relativamente recente, de austera subalternização; e aquele período milenar, marcado por um papel de centralidade social. Diante dos fatos históricos expostos, tomou-se como possível a interpretação de que as mulheres africanas tornadas negras brasileiras e subalternizadas por seu *gênero*, por sua *raça* e pela condição subordinada de *escrava* tenham constituído uma identidade contraditória, visto o dilema conflituoso de se refazer numa ordem civilizatória oposta àquela que as originou como seres sociais. Do mesmo modo, o curso histórico milenar dos africanos demonstra que jamais houve antes um período de tamanha subalternização das mulheres negras. A colonização das Américas, portanto, abriu um período em que a escravização racial se conjugou com um modelo misógino e "fenotipofóbico" de sociedade, encerrando essas mulheres na crescente deteriorização de sua posição proeminente anterior e conduzindo-as à austera subalternização colonial.

Esse contexto específico das mulheres negras ratifica o pressuposto de que gênero e raça devem ser articulados, possibilitando o perspectivismo e, assim, o entendimento das particularidades da imputação e vivência da subalternização como mulher e como negra. Ademais, a opressão estrutural que submete as mulheres negras deve ser compreendida como uma articulação histórica entre sexismo e racismo.

A noção da identidade contraditória favorece o esclarecimento de que há diversificados posicionamentos, aos quais a mulher negra está compelida, de um modo ou de outro, pela conjuntura de dominação racial em que está inserta. Esses posicionamentos, conforme os condicionantes objetivos e subjetivos, passam indubitavelmente pelas diversas formas de contribuir com a subalternização e reconhecê-la, assim como pela polimorfia das práticas de resistência à dominação, que sempre se dão numa zona de negociação possível ou duramente possibilitada. A subalternização e a contradição identitária se implicarão em todos os âmbitos da vida, seja como mulher mergulhada nas

relações que a oprimem, seja como mulher que emerge dessas relações e tenta reestabelecer o lugar social digno da pessoa humana ou a sua cultura.

Esse processo de subalternização das mulheres negras – esteio milenar da civilização africana –, nas sociedades periféricas multirraciais, corresponde à dominação dos negros como um todo. No nível das relações humanas, seu resultado foi a desumanização do ser humano de modo geral. Ora, o racismo e o sexismo, como "consciências históricas", desumanizam todos os integrantes de sociedades excludentes, pois estas são orientadas por critérios de inferiorização e de supervalorização de supostas humanidades desiguais. Equivale a dizer que a dinâmica de imputação de inferioridade e de superioridade, nos contextos de dominação, conduz ao *escamoteamento contínuo* da condição humana.

Com um ente mantenedor da paz social, difusor da solidariedade, da cooperação e da xenofilia nas relações humanas, como o foram as matriarcas africanas, emaranhado na rede de estigmatizações raciais e de gênero, dificulta-se a possibilidade de disseminação, nas sociedades multirraciais, dos valores positivos das culturas africanas. Afinal, a reelaboração das práticas culturais que guardam tais valores, constituídos ancestralmente ao redor da mulher africana, sofrem constantemente um processo de estigmatização e obliteração que busca inviabilizar sua existência.

Os estigmas sociais sobre as matriarcas das religiões de matriz africana e das famílias matricêntricas, que as demonizam e as obscenizam, são obstáculos para a prática do respeito à negra e para o restabelecimento de sua humanidade. Além disso, afastam a possibilidade de sublevar novas condições para estabelecer a paz social, oposta à mera representação das negras como mulher-objeto, mulher-sexo ou mulher-labor. Respeitar a mulher negra no plano individual, como um ser humano protagonista, e no plano coletivo, como o esteio social das coletividades humanas, contribuiria para reestabelecer a paz social, especialmente em países de maioria afro-descendente como o Brasil. Certamente, isso implica, de início, o combate diligente à perpetração do racismo e do sexismo como fenômenos orientadores das estruturas objetivas e subjetivas da sociedade.

Na medida em que se combatem as exclusões, construir uma via alternativa ao racismo e ao sexismo como fenômenos estruturantes da sociedade seria um projeto político-existencial de longo prazo para as sociedades multirraciais que visam a humanizar-se. Seria necessário instituir, ainda, processos educativos fundados no repúdio a quaisquer relações que não privilegiem o reestabelecimento da humanidade dos diferentes grupos sociais. Tentar constituir relações équas, com base naquela sobre quem incide a opressão subalternizante por gênero e por raça, surge como passo necessário rumo à real civilização das relações humanas, que a história ainda aguarda.

NOTAS

a Este ensaio nasceu da dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, da Universidade do Estado da Bahia (Uneb), e financiada pela Capes. Agradeço, especialmente, ao prof. dr. Carlos Moore pelas ricas contribuições a este trabalho, por meio de valiosas discussões e reflexões teóricas, mediante as quais pude conceber meu foco de estudos de forma muito mais profunda.

1 | O texto também está disponível sob o título *O racismo através da história: da antiguidade clássica à modernidade* em <http://www.abruc.org.br/sites/500/516/00000672.pdf>, p. 210 (acesso em out. 2008).

2 | Lógica orientada pela crença na existência de raças humanas definidas por diferenças biológicas e que estariam "natural" e automaticamente hierarquizadas.

3 | Veja a bula *Romanus Pontifex Regni Celesti Claviger*, de 1454, do papa Nicolau V, que reconhece a posse e a "escravidão perpétua" dos povos africanos "descobertos" por Portugal, o que constituiu um reflexo da concepção de inferioridade dos não cristãos, portanto infiéis, e das novas terras (Schumaher e Brazil, 2007).

4 | O termo "melanodermes" significa pessoas cujo organismo apresenta melanina, o pigmento humano da pele negra. Os "leucodermes" são pessoas de pele branca.

5 | Cabília é uma sociedade mediterrânea que guarda traços claros de sua organização segundo princípios androcêntricos, dos quais toda a área europeia compartilha. O autor escolhe a sociedade dos berberes da Cabília para sua etnografia socioanalítica também por esta conformar estruturas objetivas e formas cognitivas de uma sociedade histórica especifica, "ao mesmo tempo exótica e íntima, estranha e familiar". Com ela, Bordieu (2003, p. 13) pôde fazer uma "socioanálise do inconsciente androcêntrico capaz de operar a objetivação das categorias deste inconsciente".

6 | Carlos Moore Wedderburn (2007) entende como fenotipofobia a mobilização de um grupo racial que se autorreconhece como tal, baseado em critérios fenotípicos, contra outro grupo racial igualmente definido segundo seu fenótipo.

7 | Nas hierarquias de gênero o homem negro encontra-se numa posição de opressão muito diferenciada da posição de dominância desfrutada pelos homens brancos. Nessas hierarquias, o gênero masculino do homem negro é articulado aos valores inferiores imputados ao seu fenótipo pela conjuntura da dominação racial. Ele, então, é visto nessa classificação de gênero como a "fêmea entre os homens", ou seja, o mais subalterno e impotente socialmente, aquele considerado inferior aos demais homens, especialmente ao branco. O próprio uso do corpo negro masculino nas sociedades de *plantation* das colônias americanas era feito de forma a pacificá-lo, torná-lo passivo diante da fixação de uma representação de brutalidade e deformação humana, ao mesmo tempo que foi utilizado sexualmente não somente como reprodutor, mas também prostituído e sodomizado (Carneiro, 2004; Hernton, 1966; Mariza Côrreia. A Mulata não é a tal. Revista da Anpocs).

8 | Stuart Hall (2006, p. 21) discute o papel da representação social para determinar o posicionamento da identidade cultural na pós-modernidade. Hall afirma que "a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida".

9 | O corpo das mulheres negras é investido de voluptuosidade ora desejada como consumo, ora tratada como repulsiva; elas são vistas como trabalhadoras de serviços manuais, notadamente o doméstico, como na cozinha da "casa grande". Com isso, vemos operar sobre esse grupo de mulheres duas ordens de hierarquização e lógica discriminatória e, assim, configurar-se uma condição de existência bastante específica, isto é, subalterna nas hierarquias raciais e de gênero. A combinação dessas categorias tanto produz variados tipos de opressões como configura mulheres que se posicionam diante dessas condições sociais das mais variadas formas: assimilando tais normas, anexando-as às suas condições de vida, rejeitando-as, resistindo ou mesmo subvertendo-as. Mas o que se há de convir é quanto à perversidade desse esquema de hierarquização.

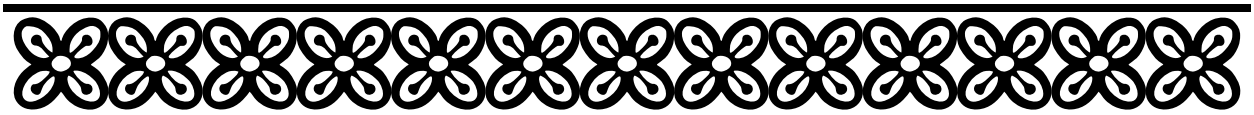
10 | A respeito do que nos informam os estudos de Erving Goffman (1988), o estigma, na condição de marca socialmente reconhecida como indicador discriminatório da moral e dos valores de um indivíduo, surgiu na Grécia Antiga. Portanto, já há muitos séculos o corpo era utilizado para anunciar discriminações das quais a sociedade não queria nem pretendia olvidar. Os sinais corporais eram feitos no indivíduo a corte ou fogo para "evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava"; tais sinais feitos no *corpo* "avisavam que o portador era um escravo, um criminoso ou um traidor – uma pessoa marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada; especialmente em lugares públicos" (Goffman, 1988, p. 11).

11 | Expressão utilizada pelo etnólogo Carlos Moore Wedderburn (2007) para designar uma estrutura de discriminação sistemática e automática baseada na cor da pele como fator estruturante das hierarquias existentes na sociedade. Um sistema pigmentocrático conduz à fenotipofobia e vice-versa.

12 | No contingente populacional miscigenado, existem aqueles que, fenotipicamente, não são tão próximos do africano autóctone ocidental quanto os de pele mais escura e feições mais similares a esse africano. São classificados por uma infinidade de termos, dentre eles destacamos "pardos", "mulatos" e "morenos". De certa forma, os de pele mais clara estariam, entre os negros, fenotipicamente mais próximos do "modelo fenotípico" no contexto de colonização europeia, que é o fenótipo do "branco", isto é, do europeu.

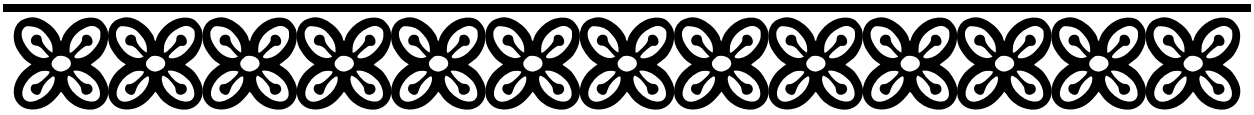
13 | Diferentemente do modelo de relações raciais da Roma Antiga, que assumiam a concepção de que a mistura racial era uma forma de corrupção que resulta em seres humanos inferiores (Isaac, 2004, p. 504), o modelo racial brasileiro guarda particulares semelhanças com o modelo implantado na península ibérica nos séculos VIII a XIV, no qual a miscigenação era uma forma irreversível de assimilação e, portanto, de dominação racial.

PARTE 4



APLICAÇÕES ESPECÍFICAS

11



MULHERES AFRICANAS NOS ESTADOS UNIDOS

Katherine Bankole

Introdução

Um dos aspectos mais excitantes da disciplina da africalogia nos últimos trinta anos tem sido o foco acadêmico sobre a história da mulher africana nos Estados Unidos. Dentro desse campo, há uma importante análise emergente a respeito do que constitui a feminilidade *Africana*. Muitas intelectuais feministas conduziram o discurso inicial sobre esse tema basicamente na tentativa de explicar seus contornos, desenvolver seus paradigmas instrucionais e determinar a diferença entre os construtos das mulheres negras e os das brancas. Isso inclui, em particular, o exame continuado do significado histórico do "culto da verdadeira feminilidade", discutido a seguir, e sua relação com a vida e a experiência das mulheres africanas. Assim, o propósito deste artigo é explorar aspectos das bases históricas e intelectuais para a compreensão do conceito de feminilidade *Africana* e revisar o legado do empoderamento (ver p. 127, nota 1) entre as mulheres africanas por meio de uma teoria ética afrocêntrica da libertação. Este artigo examinará: 1) os temas proeminentes no exame da feminilidade *Africana*; 2) a "verdadeira feminilidade" e a crítica da solidariedade compartilhada de gênero; 3) a necessária reconstrução do legado das mulheres africanas; 4) os modelos teóricos e as mulheres africanas; 5) a teoria ética afrocêntrica da libertação na avaliação do poder e no desenvolvimento da feminilidade *Africana*.

Temas proeminentes no exame da feminilidade *Africana*

A exploração do que constitui a feminilidade *Africana* compreende cinco grandes temas, altamente inter-relacionados. Primeiro, a história das mulheres africanas[1] apresentou uma análise da vitimização com base em um padrão comparativo de desenvolvimento dentro da disciplina dos Estudos *Africana*, a qual foi importante por abordar a subjugação e negação racistas e patriarcais das mulheres africanas. Segundo, o campo, em grande parte por meio da crítica feminista, buscou demonstrar as preocupações e similaridades mútuas entre as mulheres brancas e de ascendência africana com base numa solidariedade compartilhada de gênero que enfatizava a opressão sexista de todas as mulheres. Terceiro, a história das mulheres africanas se beneficiou das interpretações afrocêntricas da vida das mulheres negras, desafiando vigorosamente as noções estabelecidas sobre a feminilidade *Africana*, incluindo os bem preservados estereótipos raciais da mulher negra como "mãe preta", "jezebel", "matriarca" e "supermulher" (White, 1985, p. 28-61). Quarto, o futuro da história da mulher africana está ligado ao desenvolvimento de paradigmas teóricos interdisciplinares, do qual depende. Além disso, as intelectuais mulheristas [*womanist*] afrocêntricas propõem a reflexão sobre questões necessárias para a história das mulheres africanas e sobre o conceito de feminilidade.

Finalmente, intelectuais africanas de diferentes disciplinas têm contribuído para a discussão da feminilidade *Africana* e o desenvolvimento da história das mulheres africanas nos Estados Unidos. Angela Davis (1981) colocou em questão os limites do conhecimento erudito sobre a história das mulheres negras em seu livro *Mulheres, raça e classe*. Davis expôs um dos principais focos dessa erudição: a discussão da natureza sexual das mulheres negras, particularmente daquelas escravizadas. Tal como outras analistas da história, Davis abordou os desafios envolvidos nas caracterizações imaginárias das mulheres africanas, que prevaleceram no corpo da literatura ocidental por boa parte do século XX. Outros críticos e críticas fizeram eco à urgente necessidade de as mulheres africanas se definirem a si mesmas, para si mesmas e para sua comunidade, a despeito das persistentes determinações da sociedade ocidental. Mas o trabalho

de Davis foi dos primeiros a afirmar que a história das mulheres negras representava um padrão de referência para novas ideias sobre a feminilidade nos Estados Unidos.

A “verdadeira feminilidade” e a crítica da solidariedade compartilhada de gênero

As historiadoras africanas não absolveram as feministas brancas das correntes dominantes pelas persistentes interpretações equivocadas da história das mulheres negras, particularmente pela negação e/ou minimização do privilégio de raça e classe. Além disso, elas perceberam a limitada atenção dedicada, no pensamento acadêmico, ao racismo inerente à literatura do século XIX produzida por autoras pré-feministas. Um diálogo significativo no desenvolvimento da história das mulheres africanas é a réplica acadêmica à noção da solidariedade de gênero compartilhada entre mulheres negras e brancas – a prioridade dada às preocupações a respeito de sexismo e igualdade de gênero (inicialmente introduzidos como dominação masculina) de mulheres brancas em detrimento de uma consideração estudada do racismo vivenciado pelas mulheres negras. No entanto, como hooks (1981, p. 119-58) examinou em *E eu, não sou mulher? Mulheres negras e o feminismo*, tem existido um notável compromisso com a desvalorização da feminilidade negra com base na condição racial.

O período entre 1800 e 1920 geralmente assinala o “culto da verdadeira feminilidade”, que tem raízes na cultura europeia e foi descrito no pensamento intelectual norte-americano como uma das muitas manifestações sociais da Revolução Industrial. O culto da verdadeira feminilidade, ou domesticidade, criado nos ensinamentos sociais e religiosos populares e transmitido por meio de jornais, revistas, livros etc., tentou elevar o status dos homens brancos de classe média ampliando sua crescente coleção de bens materiais – sendo a mais importante uma “verdadeira mulher (branca)”. As interpretações estritas do culto da verdadeira feminilidade caracterizavam principalmente as mulheres que não precisavam trabalhar fora. Embora houvesse um papel cada vez mais positivo

para as trabalhadoras brancas no Norte industrializado, as mulheres brancas do Sul eram colocadas vagamente em duas categorias: 1) as “senhoras”, “mulheres verdadeiras”, que não trabalhavam; 2) as que trabalhavam (pobres, imigrantes e também “decaídas”, ou seja, qualquer mulher que não fosse considerada virginal, como as prostitutas). Para as mulheres qualificadas, havia quatro principais componentes comportamentais no culto da verdadeira feminilidade: 1) piedade (religiosidade, devoção); 2) pureza (virgindade, castidade); 3) domesticidade (cuidar do lar, da família e dos filhos); 4) submissão (obediência, passividade) (Welter, 1966, p. 151-74).

Há importantes diferenças entre os desafios coletivos das mulheres negras e brancas. As mulheres brancas eram consideradas culpadas por seu gênero e tinha-se pena delas por serem inferiores aos homens brancos. No entanto, elas podiam cultivar certas qualidades sociais e religiosas capazes de torná-las aceitáveis perante os homens, como fragilidade, castidade, vulnerabilidade e assim por diante. As mulheres negras eram culpadas por serem vítimas e intensamente punidas por sua “falta de gênero”. As mulheres brancas buscaram igualar-se ao homem branco e libertar-se da dominação masculina. As mulheres negras queriam a liberdade para si próprias e para o seu povo. As implicações dessas duas preocupações foram articuladas por Hudson-Weems (1997, p. 84), que afirmou: “quando a feminista tiver concretizado todas as suas demandas, quando ela estiver no topo, a mulher negra continuará negra, pobre e lá embaixo”.

A necessária reconstrução do legado das mulheres africanas

Na história das mulheres africanas, a literatura delineia a opressão histórica que sofreram e suas respostas aos ataques maliciosamente agressivos contra sua mente, seu corpo e seu espírito. Muitos estudiosos têm abordado a violência legalizada e socialmente aceita contra as mulheres africanas escravizadas. Um processo jurídico, o caso Estado *versus* Hoover (1839), revela os maus-tratos e o

assassinato de uma mulher negra chamada Mira, assim como a indiferença da comunidade branca circundante. O destino de Mira foi semelhante ao de uma jovem escravizada de nome Celia, descrito com detalhe no relato de McLaurin (1991) intitulado *Celia, uma escrava*. Cansada de ser estuprada repetidas vezes no confinamento da escravidão, Celia matou seu senhor e afirmou o direito de retribuição para uma jovem negra. Um traço característico do ciclo geral de abuso-estupro-punição aplicado às mulheres africanas revela um padrão de perseguição extrema. Como observou Carby (1987), as mulheres negras não cumpriam os requisitos da verdadeira feminilidade porque sobreviviam ao estupro institucionalizado; a verdadeira heroína, ao contrário, preferiria a morte ao abuso sexual. De modo semelhante, a reação de Pauline Rabbeneck, de Nova Orleans, Louisiana, ao abuso sexual acabou por levá-la à pena de morte. Pauline Rabbeneck foi torturada por sua senhora como retaliação aos anos de abuso sexual nos quais foi concubina de seu senhor, Peter Rabbeneck. Consciente das graves consequências de agredir uma pessoa branca, Pauline, ao ser levada a julgamento em Nova Orleans,

> dá o seu testemunho de forma desafiadora e diz que nada tem a reprovar no seu comportamento, que sua senhora é louca e que foi necessário contê-la. Seu senhor, Rabbeneck, incumbiu-a de controlar a esposa, e assim por diante… O comportamento de Pauline durante o julgamento foi extraordinário. Ela foi descrita como "orgulhosa, mas totalmente passiva" – uma quadrarona alta e bonita de olhos negros penetrantes, olhando diretamente para a frente –, sem prestar atenção à multidão que lhe gritava maldições e ameaças enquanto ela passava, sob guarda, da prisão para o tribunal e vice-versa. Tinha sempre um "olhar amuado, rebelde e vingativo […]. (Saxon, 1988, p. 156, 159)

Pauline demonstrava seus sentimentos de autoestima desafiando uma importante lei do código escravista da Louisiana (o *Code Noir*): o crime de bater numa pessoa branca. O estupro e a execução de Celia, o abuso e assassinato de Mira, a tortura e a pena capital de Pauline Rabbeneck demonstram o padrão histórico de ódio à mulher negra norte-americana e a necessidade de desenvolver e sustentar distorções generalizadas sobre o que constituía a feminilidade *Africana*. Com efeito, em última instância, a capacidade de sobreviver à degradação era a ruína da mulher negra.

Além disso, a fim de reconstruir a história e a humanidade da mulher africana, alguns intelectuais têm abordado os temas da sexualidade e da biologia humana. Segundo Sharpley-Whiting (1999, p. 16-41) em *Vênus negra: selvagens sexualizadas, medos primais e narrativas primitivas*, os estudos sobre Sarah Bartmann (1788-1816?), conhecida como a "Vênus hotentote", constituem importante exemplo de uma tradição nas pesquisas pseudocientíficas sobre sexualidade e anatomia humanas. Bartmann simboliza a exploração grosseira da mulher africana. Seu corpo foi exibido ao público e utilizado para exame médico e zoológico na França. Embora Bartmann fosse incapaz de defender seu corpo, de muitas maneiras as mulheres africanas transcendiam circunstâncias semelhantes porque seu exemplo de feminilidade confrontava e ameaçava o patriarcado branco. De acordo com esse sistema, os homens deviam proteger e vingar a honra das mulheres indefesas. Ao vingarem a própria honra, as mulheres negras invadiam o domínio masculino. Quer sob a forma de confronto direto, quer sob a forma de resistência passiva, as mulheres africanas possuíam um aguçado sentido de valor próprio. A necessidade de reconstruir o legado da mulher negra provém de séculos de desvalorização e da literatura que as definiu como vítimas.

Os modelos teóricos e as mulheres africanas

As pesquisadoras[2] têm dado uma enorme contribuição à história das mulheres africanas, desafiando as noções estabelecidas e revelando o impulso redefinidor e transformador na vida dessas mulheres. Painter (1995, 1997) eleva o nível da discussão sobre o desenvolvimento de paradigmas teóricos na história das mulheres africanas no que se refere à biografia. Em seu trabalho intitulado "Sojourner Truth, vida e memória: escrever a biografia de uma americana exótica", ela trata da questão fundamental de "como lidar com pessoas que estão na história, mas que não deixaram os tipos de fonte para os quais historiadores e biógrafos comumente se voltam". Como observa Painter, novas abordagens da biografia e da história se fazem necessárias. Em seu trabalho, Truth é ao mesmo

tempo excepcional e imperfeita em sua busca de justiça. Embora sujeita a atitudes racistas e sexistas, Truth permanece indômita. Painter também reconhece o desejo de historiadores e intelectuais das correntes dominantes de reduzir a importância da história de mulheres negras instruídas e sedentas por sabedoria. No artigo "O feminismo e os estudos das mulheres negras" (1989, p. 54), bell hooks afirmou que "um objetivo básico dos estudos sobre mulheres negras é a reconstrução das tradições intelectuais dessas mulheres […]. Desde meados do século XX, as vozes intelectuais das mulheres negras têm recebido escasso reconhecimento". Na maior parte, as mulheres afro-americanas, *tanto* analfabetas *quanto* intelectuais, são ignoradas na história norte-americana.

Poucas discussões da história das mulheres africanas deixam de reconhecer a categorização de "duplo prejuízo" da experiência das mulheres negras, tal como aparece no ensaio de Frances Beale (1970). Beale desafiou os emergentes mitos intra-raciais sobre a posição da mulher negra (como uma ameaça) em relação ao homem negro. Ela também estabeleceu as bases da exploração econômica das mulheres negras, além de discutir a colonização dos direitos reprodutivos. Igualmente importante, Beale contestou a entonação e as práticas sexistas do Movimento Negro dos anos 1960 e 1970: "Atribuir às mulheres o papel de dona-de-casa e mãe, enquanto os homens vão para a batalha, é uma doutrina altamente questionável para um revolucionário" (p. 100). A visão de Beale sobre a luta revolucionária incluía papéis fundamentais para homens e mulheres: "As mulheres negras em especial devem começar a levantar questões sobre o tipo de sociedade que querem ver estabelecido. Devemos observar as maneiras pelas quais o capitalismo nos oprime e então partir para criar instituições que venham a eliminar essas influências destrutivas" (p. 99). Desde então, as escritoras africanas contemporâneas continuam a explorar os desafios "multidimensionais" das mulheres africanas (Nelson, J., 1993, 1997). Smith (1977, p. 15) nos pede para "romper o silêncio" a respeito de nossa compreensão do feminismo e dos construtos dos estudos de gênero. Ela conclama as pessoas a "examinarem tudo que sempre pensaram e acreditaram sobre a cultura feminista e perguntarem a si mesmas como seus pensamentos se conectam à realidade dos textos e da vida das mulheres negras". A história das mulheres africanas continuou a ampliar a

discussão referente a paradigmas específicos derivados da experiência coletiva destas. Um importante arcabouço para o exame das reações comportamentais das mulheres negras à exploração e à ideação sexuais se encontra na conceituação de Hine (1989, p. 915) da “cultura da dissimulação”. A racialização da sexualidade obrigou as mulheres afro-americanas a aprenderem a esconder quaisquer exibições públicas de sexualidade, num esforço para afugentar o efeito de gerações de abuso sexual seguido de calúnias contra a reputação das mulheres negras.

O movimento afrocêntrico de pesquisa envolve numerosos acadêmicos e diversas construções do conceito. A obra de Asante (1987, 1990) consiste em construtos teóricos e metodológicos do conceito que forma a base de seu significado e impulso. Ziegler (1995) descreveu o profundo impacto da obra de Asante como contribuição à “educação global”. Por mais de duas décadas, o conceito de afrocentricidade tem levantado importantes questões, estimulado a produção intelectual e o intercâmbio crítico ou, de alguma outra forma, impactado cada disciplina e aspecto co-curricular da educação superior nos Estados Unidos. Em “Afrocentricidade, mulheres e gênero”, Asante (1993, p. 63) adiantava que “a afrocentricidade, como uma perspectiva inovadora na vida intelectual do Ocidente, sustenta que os valores humanos não devem ser meramente neutros com respeito ao sexismo, mas agressivamente antissexistas”. O trabalho dos principais intelectuais afrocêntricos expressa essa assertiva em termos da história das mulheres africanas. A produção acadêmica afrocêntrica não apenas promove a história dessas mulheres, mas também está decididamente centrada em sua experiência como antirracista e antissexista. O discurso afrocêntrico tem desafiado e realçado de forma significativa a história das mulheres africanas (Williams, N., 1995, p. 243-57). Usando as três importantes funções dos africalogistas, segundo Asante (1992, p. 30-1), aplicadas especificamente à pesquisa das mulheres africanas, a história das mulheres negras deveria: 1) fornecer explicações lógicas das experiências das mulheres africanas desde a origem da civilização até o presente; 2) desenvolver uma abordagem holística do papel da África (das mulheres africanas) na cultura

mundial; 3) explicar o comportamento dos africanos (das mulheres africanas) por meio de interpretações e análises derivadas de uma perspectiva afrocêntrica.

O propósito das funções afrológicas é engajar os intelectuais na operacionalização dos variados processos de investigação afrocêntrica. Isso é feito por Vaz (1995) em "A vida e o contexto cultural das mulheres negras", que forneceu uma "(re)visão afrocêntrica e ginocêntrica" para abordar a imagem comportamental das mulheres africanas. Ela alinhou a personagem Prissy [Pudica], do filme …*E o vento levou*, com o paradigma do divino trapaceiro da África ocidental. Vaz virou ao contrário a confortável e preferida imagem de Prissy como a personificação da inferioridade negra. Somando-se a isso, Badejo (1992), em sua análise afrocêntrica do feminismo africano, observou as limitações do construto europeu de feminilidade com respeito às mulheres africanas. Badejo delineou as divisões complementares dos papéis de gênero entre homens e mulheres nas sociedades africanas, mostrando que a razão desse fenômeno era o esforço de criar e manter relações harmoniosas dentro da comunidade. Com referência aos desafios à feminilidade *Africana*, Badejo reiterou que, "na Diáspora, as definições europeias de feminilidade e o período de escravização combinaram-se para negar totalmente a feminilidade *Africana* como uma realidade" (p. 190). A (re)visão afrocêntrica de intelectuais semelhantes contextualiza o legado indígena africano repassado às mulheres negras na diáspora.

Um dos modelos teóricos afrocêntricos mais importantes para o discurso sobre a feminilidade *Africana* é o desenvolvimento e a articulação do Mulherismo [*Womanism*] *Africana* por Hudson-Weems (1993). Sua teoria é decididamente afrocêntrica e claramente distinta do feminismo das mulheres brancas, do feminismo negro, do Mulherismo [*Womanism*] e de algumas interpretações do feminismo africano continental. Hudson-Weems define o Mulherismo *Africana* como "uma ideologia criada e projetada para todas as mulheres de ascendência africana. Baseia-se na cultura africana e, portanto, focaliza necessariamente experiências, lutas, necessidades e desejos singulares das mulheres africanas" (p. 24). O Mulherismo *Africana* é importante porque também tem como foco o desenvolvimento máximo de toda a família,

independentemente de gênero. Usando o paradigma de Hudson-Weems (1993, p. 50) do Mulherismo *Africana*, definir a feminilidade *Africana* não é somente um projeto afrocêntrico significativo, mas algo que se delineia pelo modo como as mulheres negras "criam os próprios critérios de avaliação de suas realidades, tanto no pensamento quanto na ação". Assim, embora a vida das mulheres negras e brancas seja significativamente interligada com respeito ao diálogo sobre a feminilidade histórica, o Mulherismo *Africana* exige uma consciência da feminilidade negra que não depende das definições patriarcais das mulheres brancas pelos homens brancos, tais como o culto da verdadeira feminilidade. No arcabouço do Mulherismo *Africana*, as experiências históricas dos homens brancos, das mulheres brancas e dos homens negros não são suficientes para interpretar a mulher negra em sua totalidade (Cooper, 1988). A experiência histórica das mulheres africanas na diáspora, particularmente a daquelas nascidas nos Estados Unidos, reconhece que ela é "tanto autonomeadora quanto autodefinidora" no passado, no presente e no futuro (Hudson-Weems, 1997, p. 83).

A teoria ética afrocêntrica da libertação na avaliação do poder e no desenvolvimento da feminilidade *Africana*

Há duas considerações na avaliação do empoderamento entre as mulheres negras e na transferência desse conhecimento e dessa compreensão para uma interpretação da natureza fundamental da feminilidade *Africana*. Em primeiro lugar, termos e conceitos culturais ocidentais restritivos têm sido usados para descrever as mulheres africanas. Em segundo lugar, historicamente essas mulheres têm fornecido exemplos específicos de poder que podem ser observados em todo o mundo e atravessando as linhas de raça e gênero. As mulheres africanas se empoderaram fazendo escolhas difíceis que desafiaram sistemas opressivos de diversas maneiras. Da perspectiva de uma agência afrocêntrica, a história da feminilidade *Africana* estabelece que as mulheres negras usaram diversos princípios de poder, os quais constituem uma teoria ética

afrocêntrica da libertação. Esta, juntamente com a feminilidade *Africana*, contém princípios morais orientados para a ação que são compatíveis com os conceitos tradicionais africanos, incluindo o antigo conceito kemético (egípcio) norte-africano do Ma'at (verdade, justiça, honradez, harmonia, equilíbrio e reciprocidade) (Asante, 1992, p. 96-8). Os princípios do Ma'at tinham raízes na experiência africana de mundo, conhecida das mulheres africanas e transmitida por meio da instrução intergeracional. Agora sabemos que as mulheres africanas escravizadas produziram extraordinários exemplos de poder. Também sabemos que esses modelos são transcendentes e têm ampla aplicação por toda a diáspora. Tais princípios de poder relocalizaram e reconectaram as mulheres africanas com sua história e humanidade negadas, reforçando as oportunidades de expansão das possibilidades humanas para outras mulheres. A natureza complexa da vida histórica dessas mulheres nos informa que algumas delas (tanto como indivíduos quanto em grupos) empregaram muitos desses princípios e que as respectivas ações as definiram como mulheres. Os princípios da teoria ética afrocêntrica da libertação incluem: 1) transformar a ideia de fraqueza (ou fragilidade percebida) feminina em força; 2) relacionar-se estrategicamente, travando combate, com a estrutura de poder; 3) agir de maneira assertiva e peremptória em situações críticas; 4) cultivar um senso reforçado de si mesma, orientado e apoiado pela relação da pessoa com a comunidade; 5) concentrar a força da comunidade; 6) recorrer ao humanismo essencial; 7) usar o risco como ferramenta necessária da libertação.

Por toda a história dos Estados Unidos, as mulheres africanas *transformaram a ideia de fraqueza (ou fragilidade percebida) feminina em força*. Quando Ida B. Wells-Barnett (1862-1931) compreendeu plenamente a futilidade de recorrer à justiça diante dos crimes de linchamento, recusou-se a permanecer em silêncio. Em editoriais de jornal, ela se opôs à turba violenta e ajudou a galvanizar toda uma comunidade para planejar e agir rumo à aquisição de uma nova vida de igualdade nas terras do oeste. Transformar a fraqueza (ou fragilidade percebida) feminina em força é quase um rito de passagem necessário para a mulher africana histórica. O aspecto importante desse princípio é verificar como a mulher africana se criou com base em suas experiências, seu conhecimento, sua

perspicácia, suas observações, e assim por diante, construindo-se em meio à opressão racial, de gênero e de classe. A transformação torna-se um catalisador quando as noções interiorizadas de inferioridade e inadequação são consumidas por um senso de propósito e vitalidade. Assim é a vida da rainha-mãe Audley Moore (1898-1997), descrita como "uma incansável lutadora pelos direitos civis, os direitos das mulheres e o nacionalismo pan-africano […], [Moore] envolveu-se em quase todos os grupos, organizações e movimentos políticos importantes pelo melhoramento da vida dos afro-norte-americanos" (Sommerville, 1993, p. 373). Com base nos padrões norte-americanos, as fraquezas de Moore incluíam ter nascido africana e mulher no sul da Louisiana na virada do século, ter perdido a mãe e o pai quando criança e ter sido obrigada a assumir a responsabilidade por tomar conta de sua família. Moore foi uma observadora aguda dos fenômenos sociais, capaz de traduzir o significado e as várias opções disponíveis para a organização e a resolução de problemas em larga escala do ponto de vista dos interesses do nacionalismo negro. Além disso, uma das mulheres africanas mais eloquentes que seguiram Moore na discussão da questão das relações de poder e da identidade das mulheres negras foi Audre Lorde (1934-1992). Escritora e ativista, ela também era uma analista social que estabeleceu diálogos críticos sobre as lésbicas negras. Em texto incluído na coletânea de Mari Evans (1984, p. 261), Lorde afirma:

> Meus críticos sempre quiseram me apresentar sob uma certa luz. As pessoas fazem isso. É mais fácil lidar com um poeta e, certamente, com uma poetisa negra, quando você a categoriza e a reduz de maneira a preencher suas expectativas. Mas sempre senti que não posso ser categorizada. Isso tem sido minha fraqueza e minha força. Fraqueza porque minha independência me custou muito apoio. Mas, veja você, sempre foi minha força porque me deu o poder de ir em frente. Não sei se teria conseguido passar pelas diferentes coisas a que sobrevivi e continuar a produzir se não sentisse que tudo que eu sou é o que me realiza e realiza a visão que tenho do mundo.

O legado de Lorde para a transformação da fraqueza feminina em força inclui um indômito desejo de verdade e justiça. Lorde compreendia que, se a fraqueza da mulher negra de fato existe, é apenas para manifestar sua força. Se a mulher africana atribuir à fraqueza mais substância do que isso, significa que ela

sucumbiu ao medo – que, segundo Lorde, não seria um impedimento suficientemente forte à realização de trabalhos maiores.

Talvez nenhuma mulher africana seja mais mitificada na história norte-americana do que Harriet Ross Tubman (1826-1913). Mesmo sem os adornos sublimes, porém, a verdadeira natureza dos aspectos proeminentes da vida e da obra de Tubman, incluindo o início, em 1846, da Ferrovia Subterrânea[3], sempre terá grande projeção. Ela demonstrou o *princípio de relacionar-se estrategicamente, travando combate, com a estrutura de poder*. Dentro desse princípio estão a dignidade e a justiça da busca e obtenção da liberdade. Tubman, como ícone da Ferrovia Subterrânea, certamente representa o símbolo do planejamento e da organização para produzir os resultados desejados. Os atores-chave na Ferrovia Subterrânea desafiaram a escravocracia utilizando cuidadosas habilidades táticas de construção de redes. Eles perceberam a importância das perdas econômicas dos proprietários de escravos; os efeitos desmoralizantes das repetidas fugas de escravos; o doloroso abandono das visões estereotipadas sobre a capacidade intelectual dos africanos; e a disposição de alguns cidadãos brancos de lutar contra a escravização de africanos. Após o fim da escravidão, há numerosos outros exemplos do princípio de se relacionar estrategicamente, travando combate com a estrutura de poder, que envolve diversos outros aspectos de coordenação. Um exemplo notável das décadas de 1960 e 1970 são os métodos utilizados pelas mulheres africanas no Partido dos Panteras Negras, que incluíam abordar as necessidades imediatas da comunidade negra, como os programas de café-da-manhã para crianças e a organização de protestos comunitários populares. Uma das figuras mais notáveis nesse contexto foi Elaine Brown, que forneceu liderança à organização depois da morte de Huey P. Newton. O ponto de vista das mulheres do partido incluía o dever, frequentemente mencionado, de serem as “mães da revolução”. Mas a profundidade do papel desempenhado pelas mulheres entre os Panteras Negras é muitas vezes esquecida. Seu trabalho incluía a disposição de servir na linha de frente, na militância política direta, no desenvolvimento da organização e na preparação de planos de ação como parte da filosofia de “fazer qualquer coisa para ajudar o meu povo” (Bird, 1970, p. 160).

Mary Church Terrell (1863-1954), ao publicar seu ensaio “O linchamento do ponto de vista do negro” (1996), agiu *de modo assertivo e peremptório em situações críticas*, especialmente nas circunstâncias em que faltou cooperação e o comportamento irracional se exacerbou. Usando esse princípio, Terrell falava abertamente da apatia e despreocupação dos cidadãos com respeito ao linchamento de afro-norte-americanos. Ao fazê-lo, ela sublinhava os falsos pressupostos comumente empregados na tentativa de compreender e avaliar a verdadeira causa dos linchamentos nos Estados Unidos. Segundo Terrell, havia duas causas principais: 1) o ódio racial generalizado; 2) o ódio racial reforçado pela condenação de um povo conquistado e escravizado. Ela discutiu corajosamente a ilegalidade das turbas costumeiras de linchadores (1996, p. 256-7). Terrell e Wells-Barnett avançaram ainda mais em suas análises individuais do linchamento usando o princípio de agir de modo assertivo e peremptório em face de desafios incomuns. Terrel o fez confrontando as sensibilidades das mulheres brancas do Sul e exortando-as a serem responsáveis e intervirem em situações de linchamento. Wells-Barnett reagiu com a ousadia de questionar a castidade e a pureza das mulheres brancas. Embora tanto Wells-Barnett quanto Terrell agissem no objetivo de influenciar as mulheres brancas com base no culto da verdadeira feminilidade, ao mesmo tempo elas ignoravam o lugar atribuído às mulheres, negras e brancas, e se centravam no lugar do poder. Em outro exemplo, Amy Jacques-Garvey reagiu às importantes circunstâncias em torno da liderança da Associação Universal pelo Melhoramento do Negro (Unia) quando Marcus Garvey foi deportado com aquilo que Taylor (2000) chama de “feminismo comunitário”. De acordo com Taylor, as mulheres negras operavam dentro do papel prescrito de “companheira”, assim como também fora dele, como verdadeiras líderes organizacionais (p. 104-26). Em outro exemplo importante, Ella Baker (1903-86) agiu de modo assertivo e peremptório em situação crítica envolvendo a organização do movimento pelos Direitos Civis. Tal como a rainha-mãe Moore, Baker dedicou toda a sua vida a organizações e causas militantes. Ela trabalhou para a Associação Nacional pelo Avanço das Pessoas de Cor (NAACP) e foi diretora-executiva da Conferência Sulista Cristã de Liderança (SCLC). Em 1960, Baker convocou a conferência de fundação do

Comitê de Coordenação Estudantil Não-Violenta (SNCC). Um aspecto importante do estilo de liderança de Baker veio de sua experiência na época da Depressão e incluía um respeito básico pelas pessoas no que se refere ao acesso à igualdade de direitos, à educação e ao exercício dos direitos políticos (Britton, 1968,p. 12). Baker valorizava a energia e a dedicação dos líderes estudantis e forneceu aos grupos de protesto estratégias de ação em seus esforços para desmantelar a segregação. Os resultados progressivos das atividades que envolviam uma atitude assertiva e peremptória na promoção dos direitos civis representaram o sucesso pessoal de mulheres militantes como Baker.

Zora Neale Hurston (1903-1960) exemplificou o princípio de *cultivar um senso reforçado de si mesma, orientado e apoiado pela relação da pessoa com a comunidade*. O fato de ela não "agir como mulher" em certas situações sociais era sinal da pressão sobre as mulheres negras para cumprir um ideal feminino que era ao mesmo tempo falso e inatingível. Na verdade, esse fato significava que ela se recusava e seguir as fórmulas prescritas para as mulheres brancas. Isso se somava à vantagem de ter nascido na cidade negra de Eatonville, na Flórida. Embora Hurston não duvidasse de sua humanidade e possibilidades, ela lutou numa sociedade racista, sexista e classista que exibia complacência para com as suas estrepolias libertárias por considerá-las uma extrema distorção do lugar reservado às mulheres de cor. Seu pai simbolizou a necessidade de moderação em seu esforço de protegê-la daquilo que, na avaliação dela, era a necessidade de se diminuir perante a sociedade branca: "Não cabia aos negros ter muita coragem, vivacidade e 'vigor'". A mãe simbolizou a criatividade em sua tentativa de encorajar Hurston a cultivar o espírito e manter os objetivos mais elevados (Walker, 1979, p. 33). O individualizado senso de si mesma de Hurston permitiu que outros a identificassem como singular. Mas ele não se construiu com o propósito de sacrificar o relacionamento com a comunidade, e se sustentou daquilo que o legado da comunidade africana significava para ela e para seu trabalho como escritora, folclorista e antropóloga.

Embora Arna Bontemps e Langston Hughes apoiassem Hurston como amiga e colega, havia um verdadeiro senso de tensão criativa com respeito ao seu trabalho e reconhecimento e ambos registraram com frequência o respeito por

suas habilidades intelectuais e criativas (Nichols, 1980). Mas essa “tensão criativa” em relação a Hurston e ao reconhecimento dela e de sua obra refletia certa ambivalência dos colegas no mundo literário afro-norte-americano da época. Hughes e Bontemps costumam ser vistos como críticos de Hurston, mas existia um sentido contrário no seu relacionamento, uma dimensão de amizade e solidariedade. Na imagem da relação entre Hurston e Langston Hughes, por exemplo, prevalece o fato da disputa séria entre os dois sobre a coautoria de uma peça dramática intitulada *Osso de mula*, disputa essa que supostamente teria posto fim à sua amizade. Mas pesquisas recentes indicam que tal disputa não foi capaz de destruir nem a amizade nem o respeito mútuo entre os dois (Kaplan, 2002). Outro fato é que Zora Neale Hurston sofria constantes críticas da imprensa negra da época e, de acordo com algumas análises, foi injustamente alijada do cenário cultural por causa de suas ações e atitudes libertárias e feministas. Os mais conservadores intelectuais negros e editores dos destacados órgãos da imprensa negra consideravam que suas ações e atitudes libertárias e feministas alimentavam o estereótipo racista da mulher negra como lasciva e imoral e, por isso, marginalizavam-na. A controvérsia sobre a coautoria de *Osso de mula* é documentada na edição organizada por George Houston Bass e Henry Louis Gates Jr. (Hughes e Hurston, 1991) que inclui ensaios críticos e correspondência da época.

Hurston se via como uma pessoa fora de sua época, supondo que sua “solidão cósmica” fosse uma espécie de graça: “É uma das bênçãos deste mundo que poucas pessoas vejam visões e sonhem sonhos” (Walker, 1979, p. 42). Essas ideias permitiram a Hurston afirmar que se amava, sob todos os aspectos, e que na verdade sua própria existência era motivo de celebração. Isso numa época em que haviam sido estabelecidos os alicerces da autoaversão na comunidade negra, particularmente para as mulheres africanas. O fato de uma mulher africana pós-escravidão afirmar que se amava era o contrário daquilo que a sociedade sentia que ela devia acreditar sobre sua existência.

O *princípio de concentrar a força da comunidade* pode ser visto na vida de Mary McLeod Bethune (1875-1955), dedicada à construção de instituições, especialmente em seu “Testamento final” (Bethune, 1996). Esse documento é ao

mesmo tempo uma herança intelectual de Bethune e um pacto com a comunidade negra. Contém um legado de responsabilidade, como o chamado à "responsabilidade de nossos jovens": estes não deviam esquecer que as "massas de nosso povo ainda são desprivilegiadas, mal-alojadas, empobrecidas e vitimizadas". Bethune vislumbrava um "poderoso potencial" em se concentrar nesse segmento da comunidade negra. Seus sentimentos com respeito à unidade negra também tinham sido vistos anteriormente no ativismo antilinchamento de Wells-Barnett, assim como no trabalho organizacional de Terrell com respeito à formação, em 1896, da Associação Nacional das Mulheres de Cor (NACW). Essa entidade representava metade dos Estados da União, com organizações centradas ou especializadas em atividades do tipo "Subir levando os outros", específicas para as necessidades da comunidade afro-norte-americana: educação, creches, serviços de saúde, e assim por diante. A concentração da força da comunidade também é observada nos vários protestos políticos dos afro-norte-americanos. Na década de 1920, quando a polícia ameaçou proibir uma conferência de Marcus Garvey em Nova Orleans, a rainha-mãe Audley Moore e cerca de 3.500 membros armados da comunidade garantiram que o discurso fosse realizado. Segundo Moore (1973, p. 52), e no espírito de concentrar a força da comunidade, é preciso "estar preparado para perder a vida para poder ganhá-la". Além disso, em 1969, Mary Ann Weathers publicou "Um argumento em favor da libertação das mulheres negras como força revolucionária". Nesse trabalho, Weathers discutia o Movimento de Libertação Feminina e sua relação com as mulheres negras. As ideias de Weathers sobre a mobilização de forças permitiam, quando necessário, expandir as fronteiras da comunidade. Weathers (2000, p. 1-3) reconhecia a contribuição de homens, mulheres e crianças negros numa luta que era mais ampla do que a libertação feminina. Ela prosseguia incluindo a participação de mulheres negras de classe média, das idosas e das brancas pobres. Historicamente, as mulheres africanas têm embutido nesse princípio de poder um senso de urgência e de missão (Busby, 1992). Esse princípio tinha uma dupla missão: desmantelar a opressão racista que flagelava a comunidade africana e estabelecer progressivamente essa comunidade em todas as áreas do empreendimento humano.

Um princípio fundamental para definir a feminilidade *Africana* é o *apelo ao humanismo essencial*, que as mulheres negras lançavam sobretudo quando o recurso à moral, ao direito, à ética e à lógica não dava frutos. Essa estratégia de empoderamento representava o esforço de atrair cidadãos brancos para a causa da justiça social, e na comunidade negra servia para engendrar o espírito da ação direta correta. A história das mulheres africanas está repleta de apelos ao humanismo essencial. Um dos exemplos mais conhecidos é o de Maria W. Stewart (1803-79), cujos tratados incluem o discurso proferido em 1833, no Salão Maçônico Africano de Boston, intitulado "Sobre os direitos e a liberdade dos africanos". Usando sua afiada interpretação da teologia cristã e um forte senso de orgulho africano, Stewart condenou a escravidão e a Sociedade Norte-Americana de Colonização. Ela advertiu a sociedade que

> um deus de infinita pureza não ouvirá as preces daqueles que trazem a religião numa das mãos e o preconceito, o pecado e a contaminação na outra; ele não ouvirá as preces da falsa virtude e da hipocrisia. […] os norte-americanos brancos fizeram um nome, como os nomes dos grandes homens que habitam a terra, quando na verdade nós temos sido seu principal alicerce e apoio […]. A questão dos direitos e da liberdade dos africanos deve inflamar o peito de cada homem de cor livre nestes Estados Unidos e provocar nele um interesse vigoroso, profundo, decidido e intenso. (Busby, 1992, p. 49-52)

Marimba Ani (1994, p. 44-51) observou esse humanismo afro-diaspórico como derivado da visão de mundo africana. Esse apelo ao humanismo continuou a desafiar as origens e a perpetuação do racismo no século XX. Além disso, Badejo reitera o conceito de Steady de que o feminismo africano tem caráter humanista, preocupado com o desenvolvimento ótimo de todos os seres humanos. As mulheres africanas compreenderam a estratégia de afirmar um princípio que fazia parte de sua tradição ética ancestral. Perceberam que um valor de sua luta estava na indefensável posição do adversário em qualquer argumento referente ao humanismo. Ele obriga à aceitação ou negação absoluta da humanidade de uma pessoa, o que dá uma vantagem a quem reconheça claramente a natureza do conflito ou da conciliação. Assim, um dos principais propósitos desse princípio é impor o reconhecimento da humanidade. Finalmente, esse apelo ao humanismo essencial também inclui o modo como as

mulheres negras são representadas nos trabalhos escritos por elas e sobre elas. As mulheres africanas são humanizadas por meio das histórias por elas contadas, que têm como foco todos os aspectos de sua existência.

As mulheres africanas têm tido motivos para demonstrar o princípio do *risco como ferramenta necessária de libertação*. Mas assumir riscos não era para elas um esforço disperso ou acidental. O risco como ferramenta necessária de libertação significava uma atenção ao detalhe e ao momento preciso mais oportuno. Na história das mulheres africanas, o risco também significava uma extraordinária demonstração de coragem em momentos críticos envolvendo a convergência de temas relacionados a raça, gênero e classe. Os exemplos populares na história das mulheres africanas dão lampejos do uso desse princípio. Incluem os amplos referenciais políticos e militares de líderes africanas como a rainha Hatshepsut do antigo Kemet (Egito), as candaces da Etiópia, a rainha Nzinga de Angola, Yaa Asantewa de Gana e a rainha Amina da Nigéria. A classe, a independência irredutível e a habilidade em matéria de estratégia militar caracterizam todas essas mulheres. Os exemplos mais conhecidos na experiência afro-norte-americana incluem o papel catalisador de Harriet Tubman como condutora da Ferrovia Subterrânea, assim como o ativismo de Rosa Parks pelos direitos civis e sua recusa a ceder o lugar num ônibus segregado em 1955. As mulheres afro-norte-americanas refletem uma longa história de desafio à escravidão, à discriminação e à segregação Jim Crow[4], bem como ao neorracismo contemporâneo. De muitas maneiras, assumir o risco era a única alternativa para a mulher africana viver uma vida de autorrealização.

É o caso da ativista dos direitos civis Fannie Lou Hamer (1917-1977). Assim como tantos outros organizadores do movimento popular das décadas de 1960 e 1970, Hamer arriscou a vida para trazer justiça à comunidade afro-norte-americana, especialmente àqueles de seus membros cuja vida tinha sido enredada no sistema de *sharecropping*[5]. No estado de Mississippi, Hamer desenvolveu cooperativas econômicas, tendo inclusive fundado, em 1969, a Cooperativa Agrícola da Liberdade. Hamer dedicou a vida ao esforço de proporcionar comida, terra, moradia, educação e direito de voto à comunidade

negra. Seu trabalho de desenvolvimento político e econômico esteve sob constantes ameaças de retaliação racista violenta – ela foi despejada e presa, alvo de tiros e bombas. Esses atentados contra a sua vida, assim como à vida de outras pessoas de sua comunidade, não a impediram de ajudar a construir organizações políticas como o Partido Democrático da Liberdade do Mississippi (MFDP). Além disso, no contexto tradicional africano, o conceito de risco na teoria ética afrocêntrica da libertação é uma forma de oferenda espiritual. O corpo literário de divinação ioruba *Odu Ifa: os ensinamentos éticos*, com análise de Maulana Karenga (1999), revela que no sistema sagrado de Odu Ifá o princípio do risco é o "autossacrifício", ou seja, "o sacrifício inicial e essencial é fazer o bem" (p. ix). Empregar o princípio do risco é necessário para a comunidade e a autoemancipação. Trata-se de um componente fundamental da teoria ética afrocêntrica da libertação.

Resumo e conclusão

A história das mulheres africanas nos Estados Unidos tem registrado um enorme crescimento e desenvolvimento. Acadêmicas, ativistas e intelectuais promoveram o campo de várias maneiras: produzindo as críticas necessárias ao feminismo; analisando as relações sociais entre mulheres negras e brancas; reconstruindo a história das africanas escravizadas; pesquisando a memória histórica e cultural das mulheres negras; e ampliando o discurso para incluir novos paradigmas teóricos importantes. Um aspecto significativo da história das mulheres africanas é a emergência de avaliações de sua feminilidade. A noção da falta de castidade e virtude entre as mulheres afro-norte-americanas foi resultado da imaginação da sociedade branca, atendendo à sua necessidade de transferir a culpa da exploração sexual das escravas para elas próprias; expressar crenças e frustrações classistas e chauvinistas; e subjugar o espírito da vítima – e por vezes a própria vítima. As mulheres africanas ressuscitaram seu próprio senso do que significava ser mulher na sociedade norte-americana. Sua feminilidade se forjou lutando com experiências profundamente racistas e sexistas. As mulheres

africanas levantaram sua voz quando puderam, definindo liberdades fora dos contextos de raça, gênero e classe. Para isso empregaram a ação direta, a palavra e o silêncio como armas alternativas ou integradas. As mulheres africanas observaram uma teoria ética afrocêntrica da libertação que impulsionou seu senso de dever perante a comunidade e orientou as suas ideias sobre feminilidade e a explicação de suas próprias experiências históricas.

Há uma crescente literatura a respeito da natureza da feminilidade *Africana* com base em sua própria perspectiva histórica e cultural. A história dos afro-norte-americanos especifica elementos da feminilidade, que engloba um aspecto ético. As pesquisas vêm confirmando que as mulheres africanas se definem por sua capacidade de trabalhar duro, na servidão, como meeiras, domésticas, professoras, organizadoras, intelectuais, profissionais liberais, ativistas, e assim por diante. As mulheres africanas também definem a própria existência por meio do forte desejo de promover a justiça social. Da África até as Américas, as mulheres africanas encontraram maneiras de expressar suas posições sobre a questão da justiça social. Isso fazia parte de suas percepções da feminilidade. O imperativo da igualdade foi forjado durante o período da escravidão, quando as mulheres negras morriam em consequência de tentar construir uma existência Ma'ática. Uma das mais elevadas formas de feminilidade *Africana* era – e é – servir a comunidade a fim de atingir a liberdade e melhorar a qualidade de vida da população negra. A história das mulheres negras denota que a verdadeira feminilidade *Africana* não se realiza sem o serviço à comunidade. Além disso, a busca de conhecimento também é um aspecto importante dessa feminilidade, propiciando a aquisição de informações relevantes para a rebelião, a organização e a comunidade. Ademais, agora sabemos que as mulheres africanas escravizadas eram perversamente atacadas, como africanas e como mulheres, porque, em meio à exploração e à difamação, elas possuíam uma "força majestosa".

As mulheres africanas receberam uma herança de feminilidade que, desde o início, nunca foi definida pelos atributos subjetivos de pureza, fragilidade e vulnerabilidade (ou seja, dependência), mas sempre pela autodeterminação orientada para a ação. A escrava, como ícone e símbolo histórico, não é uma

mulher desgraçada e explorada cujo propósito é provocar piedade e vergonha. A africana escravizada é uma fonte de inspiração cuja história orienta o próprio conceito de feminilidade. É o que diz Okur (1996, p. 42), ao descrever as mulheres coloniais escravizadas como “as mães ancestrais da perseverança”. As mães fundadoras da feminilidade *Africana* deixaram um legado permanente para suas filhas. Essa história persistente preenche volumes e está contida na sabedoria atemporal dos provérbios e adágios, assim como na filosofia de nossas avós. Além de nossa sagrada tradição oral, intelectuais e acadêmicos têm demonstrado o imenso poder da história das mulheres africanas (Hine, 1999, p. 80). Ao recordar e manifestar a teoria ética afrocêntrica da libertação, as mulheres negras têm infinitas escolhas. Uma das mais importantes é perceber que seu senso de feminilidade não é definido pelas experiências históricas das mulheres brancas. Outra é serem poderosas mesmo em face de obstáculos aparentemente insuperáveis. A missão dessas mulheres foi caracterizada por Audre Lorde (1984, p. 286), que descreveu sua tarefa de vida como a de uma pessoa determinada a dar voz “a todas essas desafiadoras, incorrigíveis e belas mulheres negras que insistem em ficar de pé e dizer ‘eu sou e você não pode me tirar daqui’”. Depois, como que para se preservar de alguma apreensão arraigada, ela deixa para a mulher africana contemporânea um conselho reverente recolhido de sua história: “Mesmo que tenha medo, ainda assim faça”.

NOTAS

1 | Lembramos que “africanas” aqui se refere às mulheres de ascendência africana em todo o conjunto do continente e sua diáspora, ou seja, as mulheres negras em todo o mundo. [Nota da organizadora.]

2 | Usamos o “feminino universal” porque a maioria das pessoas que pesquisam o tema é composta de mulheres, embora haja também alguns homens. [Nota da organizadora.]

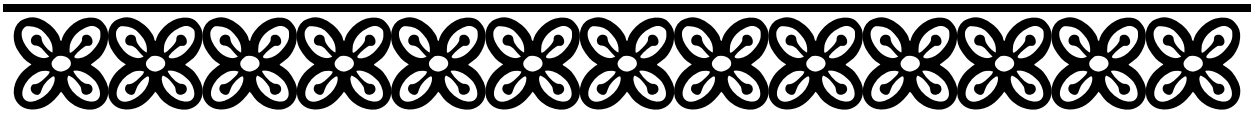
3 | Nos Estados Unidos, a Ferrovia Subterrânea (Underground Railway) era a rede de abrigo e encaminhamento de escravizados rumo ao Norte em busca da liberdade. Escapando do cativeiro, às vezes com o apoio dessa rede, a pessoa seria acolhida numa “estação” secreta – geralmente uma igreja, uma organização comunitária ou a casa de alguém – onde descansaria e se alimentaria, preparando-se para seguir caminho. Em cada “estação”, os anfitriões se comunicariam com outros integrantes da rede,

planejando o local e a hora da próxima parada, e encaminhariam a pessoa, que assim prosseguia a diversas “estações” até chegar ao destino. [Nota da organizadora.]

4 | Jim Crow (João Corvo) é o nome popular do sistema de segregação racial legalizada que designava lugares e serviços públicos separados para negros e brancos. Esse sistema existia no sul dos Estados Unidos após a reconstrução e foi desmantelado como resultado do Movimento dos Direitos Civis das décadas de 1950 e 1960. [Nota da organizadora.]

5 | Prática comum no sul dos Estados Unidos, sobretudo em relação à mão de obra ex-escrava e negra, em que as famílias moram em pequenos terrenos que cultivam, pagando ao dono destes parte da produção agrícola, a título de aluguel. [Nota da organizadora.]

12



SAKHU SHETI: E REAPROPRIANDO UM FOCO PSICOLÓGICO AFROCENTRADO

Wade W. Nobles

Sankofa: se wo were fi na wo sankofa a yenkyi
[Se você esquecer, não é proibido voltar atrás e reconstituir].

Ao examinar o povo africano em toda a diáspora, poder-se-ia dizer que, coletivamente, precisamos “voltar atrás e reconstituir o que esquecemos”. Eu diria ainda que o que nós, coletivamente, esquecemos ou, de modo mais preciso, o que nosso opressor tentou esvaziar de nossa mente foi o significado de ser africano. Também acredito que, embora tenha sido pavoroso o ataque contra o senso de ser dos africanos, ele não conseguiu destruir o africano dentro de nós. Entretanto alterou a percepção ou a crença em nosso senso de africanidade intrínseco; e esse senso alterado de consciência é o problema fundamental dos africanos e afro-americanos e diaspóricos. O campo da psicologia negra está reemergindo atualmente (Nobles, 1986b) e reafirmando uma base afrocentrada em seu cerne (Akbar, 1984; Grills e Rowe, 1996; Kambon, 1992; Myers, 1988). A maior parte da discussão contemporânea nesse campo tem ocorrido, contudo, em reação às limitações da psicologia ocidental (branca) e/ou às consequências psicológicas negativas de ser africano numa realidade antiafricana. Poucas discussões têm articulado com seriedade a natureza fundamental de ser africano (negro), seus significados psicológicos e funções associativos ou a teoria(s) necessária(s) com respeito aos processos psicológicos africanos “normais”.

Essa problemática pode ser melhor apreciada na simples tarefa dos africanos de viverem como tais em ambientes decididamente hostis e antiafricanos. É na

busca de “ser africano ou não ser” (Nobles, 1984, 1998) que a psicologia deveria funcionar como ferramenta fundamental em termos de compreensão e utilidade. No entanto, a psicologia, um instrumento ocidental de compreensão humana e de prática, tem limitações básicas em sua capacidade de orientar a exploração, o esclarecimento e a apreensão da experiência humana das pessoas e dos povos africanos.

Por isso a discussão desenvolvida neste texto terá dois objetivos. O primeiro é identificar a experiência afro-brasileira como um estudo de caso ou exemplo específico do ataque mais amplo, de âmbito mundial, contra a humanidade dos africanos. Em segundo lugar, procuro atestar a necessidade de uma disciplina afrocentrada que nos permita não apenas compreender o significado e a experiência de ser africano, mas também conhecer a utilidade e a realização da fé, da alegria e da beleza em ser, pertencer e tornar-se africano. Defini esse campo de psicologia negra como *Sakhu Sheti*. Ele exige que respeitemos a particularidade das diferentes experiências históricas dos africanos em diferentes épocas e lugares. Desse modo, quando for adequado, tentarei neste ensaio localizar as ideias, os conceitos e as aplicações associados à psicologia negra (ou à *Sakhu*) no quadro da experiência particular da vida afro-brasileira.

A razão de ser da psicologia ocidental como disciplina se resume, em grande medida, a alimentar e sancionar o regime político imperialista e racista que a inventou (CCHR, 2003). A esse respeito, alguns autores consideram os sistemas explanatórios e as abordagens de tratamento da psicologia ocidental como parte da ideologia do sistema político opressivo. Entretanto, eles se apresentam como princípios empiricamente validados de ciência médica e psicológica, sendo utilizados como se fossem práticas psiquiátricas e psicoterapêuticas de valor “objetivo”. A psicologia eurocêntrica e o sistema industrial de saúde mental por ela criado não conseguem fornecer explicações, fundamentos lógicos ou práticas preventivas e curativas para o próprio povo que ela se destina a oprimir.

A psicologia dos africanos deriva de uma singular experiência histórica e é por ela determinada. O imperativo humano natural e instintivo dessa psicologia é adquirir o impulso revolucionário para atingir a libertação física, mental e espiritual. Portanto, o que obviamente se faz necessário é uma psicologia

centrada em nossas essência e integridade africanas, o que exige irmos além de desenvolver uma perspectiva negra, ou mesmo “afrocêntrica”, sobre a psicologia ocidental. Fundamental a essa tarefa é criar e criticar um corpo de ideias, teorias e práticas destinado a favorecer a compreensão, a explicação e, quando necessário, a cura do ser, do vir-a-ser e da pertença africanos em todas as expressões históricas e desdobramentos contemporâneos. Não se trata de um pensamento europeu revisado ou rearranjado; busca raízes profundas no pensamento africano.

A imagem “psicostasia”, dos papiros de Hu-Nefer do antigo vale do rio Nilo, nos dá uma orientação a esse respeito. Hu-Nefer foi o escriba real e guardião do gado no governo do faraó Seti I (cerca de 1370-1333 a.C.). A cena retrata o espírito (Ka) de Hu-Nefer recitando o Per-EM-HRU (*O livro do emergir da escuridão para a luz*, equivocadamente chamado de *Livro dos mortos*), na presença de Tehuti, Maat, Heru, Asar, Ammit, Babai e os filhos de Heru. É uma dramatização da “Consciência”, representando simbolicamente a primeira conceitualização da psicologia como a “Iluminação” e o “Discernimento” do espírito humano. Essa psicologia de inspiração africana percebia os papéis interdependentes do intelecto, da emoção, do espírito, da conduta e do discernimento no funcionamento humano. A “psicostasia” retrata a mais antiga compreensão humana sobre a importância da “Conduta Correta” e a ideia de “Normalidade Humana”.

Para esclarecer o que deveria ser a psicologia negra, ofereci o antigo termo *Sakhu Sheti* (Nobles, 1998). Extraído do Medu Netcher [A escrita de Deus], *sakhu* significa a compreensão, o iluminador, o olho e a alma do ser, aquilo que inspira. E *sheti* quer dizer entrar profundamente num assunto; estudar a fundo; pesquisar nos livros mágicos; penetrar profundamente. Os parâmetros do pensamento, da teoria e da terapia na psicologia negra exigem que se obtenha uma compreensão plena da pessoa africana mediante a pesquisa, o estudo e o domínio do processo de “iluminar” o espírito ou a essência humanos (Nobles, 1986a). Para os africanos, o entendimento humano exige o exame e a explicação do significado, bem como o funcionamento da natureza (essência) do ser humano. Diferente da noção de “essencialismo” encontrada no pensamento

ocidental, a ideia africana de “essência” ou natureza humana ainda está por ser explorada e compreendida em termos africanos. Não podemos aceitar *a priori* o pressuposto de que a noção africana de “essência” ou espírito corresponda ao essencialismo europeu. A África e as coisas africanas devem ser examinadas e apreendidas em terreno africano (ou seja, com significados e aplicações africanos). Agir de outra forma é restringir o conhecimento africano e as suas inspirações ao campo de visão dos instrumentos e das interpretações europeus.

Assim, proponho que qualquer corpo de informações e práticas destinado a compreender os africanos represente e reflita uma explicação e iluminação do espírito, da força e do poder do que significa ser africano, e por elas deve ser orientado. Dada a intenção desta coleção, gostaria de convidar o leitor a me acompanhar numa abordagem preliminar *Sakhu Sheti* da essência, da experiência e das expressões afro-brasileiras. Proponho igualmente um diálogo contínuo em relação à nossa responsabilidade de criar uma compreensão própria e autêntica do significado e da natureza da condição humana para o povo africano.

O *sakhu* do ser africano

Para compreender o *sakhu*, ou iluminação do espírito, afro-brasileiro, deve-se discutir a ideia africana do que significa ser um ser humano ou uma pessoa. Em geral se reconhece que os africanos escravizados por holandeses e portugueses e enviados para o Brasil provinham majoritariamente da África Central (bacongo, malimba, bambo, loanfgo) e do Senegâmbia (banto, ioruba, wolof, bambara, mandinka). Por isso, muitos etnólogos ligam a ancestralidade afro-brasileira à Nigéria e à Angola atuais. Entretanto, o importante da herança religiosa encontrada no Brasil não são as práticas religiosas ou os sincretismos, mas a manutenção de uma conceitualização africana do que significa ser uma pessoa ou um ser humano. Embora essencial para as ideias da religião e para a própria sobrevivência com qualidade de vida, esse aspecto fundamental (o que significa ser humano) muitas vezes se perde nas análises das religiões de base africana no Novo Mundo.

O *Sakhu Sheti* exigiria que se interrogassem a linguagem e a lógica dos povos africanos tradicionais para apreender de forma profunda e nítida o funcionamento dos povos africanos contemporâneos. Nossos ancestrais foram trazidos para o Novo Mundo destituídos de liberdade, ou seja, em grilhões, mas não chegaram destituídos de pensamento ou crenças sobre quem eles eram. Nossos ancestrais vieram com uma lógica e uma linguagem de reflexão sobre o que significava ser humano e sobre quem eles eram, a quem pertenciam e por que existiam. Somente por meio de uma interpretação profunda da linguagem e da lógica de nossa própria ancestralidade seremos nós, os africanos diaspóricos, capazes de verificar os significados e as compreensões que determinadas comunidades transportaram para o *maafa* da escravidão. Marimba Ani (1994) introduz o conceito de *maafa* e o define como grande desastre e infortúnio de morte e destruição além das convenções e da compreensão humanas. Para mim, a característica básica do *maafa* é a negação da humanidade dos africanos, acompanhada do desprezo e do desrespeito, coletivos e contínuos, ao seu direito de existir. O *maafa* autoriza a perpetuação de um processo sistemático de destruição física e espiritual dos africanos, individual e coletivamente.

Por exemplo, a língua e a lógica iorubas indicam que nossos ancestrais desse grupo acreditavam que a pessoa é constituída de um espírito e de um corpo (Opoku, 1978, p. 92). O corpo, ou *ara*, é formado pela divindade *Orisa-nla*. É por meio do *ara* que a pessoa interage com o meio ambiente; é essa a parte da pessoa que se pode tocar e sentir. O *ara* pode sofrer danos e se desintegra após a morte. Entretanto, o componente “essencial” da pessoa é o espírito, a “força espiritual” ou espiritualidade (*emi*). O *emi* dá vida à pessoa. É seu elemento divino e a vincula diretamente a Deus. Depois que a pessoa morre, o *emi* retorna ao *Elemi* (o dono do espírito, Deus) e continua a viver. Como pessoa, o indivíduo também possui uma cabeça interior, ou *ori inu*. Oludamaré (o Ser Supremo) dá essa cabeça diretamente. Ela constitui o “espírito” particular da pessoa. *Ori inu* é o guardião do eu; carrega o nosso destino e influencia a personalidade. Além de *emi* (essência divina) e *ori inu* (essência pessoal), a pessoa tem *okan*. Essa palavra significa coração, mas, como aspecto constituinte da pessoa, representa o elemento imaterial (essência) que é a sede da

inteligência, do pensamento e da ação. Assim, por vezes é chamado de “alma-coração” da pessoa. Acredita-se que a *okan* exista antes mesmo de a pessoa nascer. É a *okan* dos ancestrais que reencarna no recém-nascido. Para ser uma pessoa, os iorubas também acreditam que se deve ter um *ori* e um *eje*. *Ori* governa, controla e orienta a vida da pessoa e de fato a ativa. *Ori* é o portador do destino e ajuda a pessoa a realizar aquilo que veio fazer na Terra. *Ori* é ao mesmo tempo a “essência da pessoa” e seu guardião e protetor. Está intimamente ligado a *emi*. *Eje* é o sangue, expressão física da energia eletroquimicomagnética que constitui a força (essência) que guarnece e anima a vida. Os ioruba também acreditam que o *iye* é um componente da pessoa. O *Iye* é o elemento imaterial às vezes referido como a mente.

A língua e a lógica banto-congo sugerem que nossos ancestrais angolanos acreditavam que a pessoa é uma energia, espírito ou poder. Ser humano, na visão banto-congo, é ser uma “pessoa” que é um sol vivo, possuindo um espírito (essência) cognoscente e cognoscível por meio do qual se tem uma relação duradoura com o universo total, perceptível e ponderável. Para os banto-congo, o nascimento de uma criança é percebido como a ascensão de um “sol vivo” ao mundo superior (Fu-Kiau, 1991, p. 8). A pessoa é ao mesmo tempo o recipiente e o instrumento da energia e dos relacionamentos divinos. É a essência espiritual da pessoa que a torna humana. Como *Ngolo* (energia, espírito ou poder), a pessoa é um fenômeno de “veneração perpétua”.

Tanto o sistema ioruba quanto o bacongo sustentam que ser humano é ser um espírito em contato constante com os poderes “espirituais” que habitam o reino invisível; ser uma “força espiritual” intrincadamente conectada ou incrustada numa estrutura diferenciadora de energia em eterna expansão. Essa energia, cuja totalidade constitui o Ser Supremo, exige que os seres humanos, como espíritos, sejam capazes de conhecer a si mesmos (intra), a outros espíritos humanos (inter) e por fim ao Divino (supra).

O que muitas vezes é visto como uma hierarquia de espíritos e erroneamente representado como “paganismo” são de fato diferentes graus de espírito, força, poder ou energia. Frequentemente se diz que a hierarquia espiritual dos bacongo coloca os *nkuyu* (parentes mortos dos vivos) acima dos vivos, os *simbi*

(ancestrais) acima dos *nkuyu*, os *nkisi* acima dos *simbi* e o *NzambiMpongo* (Ser Supremo) acima de todos. De modo semelhante, pensa-se que a hierarquia espiritual ioruba coloca os eguns (ancestrais) acima do ori (pessoa), os orixás acima dos eguns e Olodumaré (o Ser Supremo) acima de todos. Seria mais preciso dizer que cada um dos chamados níveis da hierarquia representa uma diferente manifestação ou expressão da totalidade do Divino. Assim, cada nível tem grau maior ou menor de poder ou espírito do Supremo. Os humanos poderiam, com efeito, invocar cada nível de força ou poder, "superior" ou "inferior" para ajudar os vivos.

Incluída na noção africana de espiritualidade ou "força espiritual" está a crença de que a complexidade (material e imaterial) de ser uma "pessoa" lhe dá um valor humano intrínseco e que a "pessoa" é, na verdade, um "processo" caracterizado pelas leis divinamente governadas da essência, da aparência, do aperfeiçoamento e da compaixão (Hampate, 1981, p. 166-203).

Descarrilhamento e desafricanização

Muitos reconhecem acertadamente o papel significativo desempenhado pela escravidão na construção do Novo Mundo. O que, porém, é menos entendido é o poder do senso de africanidade que serviu para forjar o cerne cultural dos negros do Novo Mundo durante a escravidão e o período subsequente. A escravidão controlada por árabes e europeus resultou num grande descarrilhamento na trajetória do desenvolvimento africano. As comunidades humanas, da mesma forma que todos os organismos vivos, têm um caminho/processo de crescimento ou desenvolvimento que pode ser mapeado. O caminho do desenvolvimento africano em termos de socialização, vida familiar, educação, formas de conhecer a Deus, padrões de governo, pensamento filosófico profundo, invenções científicas e técnicas foi descarrilhado pela invasão e dominação estrangeira. O efeito desse descarrilhamento ainda está por ser compreendido ou registrado de forma plena e precisa.

A metáfora do descarilhamento é importante porque quando isso ocorre o trem continua em movimento fora dos trilhos; o descarrilhamento cultural do povo africano é difícil de detectar porque a vida e a experiência continuam. A experiência do movimento (ou progresso) humano continua, e as pessoas acham difícil perceber que estão fora de sua trajetória de desenvolvimento. A experiência vivida, ou a experiência dos vivos, não permite perceber que estar no caminho, seguindo sua própria trajetória de desenvolvimento, proporcionaria a eles uma experiência de vida mais significativa.

Os africanos que foram vendidos, raptados e/ou roubados e trazidos tinham de dar sentido ou significado à realidade de novos lugar, condição e povo. Apesar do descarrilhamento, o único "mapa mental" de que dispunham para navegar e dar sentido à nova condição de servidão e barbarismo era o mapa mental de ser africanos. A concepção africana de ser humano o definia como *emi* (espírito), *ori inu* (dono de um destino traçado por Deus), *ngolu* (ser um poder) e *na ezaleli* (ser inextricavelmente misturado com a própria essência). Essa essência ou "força espiritual"[1] tornava alguém humano e proporcionava a cada pessoa uma relação duradoura com o universo total perceptível e ponderável. O mapa mental de ser africano serviu de filtro cultural da resistência à escravidão e ao colonialismo. A concepção do significado da pessoa como recipiente e instrumento da energia e relação divina tornava o africano, creio eu, inadaptado à escravidão, a menos que desafricanizado.

Devemos reconhecer e respeitar, em última instância, a autodefinição do africano como ser humano, assim como os processos históricos e contemporâneos destinados a destruir esse significado ou redefini-lo a fim de dominar e oprimir os africanos. O escravizamento histórico e a exploração contemporânea do povo africano só poderiam ter sucesso se os significados africanos de ser humano fossem apagados e/ou redefinidos. Apenas quando o centro de sua consciência for afastado dos significados africanos de ser humano, ou esses significados forem removidos de sua consciência, africano pode ser permanentemente escravizado – eis um preceito central da afrocentricidade. Esse processo de descentramento ou desafricanização constitui a problemática

psicológica-chave na compreensão da experiência dos africanos em toda a diáspora.

Nos Estados Unidos, geralmente não identificamos o Brasil como um país latino. Sua população quase 50% africana oferece mais um local para se examinar a experiência africana da diáspora, caracterizada pelo processo de embranquecimento (mais precisamente, a eliminação do africano) que se tornou prioridade oficial no Brasil na década de 1850. Desde o século XIX, com o romancista Machado de Assis, até o presente, membros da classe dos mulatos brasileiros têm obtido, diabolicamente, melhores condições e respeito. O processo brasileiro de branqueamento atribuía sistematicamente, e ainda atribui, maior respeito e valor à morenidade como objetivo estimado em sua histórica mistura racial para a ascensão social (Leal, 2001; Vieira, 2001).

As comunidades africanas livres (quilombos) que operaram como Estados independentes afrocentrados por quase dois séculos servem como um reservatório histórico para autenticar as sobrevivências culturais e políticas africanas nas Américas. Há, no afro-Brasil, uma fonte de materiais para documentar o caráter africano das religiões (candomblé e outras), música e dança (samba, bossa nova e assim por diante) e artes marciais (capoeira).

No entanto, a dupla estratégia do governo brasileiro de promover a miscigenação racial com o propósito de "branquear" seus cidadãos ao mesmo tempo que proibia a imigração negra e estimulava a imigração branca criou problemas fundamentais para a formação de uma identidade negra. Essa situação perversa é outra variação da expressão coloquial "branca para casar, negra para trabalhar, mulata para fornicar". Essa estratégia foi bem documentada no livro *Brasil, mistura ou massacre?*, escrito por Abdias Nascimento (1989), um dos mais famosos ativistas negros do Brasil. Tal como no México e em Cuba, a presença dos africanos e suas contribuições à vida brasileira foram fundamentais para o desenvolvimento da nação. No entanto, os fenômenos africanos são estranhamente negados ou alterados pelo ataque psicológico do "embranquecimento". A mesma noção pode ser encontrada no México ("*mejorar la raza*"), em Cuba (*blanqueamiento*) e por toda a diáspora africana. Que significa, de fato, para nós africanos, sermos submetidos à mensagem do

“embranquecimento” ou de “melhorar a raça como condição de sermos humanos”?

Para explorar o *Sakhu Sheti* no contexto da experiência afro-brasileira, precisamos discutir o propósito do “embranquecimento” e a resposta e reação dos afro-brasileiros ao processo de serem “embranquecidos”.

Uma cronologia parcial do Brasil é bastante informativa. A ocupação portuguesa do país começou em 1500 d.C., e cerca de 3.600.000 africanos foram levados para as novas terras. Em 1625, o Brasil testemunhou o estabelecimento dos quilombos e o início da longa resistência africana, hoje simbolizada no exemplo e espírito de Zumbi dos Palmares. Em 1695, setenta anos depois, Zumbi foi capturado e morto, no dia 20 de novembro, construindo e defendendo o quilombo. Durante um século (1595-1695), os quilombos reunidos na República de Palmares sob o lema “Quem vem por amor à liberdade fica” representaram a ideia de resistência e liberdade. Liberdade de ser africano e ser humano.

Em 1792, Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, liderou o primeiro movimento de independência, e a coroa portuguesa o condenou a morrer na forca. Menos de oito anos depois, ocorreu na Bahia a Revolta dos Alfaiates (1798). Em resposta à ameaça representada por Napoleão, a corte portuguesa transferiu-se para o Brasil, de onde governou de 1808 a 1821. Durante esse período e além dele (1807-1835), os africanos constantemente se rebelaram contra a escravidão e travaram contínuas lutas e batalhas de libertação contra os portugueses. Africanos muçulmanos conduziram batalhas importantes na Bahia com uma frequência notável: quase de dois em dois anos durante a presença da corte portuguesa (1810, 1813 e 1816). A filha de Dom Pedro II, Princesa Isabel, aboliu a escravidão (1888) quando ocupava, na ausência do pai, a função de regente. Nesse mesmo período, o “embranquecimento” se tornou prioridade oficial no Brasil (Vieira, 2001; Nascimento, 1989).

Neste ponto, é informativo o provérbio africano que diz “Quando um tolo não consegue escurecer o marfim, ele tenta clarear o ébano”. Por mais de quatrocentos anos, os africanos no Brasil souberam que eram africanos e que os portugueses eram os inimigos da liberdade. Lutaram e morreram continuamente

para libertar seu povo da escravidão. O processo de “embranquecimento” tem funcionado por cerca de 115 anos. Evidentemente, cem anos de “embranquecimento” causaram mais danos psíquicos aos africanos do que quatrocentos anos de escravidão racista e dominação colonial.

O “embranquecimento” é um ataque psicológico ao senso fundamental dos afro-brasileiros do que significa ser uma pessoa humana. Carter G. Woodson (1990) disse uma vez que, se você controlar os pensamentos de um homem, não precisa preocupar-se com suas ações. Já tive ocasião de descrever o poder como a capacidade de definir a realidade e fazer outras pessoas reagirem à sua definição como se fosse delas (Nobles, 1984). A realidade mais importante para se definir é o significado da própria condição de ser humano. O processo de “embranquecimento” foi e continua sendo uma tentativa de redefinir para os africanos no Brasil o que significa ser uma pessoa humana. Ao fazê-lo, afirma que ser africano era ser menos humano e que por meio do processo de “embranquecimento” os africanos poderiam tornar-se humanos. Com efeito, o embranquecimento associa a bondade, o sucesso, a criatividade, o gênio, a beleza e a civilização com a brancura. Em última instância, identifica a condição humana com o fato de ser branco.

Durante minha vida, posso recordar, como criança nos Estados Unidos, pessoas mais velhas ensinando às crianças negras que tínhamos uma espécie de obrigação ou dever de “clarear a raça”. As jovens de pele escura não eram consideradas tão belas ou atraentes quanto as de pele clara. As pessoas mais escuras jamais eram vistas como a “escolha certa” para se formar um par. Epítetos de “negro isso”, “negro aquilo”, frequentemente seguidos de “feio”, eram saudações depreciativas comuns dirigidas a afro-americanos altamente pigmentados. Essa versão norte-americana do “embranquecimento” português ou “*blanqueamiento*” espanhol nos impunha uma vivência de vergonha de nossa cor e um ódio de nós mesmos internalizados e debilitantes. Essa negação e anulação da negritude permeia toda a sociedade norte-americana. Por exemplo, a longa luta travada pelos artistas negros para serem incluídos na indústria cinematográfica foi, e de muitas maneiras continua sendo, marcada pelos padrões brancos de beleza. Do Cotton Club da década de 1920 aos

Blaxploitation films dos anos 1970 e aos *Mega black films* dos dias de hoje, a capacidade de mercado dos astros e estrelas negros sempre foi determinada por sua aceitabilidade diante do gosto e da sensibilidade dos brancos. Alguns clubes universitários femininos de mulheres negras chegaram a instituir um "teste do papel" em que, para que a pessoa fosse admitida na organização, precisava ter a pele mais clara do que uma bolsa de papel pardo. Agindo assim, a fraternidade julgava estar cumprindo o preceito contido no ditado popular que exortava os negros a permanecerem "inteligentes e quase brancos" ["*stay bright and nearly white*"]. Em muitas cidades dos Estados Unidos, garotinhas negras demonstravam sua agilidade física e acuidade rítmica brincando coletivamente de pular corda. Frequentemente, sua habilidade era avaliada por uma cantiga rimada que dizia: "Se você é branca, está legal; se é parda, fique por perto; se é preta, pule fora" ["*If you are white, you're all right; if you are brown, stick around; if you are black, jump back*"]. Reforçar na psique das crianças a mensagem de que ser negro é ser por natureza uma versão inferior e desviante de pessoa humana equivale a abusar das crianças e negligenciá-las. Pele clara e cabelo liso tornaram-se, e de muitas formas ainda são, os distintivos inquestionáveis de bondade e beleza. A cor clara e a proximidade da brancura tornam-se o padrão do ser humano. Tornam-se a licença para o privilégio baseado na condição racial e a inegável evidência de que se é valoroso e bom. Por ser uma negação fundamental do mérito e do valor intrínseco da pessoa, o resultante "desejo de se aproximar da brancura" se torna uma condição psicológica debilitante, patológica e destrutiva. "Embranquecimento", "*blanqueamiento*", vergonha da cor, "quero ser branco", ódio de si – tudo isso resulta numa condição psicológica movida pelo desejo disfuncional de ser branco.

Terrorismo psicológico, doença mental e genocídio cultural

Com efeito, o desejo de “proximidade da brancura” é uma doença mental debilitante para os africanos. O “embranquecimento” deve ser classificado como patogênico, e os africanos no Brasil, assim como em toda parte, independentemente da mistura biológica, quando apresentam esse desejo incontrolável de ser branco, ou querem se aproximar da brancura, ou sofrem da ilusão de que não são negros devem ser clinicamente diagnosticados como sofrendo do trauma causado pela experiência prolongada e constante do terrorismo psicológico.

Muitos psicólogos afrocentrados acreditam que o ataque histórico da supremacia branca resultou na distorção da personalidade africana. Akbar (1981), por exemplo, identifica quatro distorções ou desordens da personalidade relacionadas com uma sociedade tipificada pela opressão, pelo racismo e pela supremacia branca (ou emanadas dessa sociedade). A primeira é a “desordem do ego alienado”, em que o indivíduo comporta-se de modo contrário à sua própria natureza e sobrevivência. Aprende a agir em contradição com seu bem-estar e em consequência se “aliena” em relação a si mesmo. Desagrada-lhe seu fenótipo natural e tudo aquilo que lhe recorde a aparência física de um africano. Quantos afro-brasileiros afirmam que a discriminação racial não existe ou que, se existe, é por causa da classe ou da situação econômica? Quantos afro-brasileiros acreditam que não há racismo no Brasil ou que vale a boa aparência e esta é boa na medida em que não se aproxima da aparência africana? Será que o sistema de “branqueamento” criou afro-brasileiros alienados em relação a si mesmos?

A segunda é a “desordem do ser contra si mesmo”, em que o indivíduo que expressa hostilidade aberta ou disfarçada em relação ao próprio grupo, e portanto a si mesmo. Identifica-se exageradamente com o grupo dominante e imita ou internaliza a hostilidade e o negativismo desse grupo em relação ao seu. Assim, com o tempo, torna-se contrário ou hostil a qualquer coisa que seja negra ou que os lembre que são negros. Haverá integrantes dos tristemente famosos esquadrões da morte que são, na realidade, afro-brasileiros? Haverá policiais ou professores afro-brasileiros dotados de um ódio e um desprezo profundos aos afro-brasileiros, que consideram “inferiores”?

Na terceira desordem da personalidade, a “autodestrutiva”, as pessoas afetadas se envolvem em fugas destrutivas da realidade, como drogas, crimes românticos, fantasias de aceitação, e assim por diante. Homicídios, imposturas, cafetinagem, prostituição e tráfico de drogas, cometidos por negros contra negros, são todos sintomáticos da desordem autodestrutiva. Quantos delinquentes de rua são afro-brasileiros e nem sequer entendem que seus comportamentos autodestrutivos são fugas psíquicas de uma realidade profundamente antiafricana?

Finalmente, o dr. Akbar observa que há disfunções fisiológicas, neurológicas e bioquímicas provocadoras de desordens da personalidade que se devem a desigualdades raciais de longa data no atendimento médico e na educação, habitação e outras condições socioeconômicas de vida.

Ao tornar o africano humano apenas na medida em que se aproxima das definições brancas da humanidade, estamos trocando a “força espiritual”, aquilo que nossa ancestralidade define como essência humana, por um conjunto de novas lealdades. Por isso é tão importante pensar de maneira profunda o fato de sermos africanos.

Embora de certo modo seja mais fácil identificar as patologias encontradas em pessoas-alvo do racismo, é um pouco mais difícil articular qual seria a natureza do funcionamento normal ou natural desse povo na ausência da dinâmica racista. Tendo vivido psicologicamente sitiados por tanto tempo, muitos africanos vieram a acreditar que suas reações e acomodações à opressão racial constituem, de fato, sua maneira normal ou natural de ser.

Imagino que muitos afro-brasileiros tenham negado sua africanidade por tanto tempo (várias gerações), aceitando a falsa identidade de serem apenas brasileiros, que não percebem mais o ataque contra seu valor humano e seu bem-estar. Quase como se estivessem num estado de choque extremo, em que o corpo não sente mais a dor, muitos afro-brasileiros não sentem mais o valor ou a importância de serem africanos. São simplesmente brasileiros. Nesse estado de choque cultural, buscam refúgio em declarar e defender a posição do Estado de que “Somos todos brasileiros”, mesmo quando todos os brasileiros não são igualmente tratados ou respeitados.

Intervenções clínicas e terapêuticas

Ao identificarmos os danos causados pelo sistema histórico de "embranquecimento" e seus desdobramentos contemporâneos, assim como outras formas de terrorismo psicológico, precisamos também articular as intervenções clínicas e terapêuticas necessárias para aliviar e reparar esses danos: um processo de reabilitação no contexto da desumanização. Precisamos projetar um processo de reabilitação específico para apoiar, estimular e sustentar comportamentos, crenças, atitudes, habilidades e atividades culturalmente significativos (aspirações humanas). Para enfrentar esse desafio, os tratamentos clínicos e intervenções terapêuticas compatíveis com o *sakhu* têm como objetivo a reprodução e o refinamento do que há de melhor na africanidade.

Deixar de reconhecer ou admitir nosso eu ampliado (devido ao "branqueamento" ou à vergonha racial), creio eu, é o fato que impediu os africanos diaspóricos como comunidade de maximizar o poder psíquico encontrado no círculo intacto de "força espiritual" que define o ser africano. Simplesmente não conhecer, não admitir ou negar ser africano limita nossa capacidade de curar a nós mesmos e compreender nossa conexão humana, assim como limita nossa capacidade de realmente cuidar uns dos outros e curar uns aos outros. Nos termos do *sakhu*, importa notar que a concepção africana do que significa ser uma pessoa humana também dita nossa concepção do eu, e se a conceitualização africana (negra) do eu (pessoa) é de fato um "eu ampliado" (Nobles, 1973, 1976), então o "paciente" tem de ser a comunidade inteira. Nossa tarefa é curar toda a raça.

Sakhu Sheti, axé, orixás, candomblé e quilombos

Ao retomar e reafirmar o *sakhu*, o desafio de articular uma compreensão plena e total do funcionamento humano africano, tanto em suas expressões normativas como aberrantes, exige a busca, o estudo e o domínio profundos e penetrantes do "iluminar o espírito humano" dos povos africanos. Na tradição ioruba, por

exemplo, o *ori* e o orixá, ao que se crê, são incorporados ao ser humano no momento biológico da concepção. O espírito, ou orixá, constitui a parte essencial da pessoa, e o processo de iniciação é o ato de recolocar ou realojar o espírito no *ori*, a cabeça e o destino, da pessoa. A prática iniciatória comum de cortar, raspar, lavar, perfurar, jejuar e alimentar o *ori*, a cabeça, destina-se a "consertar", abrir ou estimular o orixá dentro do próprio centro da consciência da pessoa. É pela iniciação que o orixá recebe a autoridade de auxiliar os seres humanos a perceber e realizar seu destino. As metáforas como "filho de …", "ser montado por …" e "diga ao meu cavalo" referem-se todas à manifestação do "espírito" e à sua importância central nas relações inter, intra e supra que abrangem a experiência e a capacidade humanas de compreender e comunicar-se com toda a realidade. Acredita-se que, no transe, um "espírito externo" monta a "pessoa interna", que se torna transparente ao espírito; este, por sua vez, se manifesta à comunidade.

Em minha própria iniciação ao Ifá em Osogbo, Nigéria, em 1987, minha cabeça (*ori*) foi "aberta" com a fixação de um gorro especial à cabeça raspada, e o "espírito" foi "afixado" na minha *ori*. Deram-me um alimento especial para comer, palavras para dizer e passos para executar (dançar, caminhar para trás, e assim por diante). Jejuei, banhei-me, ofereci animais aos "habitantes do céu" e, intermitentemente, dormi e tive visões. Num ritual, colocaram axé em minha boca, de modo que minhas palavras fossem poderosas e eficazes. Embora a linguagem conote que algo "externo" tenha sido colocado em mim, seria mais exato dizer que "afixar" significa "corrigir". O que se corrigiu em mim significou ativar aquilo que eu já tinha.

Como seres vivos, somos, com efeito, espíritos vivendo uma experiência humana. Somos o universal expresso como pessoa individual. Pela iniciação, nossos ancestrais entendiam que, como espíritos, crescemos em poder ou clarividência e portanto somos capazes de melhor guiar nossa experiência e nossa apreensão da realidade como de seres humanos. Aqui o dado importante é que se nós não compreendermos plenamente nossa percepção africana da realidade, então, ao tentarmos discutir ou praticar a religião africana, vamos compreendê-la de maneira equivocada e realizar de forma inadequada os rituais.

Assim, é fundamental nos engajarmos no *sakhu* a fim de “conhecer” as coisas africanas.

O *Sakhu Sheti* é o processo de entender, interrogar e explicar o significado, a natureza e o funcionamento do ser humano para o povo africano, por meio da busca rigorosa, profunda e penetrante, do estudo e do domínio do processo de “iluminar” o espírito ou a essência humana. Exige desenvolver um pensamento, uma teoria e uma terapia novos, que reflitam e respeitem a “força espiritual” africana como o imperativo intelectual e instintivo para que o africano venha a possuir tanto o impulso revolucionário para atingir a libertação física, mental e social quanto a inspiração e o impulso criativo que permitam alcançar formas superiores e mais significativas de vida humana para o futuro. Na verdade, o *Sakhu Sheti* permite uma compreensão mais precisa no contexto do afro-Brasil, dos quilombos, do candomblé e dos orixás como evidências do impulso revolucionário e do impulso inspirativo que revelam e iluminam o espírito africano no Brasil, fonte da saúde mental e do bem-estar dos afro-brasileiros.

A noção de axé é fundamental para penetrarmos na natureza do ser africano. Para entender o axé, contudo, precisamos examinar o texto sagrado dos ioruba. Nesse texto, afirma-se que, quando Orumilá estava descendo à terra, Olodumaré lhe deu o odu, atributo da suprema autoridade para falar e agir e ser implicitamente obedecido. Esse odu era o axé (Idowus, 1994, p. 72). O axé é a força geradora ou presença potencial em todas as coisas (rochas, morros, rios, montanhas, plantas, animais, ancestrais, divindades) e nas expressões verbais (preces, canções, maldições e mesmo o discurso cotidiano) (Drewal, 1992, p. 27). No *Odu Ifa-Owonyin Ose*, afirma-se que Olodumaré tinha dado a cada orixá um axé particular, o poder de dar existência às coisas, de fazê-las acontecer (Mason, 1996, p. 7). O axé é a autoridade, o poder e a vida dentro de todas as criaturas.

Evidentemente, podemos encontrar na noção de axé a chave para entender o *sakhu* dos povos africanos. Cada orixá tem seu axé. Ele é inerente e necessário à existência de cada ser. Representa a “energia” ou força que constitui a essência, a autoridade e o desempenho de todos os fenômenos do universo. Uma

compreensão adequada do axé também se faz necessária para entendermos os orixás, o candomblé e os quilombos no Brasil.

Um exame mais profundo do fenômeno do orixá ajuda a explicar ou observar o *sakhu* na prática. A ideia de orixá nos ajuda a entender o que significa ser africano no nível da pessoa e como o *Sakhu Sheti* é necessário para se compreender plenamente o ser, a pertença e o vir-a-ser do povo africano. Uma concepção africana do Cosmo é a crença de que a realidade se divide em dois reinos cósmicos complementares, o mundo visível e o mundo invisível. A energia, o poder, a força ou espírito divino é a essência do Cosmo e se expressa nos dois reinos. Essa energia ou "força" universal se concentra em várias "formas" com qualidades, atributos e características inerentes, e por isso reflete e representa todos os objetos perceptíveis e imperceptíveis da realidade. Com efeito, essa energia ou força universal é um espírito vivo inteligente de que todas as coisas são dotadas. Os orixás são "forças" concentradas da natureza e protagonistas do mundo místico-histórico dos ancestrais. O *Odu Ifá* explica que seres se transformaram em orixás por meio de seu grande conhecimento e de seus poderes luminosos. O *Odu Owonrinwese* afirma (Elebuibon, 1999, p. 59):

> Orumilá disse: seres humanos tornam-se orixá.
> Eu disse: seres humanos tornam-se orixá.
> Orumilá disse: você não vê Obatalá?
> Ele era um ser humano,
> Mas quando ficou sábio e poderoso,
> Tornou-se um orixá.
> Orumilá disse: seres humanos tornam-se orixá.
> Eu disse: seres humanos tornam-se orixá
> Orumilá disse: você não vê Xangô?
> Ele era um ser humano,
> Mas quando ficou sábio e poderoso,
> Tornou-se um Orixá.
>
> Eni to gbon nni won mbo o
> (o sábio se torna um orixá a ser propiciado)
>
> Eeyan nii d'Orisa
> (o sábio se torna um orixá).

Como uma “força” consciente e cognoscível, Xangô, por exemplo, é o orixá dos Opostos, conceito representado pelo machado duplo. É o deus do raio e do trovão. Como energia ou força universal, Xangô assume a forma concentrada e os atributos conscientes de coragem, engenhosidade, preparação, inteligência (perspicácia), poder, majestade, fertilidade e procriação. Ele governa os testículos. Os seres humanos seus filhos, “omo de Xangô”, são espíritos (forças) em forma humana que refletem os atributos ou as qualidades de coragem, fertilidade, majestade, e assim por diante. Como “força” consciente e cognoscível, Obatalá representa o orixá da “Integridade”. É o deus da sabedoria, da felicidade e da paz. Como energia ou força universal, Obatalá assume a forma concentrada e os atributos conscientes de pureza, sabedoria, moralidade, humildade e discernimento. Governa a cabeça. Os seres humanos seus filhos, “omo de Obatalá” são espíritos (forças) em forma humana que representam ou refletem os atributos ou as qualidades de integridade, pureza, paz, sabedoria, e assim por diante.

Quando consideramos o candomblé e os quilombos do Brasil, é importante perceber que, acima de tudo, os portugueses temiam o poder do espírito africano, tal como refletido no quilombo e na prática do candomblé. Ao reconhecer que o significado do que é ser africano (um espírito vivo consciente e cognoscível) se alimentava de forma livre e contínua nos quilombos, a presença e a prática do candomblé estabeleceram um poderoso contraponto à socialização e ao racismo brancos (portugueses). Aquilo que os africanos consideravam a base de sua humanidade exigia a destruição dos quilombos e o descarrilhamento da relação dos africanos com Deus (candomblé). O significado intrínseco que nossos ancestrais atribuíam aos seres humanos tinha de ser descarrilhado (desafricanizado) para que os africanos fossem escravizados. O processo de descarrilhamento continua sob o disfarce do embranquecimento e das atitudes conflitantes com respeito ao candomblé.

Embora todo o sistema do candomblé tenha sido alvo de perseguição religiosa e ataques do Estado, para muitos o aspecto mais difícil de apreender, e provavelmente o mais temido, é o ato do transe ou da possessão espiritual. A psicologia ocidental (branca) explica a possessão espiritual como uma espécie de

anomalia psiquiátrica. É considerada uma forma de histeria ou ilusão. Essas avaliações nada mais são do que atos historicamente condicionados de descarrilhamento.

Mas o candomblé constitui o melhor exemplo da utilidade do *sakhu*. É a revelação absoluta do espírito vivo como essência consciente e cognoscível. O transe místico representa oportunidades nas quais diferentes concentrações de energia (ancestrais, orixás, e assim por diante) se manifestam e, assim fazendo, partilham e participam da comunidade humana. A chamada possessão, ou transe espiritual, é mais bem compreendida como uma reunião, reconexão ou concretização do axé de diferentes domínios da realidade. Consideremos o perigo representado (na visão dos portugueses) por centenas de quilombos em que africanos viviam esse encontro com espíritos conscientes e cognoscíveis.

Podemos imaginar que Zumbi, tendo vivenciado uma criação na Igreja Católica, percebia o quilombo como único lugar onde os africanos teriam a liberdade de viver como africanos. Nós que nos dedicamos à saúde mental do povo africano não devemos enxergar como mentalmente saudável o desejo de Zumbi de ser africano e livre? Poderíamos até classificar esse desejo como pulsão palmarina e afirmar essa necessidade palmarina (o desejo de ser africano e livre) como tão irresistível quanto o desejo de ser reconhecido, de ter valor, ou a necessidade de comida e água. Em outras palavras, o ato de nos declararmos africanos e nos engajarmos em atividades afrocentradas poderia ativar aspectos de nosso espírito capazes de nos tornar mais poderosos? Será que a negação da africanidade pelo processo do embranquecimento resulta em formas de aflição psicológica ou constrangimento social que deixam os afro-brasileiros com a sensação de impotência e confusão? Poderíamos imaginar, por meio do *Sekhu Sheti*, uma forma de definir o melhor do ser humano no Brasil, sem sacrificar o africano no altar da brasilidade? Será possível que o Brasil reverta sua longa história de antiafricanidade e se torne um lugar de liberdade, ou seja, uma nação palmarina?

Minha convicção é que o *Sekhu Sheti* pode ajudar os afro-brasileiros a restabelecerem o lugar em que todos possam respeitar, com honestidade, sem pedir desculpas e sem sentir vergonha, a utilidade, as realizações, a alegria e a

beleza de ser, pertencer e tornar-se africano. Espero que, com esta coleção Sankofa e com outros livros e recursos a serem produzidos, possamos continuar a explorar, resgatar, reivindicar e reinventar a compreensão e a utilização do *Sakhu Sheti* como teoria e prática úteis para os afro-brasileiros, assim como para os africanos do continente e de toda a diáspora.

NOTA

1 | O original em inglês, "*spiritness*" poderia ser traduzido como espiritualidade, mas preferimos o termo "força espiritual" por comunicar um componente fundamental do significado de "*spiritness*": a postura crítica e desafiadora, a capacidade de resistência e renovação de energias diante de situações desfavoráveis que caracteriza os afrodescendentes ao longo de sua trajetória de cativeiro e construção de liberdade na diáspora. Grafamos a expressão entre aspas para realçar essa conotação. [Nota da organizadora.]

13



O SERVIÇO SOCIAL AFROCENTRADO NA GRÃ-BRETANHA E NOS ESTADOS UNIDOS

Mekada Graham

Introdução

A profissão de serviço social tem abraçado o empoderamento como um arcabouço que busca promover a justiça social e está firmemente assentado num compromisso com a igualdade e a autodeterminação. O serviço social é frequentemente descrito como uma profissão de cuidar que coloca os valores humanitários como peça central na orientação das intervenções terapêuticas.

Os assistentes sociais trabalham numa ampla rede de agências públicas e privadas que atravessa todo o espectro dos serviços voltados ao bem-estar humano. Suas tarefas variam de acordo com uma multiplicidade de ambientes nos quais se engajam em atividades de tomada de decisões e solução de problemas e seus referenciais são os diversos métodos que formam parte integrante da política e da prática profissionais. A base de conhecimento do serviço social assenta-se nas ciências sociais, particularmente a sociologia e a psicologia.

O alicerce do serviço social tem origem nas formações políticas e sociais europeias que se desenvolveram durante os séculos XVIII e XIX. A descrição do serviço social, sua natureza e seu propósito, deriva dos pressupostos filosóficos incrustados na epistemologia, na lógica e na estética ocidentais. Essas configurações estruturam a política e a prática contemporâneas.

O serviço social também reflete as preocupações sociais, políticas e econômicas, os temas e as prioridades predominantes na sociedade moderna. Por exemplo, a história da ética do serviço social chama a atenção para o afastamento da preocupação com a moralidade do cliente e para a direção do paradigma contemporâneo da ética dos praticantes na busca de administrar o comportamento de risco (Reamer, 1998). Nesse contexto, o serviço social tem sido objeto de profundas mudanças ao longo de muitas décadas, as quais têm conduzido a profissão em variadas direções.

O serviço social como instrumento de bem-estar social também se envolveu nas mudanças que resultaram num remodelamento deste, enfatizando o individualismo e um mandato que oferece assistência aos mais necessitados entre os grupos em desvantagem. As sociedades contemporâneas têm experimentado uma brecha crescente entre as necessidades e os recursos humanos. Essas considerações atraíram a atenção para a importância do serviço social na abordagem das desigualdades, no apoio ao desenvolvimento social e ao bem-estar de indivíduos, famílias e comunidades.

Por muitos anos, os profissionais e ativistas comunitários negros têm criticado as instituições e invenções do serviço social que muitas vezes reforçam os padrões do racismo e da discriminação (Harris, V., 1991; Graham, 1999). O serviço social é muitas vezes percebido como a “ruína” de comunidades negras impregnadas de seus aspectos de controle social, que por vezes promovem a ruptura das famílias negras em lugar de facilitar as estratégias de construção familiar. Nesse contexto, as comunidades negras são hoje super-representadas em todos os aspectos, de acordo com as estatísticas previdenciárias britânicas e norte-americanas (Graham, 1999; Schiele, 2000).

Por exemplo, Graham (2002b) descreve o modo como o serviço social tem falhado em grande parte no que se refere às famílias negras devido aos vários mecanismos de opressão que operam no interior da própria profissão. Esses mecanismos são aplicados pelo serviço social convencional, frequentemente ligado a modelos de intervenção deficientes.

Em resposta à crescente consciência de que o serviço social convencional é frequentemente ineficaz e por vezes opressivo em atender às necessidades das

comunidades negras, surgiram duas trajetórias primárias que expressam os longos debates sobre como avançar na abordagem dessas necessidades. Em primeiro lugar, destaca-se o tema central do racismo na profissão e suas instituições; em segundo lugar, as questões de diferença cultural, sensibilidade cultural e competência. Para abordar esses temas, surgiram modelos antirracistas e de sensibilidade cultural e étnica como os paradigmas mais adequados para ajudar e atender melhor as necessidades das famílias e comunidades negras. Tais paradigmas oferecem uma forma de adaptar os modelos de prática existentes.

O serviço social antirracista busca desafiar o racismo dentro da profissão e se baseia numa compreensão dos efeitos institucionais do racismo que permeiam áreas de vida social, moradia, emprego, educação, e assim por diante. Dessa forma, o construto social da raça e do racismo se torna fundamental para o discurso antirracista como ferramenta para desafiar o racismo e organizar a mudança social.

O modelo da sensibilidade étnica ou cultural do serviço social surgiu como uma forma popular apresentada como um guia para modelos de intervenção mais responsáveis e adequados. Esses modelos propõem uma consciência e uma sensibilidade em relação às diferenças culturais e aos sistemas de valores dos grupos étnicos e culturais. Além disso, propõem uma adaptação das habilidades práticas em resposta a diferentes estilos de vida e padrões familiares. Tais modelos de prática não geram novas teorias ou estratégias, mas indicam de que modo os modelos do serviço social convencional podem ser ajustados ou adaptados.

O paradigma antirracista tem sido uma importante ferramenta no desenvolvimento de um conhecimento operativo da natureza interligada das opressões no esforço de criar condições para a igualdade e a justiça social. De forma semelhante, o paradigma da sensibilidade étnica e cultural tem iluminado o papel central da cultura na compreensão das experiências humanas e na modelagem das intervenções do serviço social. Entretanto existem fontes de opressão que não se confinam unicamente às instituições do serviço social e às suas operações. Está claro que os atuais modelos de serviço social deixam de reconhecer as visões de mundo, as experiências, os valores e as interpretações,

as formas socioculturais de conhecimento que emanam das próprias comunidades negras. Essas formas ocultas de opressão cultural no serviço social suprimem ou marginalizam experiências, valores e interpretações das comunidades negras que carecem de poder sobre os contornos e o caráter das instituições de serviço social (Schiele, 2000).

Essas omissões forneceram o ímpeto para o desenvolvimento de novos paradigmas e abordagens que não apenas falam para as comunidades negras, mas se baseiam em suas histórias, filosofias e culturas do passado como forma de encontrar soluções viáveis e exequíveis para as dificuldades vivenciadas pelas comunidades e pelos indivíduos.

Este capítulo está dividido em duas amplas seções. Primeiro eu delineio uma abordagem afrocentrada do serviço social como base para teorias e modelos de prática. Esse arcabouço fornece o contexto para a segunda seção, que estuda a utilização do conhecimento cultural como estrutura interpretativa para intervenções na busca da mudança social e educacional.

Comunidades e profissionais negros estão gerando novas teorias e ideias baseadas em seus antecedentes culturais, no conhecimento e nas experiências locais para promover a mudança social e as novas visões do futuro. Ligados a essa discussão estão os programas de desenvolvimento de ciclos de vida, que se tornaram um método estabelecido de serviço social no que se refere à facilitação e ao apoio aos principais relacionamentos transicionais. O serviço social afrocentrado desafia os princípios da justiça social para abraçar a diversidade em sua base filosófica e promover a inclusão cultural. Isso significa atribuir aos negros uma agência intelectual no planejamento das intervenções do serviço social.

Os paradigmas afrocentrados como estruturas interpretativas do comportamento humano

O serviço social surgiu nas sociedades industriais ocidentais durante o século XIX, com base nos valores cultuados pela filosofia iluminista. Essa filosofia

desempenhou um papel central na moldagem da profissão de serviço social como um empreendimento científico que abraçava um paradigma “objetivo” e positivista em suas atividades. A filosofia das luzes também estabeleceu os fundamentos filosóficos da modernidade, incluindo pressupostos sobre a natureza dos seres humanos, as relações sociais, as preferências de valores culturais, as formulações morais e éticas, além de considerações econômicas, políticas e de bem-estar. Esteve igualmente envolvida na codificação e institucionalização da hierarquia racial. Essas construções da raça entraram no mundo acadêmico, político e social e criaram as condições de exclusão que se tornaram um poderoso marcador do privilégio branco masculino.

A história das ideias e seus antecedentes filosóficos vem orientando o serviço social como fonte de teorias explicativas e de ideias terapêuticas sobre o comportamento humano. É nesse contexto que os modelos de comunicação profissionais e acadêmicos europeus e ocidentais têm se tornado canais poderosos na produção e disseminação do conhecimento para o serviço social. Essa abordagem prevalecente do conhecimento é frequentemente descrita como um “conhecimento especializado”, mas é inextricavelmente ligada às compreensões masculinas eurocêntricas do mundo social. Como resultado desse processo, o conhecimento convencional para o serviço social tem sido moldado por experiências, valores e visões de mundo unidimensionais como padrão para todos os seres humanos. Dessa maneira, o serviço social muitas vezes receita abordagens de ajuda dominantes como se fossem universalmente aplicáveis nos conceitos e métodos estabelecidos para todas as famílias.

A natureza hegemônica do conhecimento do serviço social propaga a crença de que os preceitos eurocêntricos sejam básicos e universais para a análise dos problemas sociais. Além disso, esses preceitos são apresentados como livres das imposições culturais que afetam o teórico e a teorização – sugerindo assim objetividade na compreensão do comportamento humano. Esse é o arcabouço em que operam as fontes ocultas da opressão cultural no serviço social. A opressão cultural suprime as experiências, os valores, as ideias e as interpretações das comunidades negras sobre as causas e soluções dos problemas sociais (Schiele, 2000).

Nesse contexto, as teorias e perspectivas socioculturais das comunidades negras são marginalizadas e subjugadas. David Howe (1997) chama a atenção para as formas pelas quais o conhecimento considerado relevante e adequado ao serviço social tem sido definido e localizado, para os fins do serviço social, de maneira amplamente política. Essa definição política do conhecimento legítimo reside na noção de universalidade e predominância que suprime uma multiplicidade de sistemas de conhecimento.

Tradicionalmente, ao estruturarem análises teóricas das experiências e realidades sociais dos negros, os intelectuais e pesquisadores negros têm ficado presos nos esquemas filosóficos e de valores eurocêntricos. Eles identificaram as limitações, as distorções e os vieses na metodologia de pesquisa convencional que resultou na adaptação de modelos teóricos eurocêntricos como forma de avanço para as famílias negras. Essas abordagens convencionais do serviço social baseiam-se amplamente em modelos deficientes que identificavam os valores e as compreensões culturais como o lócus dos problemas e dos comportamentos “desviantes”. A revisão e remodelagem dos métodos do serviço social têm geralmente deixado de explorar, como um paradigma para a prática, os sistemas de conhecimento que emanam das próprias comunidades negras. Essas considerações deram o ímpeto para uma nova geração de intelectuais negros advogarem um paradigma da ciência social que afirme as tradições, filosofias, histórias e visões dos negros da diáspora (Akbar, 1985; Nobles, 1985; Asante, 1987; Schiele, 1994).

Pesquisadores negros no continente africano e por toda a diáspora vêm detalhando a existência de filosofias e visões de mundo, valores culturais, narrativas e experiências africanas que oferecem padrões culturais distintos e reconhecíveis ao longo do tempo (Asante, 1987, 1988; Akbar, 1984). Esses pressupostos filosóficos – formas de conhecer e compreender o mundo – sobreviveram ao desenraizamento físico do povo africano por meio da escravidão e da imposição do colonialismo, permanecendo como uma parte essencial de seu *ethos*.

Os paradigmas afrocentrados se baseiam em visões de mundo afrocentradas que refletem filosofias sociais da África antiga e tradicional para interpretar uma

escola de pensamento distinta africana. Muitos intelectuais têm afirmado que essa abordagem não apenas contribui para nossa compreensão da existência humana isenta das perspectivas filosóficas eurocêntricas, mas também ajuda a explorar as diversas realidades humanas (Akbar, 1984; Schiele, 2000; Graham, 2002a). As visões de mundo afrocentradas reconciliam várias escolas de pensamento derivadas das civilizações clássicas africanas como a linha base para concepções dos seres humanos e do universo. A África é concebida como a fonte dos valores, filosofias, princípios históricos, padrões culturais e sistemas de crença que orientam as identidades culturais africanas. O campo da filosofia considera questões sobre a natureza da existência humana. A natureza da existência humana sustenta a estrutura e a ordenação dos princípios filosóficos para destilar a essência dos seres humanos. Essa atividade reflexiva resume e concentra a interação da razão e da experiência sensorial para moldar epistemologias.

As epistemologias, como teorias do conhecimento, têm como fronteiras o período histórico, a cultura e a ideologia. Elas estruturam as perguntas que fazemos sobre o mundo e o comportamento humano, refletindo nossas experiências de vida, cultura e desenvolvimento histórico. O pensamento social afrocentrado busca organizar o estudo e a análise de dados culturais nas culturas e filosofias dos povos africanos. As teorias afrocentradas propõem que essa é a maneira mais efetiva de estudar e compreender os africanos e suas comunidades. Essa abordagem sugere uma orientação no que se refere ao tratamento e à interpretação dos dados. As abordagens afrocentradas do serviço social procuram compreender o modo como os problemas sociais têm afetado, de maneira singular e desproporcional, as pessoas de ascendência africana.

Nessa conjuntura, é pertinente delinear brevemente alguns princípios das abordagens afrocentradas do serviço social. Em primeiro lugar, essa abordagem enfatiza a natureza espiritual dos seres humanos. A espiritualidade pode ser definida como uma força vital criativa que liga todos os seres humanos entre si. A espiritualidade liga todos os elementos do universo – pessoas, animais e objetos inanimados são considerados interligados. Sendo dependentes uns dos

outros, são, em essência, considerados uma coisa só (Mbiti, 1970; Nobles, 1985).

Em segundo lugar, essa visão de mundo promove a interconectividade de todos os elementos do universo. Considera a interconectividade dos seres humanos de modo que estes e o mundo não estão sujeitos às dicotomias mente/corpo e espiritual/material. Essa visão de mundo está em oposição às compreensões eurocêntricas que veem as dicotomias como constituídas de elementos primários frequentemente em conflito em vez de funcionar em harmonia. Não separa o material do espiritual; "a realidade é ao mesmo tempo e inseparavelmente espiritual e material, já que toda realidade (o universo) se origina de um único princípio" (Myers, 1988, p. 24). Os seres humanos são percebidos como parte integrante da natureza, e viver em harmonia com o meio ambiente os ajuda a atingir a unidade com toda a realidade.

A interconectividade espiritual dos seres humanos é traduzida socialmente, de modo que o ser humano não é um indivíduo isolado, mas uma pessoa em sua comunidade. Em outras palavras, uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas. Esse caráter inter-relacional do eu se expressa no provérbio "nós somos porque eu sou, e eu sou porque nós somos". Esses pressupostos filosóficos transmitem à psique um senso de pertença à comunidade e de ser parte do todo. Isso porque a mutualidade e a individualidade estão inextricavelmente ligadas no conceito de si. O crescimento e o desenvolvimento moral do indivíduo facilitam o crescimento dos outros (Holdstock, 2000).

Em terceiro lugar, desses pressupostos de identidade coletiva segue-se a ênfase naquilo que os seres humanos têm em comum, e não em suas diferenças. O que acontece ao indivíduo acontece ao grupo todo, e o que acontece ao grupo todo acontece ao indivíduo. Assim, o indivíduo não pode ser compreendido separadamente de outras pessoas. A ênfase na interconectividade e na importância dos relacionamentos propicia aos indivíduos um senso de propósito e conexão com famílias e comunidades. Isso significa que a qualidade de ser pessoa é alcançada por um processo de traduzir-se em relacionamentos com os outros e com a comunidade.

As visões de mundo afrocentradas incluem o conceito de equilíbrio. A tarefa de todas as coisas vivas é manter o equilíbrio em face de forças sociais externas adversas. King (1994, p. 20) explica que estar em harmonia com a vida significa estar vivendo com a vida – cooperando com as forças naturais que influenciam os eventos e as experiências e ao mesmo tempo assumindo a responsabilidade pela própria vida ao escolher e negociar conscientemente a direção e os caminhos que serão seguidos. Assim, quando a paz interior está comprometida, o bem-estar psicológico, social e físico da pessoa está ameaçado.

Conceituando o serviço social afrocentrado

O serviço social se envolveu na concepção equivocada de que o processo de ajudar está isento do viés cultural em suas estruturas teóricas e na prestação de serviços. A posição do conhecimento no serviço social tem sido o foco de intensos debates, mas essas discussões centralizaram-se no tipo de teoria mais relevante para o serviço social (Taylor e White, 2000). As primeiras formas de serviço social exigiam o uso de teorias psicodinâmicas como principal forma de conhecimento para orientar as intervenções de ajuda. A aplicação predominante das teorias psicodinâmicas em serviço social foi desafiada na década de 1970, quando seus críticos identificaram seus constituintes opressivos e apontaram as forças estruturais que desempenham um papel importante na opressão imposta a comunidades e indivíduos (Solomon, 1976). Entretanto, embora essas abordagens do conhecimento tenham sido úteis para desafiar o serviço social convencional, elas deixam de abordar questões fundamentais sobre a natureza do conhecimento e as formas de conhecer (Taylor e White, 2000). Essas questões são frequentemente vistas como temas filosóficos alheios ao domínio das realidades cotidianas do serviço social. Mas as maneiras de conhecer nossas realidades são fundamentais para a natureza de relações, avaliações e resultados do serviço social.

As formas de conhecimento ocidentais consistentemente modelam e definem os arcabouços do serviço social contemporâneo. Por exemplo, um dos traços

dominantes da sociedade ocidental tem sido o papel central do indivíduo, e essa característica orienta as visões da realidade na modelagem do conhecimento sobre o desenvolvimento e o comportamento humanos (Gordon, 1975; Schiele, 2000). O indivíduo tinha primazia na teoria e na prática iniciais do serviço social e continua a ter uma posição central em todo o campo da teoria e da prática do serviço social. Além disso, o conhecimento do serviço social foi orientado pelos antecedentes da modernidade que enfatizam a objetividade e o dualismo na condução das atividades profissionais. Isso frequentemente se expressa na relação do sujeito branco com o objeto negro que foi a fonte da tendenciosidade racial nas epistemologias eurocêntricas. Scheurich e Young (1997, p. 7) oferecem uma bem-informada exposição do viés racial nas epistemologias de pesquisa. Eles afirmam que o modernismo “é uma rede ou grade epistemológica, ontológica e axiológica que transforma o mundo naquilo que a cultura ocidental dominante conhece e vê”. Dessa maneira, o grupo dominante cria a realidade à sua própria imagem, por meio da reprodução e reflexão sobre suas próprias experiências sócio-históricas e econômicas.

O serviço social afrocentrado enfatiza a coletividade, a interdependência e a “força espiritual” como a base de sua teoria e prática. Essa visão de mundo promove o pensamento holístico e o desenvolvimento espiritual. Os valores-chave da vida, da felicidade e da autovalorização se procuram internamente e na relação com a comunidade, e não no materialismo exterior. O serviço social afrocentrado é um método de mudança social que busca transformar o processo de ajuda com base no conhecimento cultural como trilha para o empoderamento. Os problemas sociais e as disfunções humanas surgem quando as pessoas se tornam alienadas e desconectadas de suas relações humanas interdependentes. A compreensão holística dos seres humanos e de seu bem-estar é uma das forças importantes que emergem da abordagem afrocentrada do serviço social.

Criando novos futuros – estratégias para a mudança social e educacional

Ao longo de algumas décadas, as teorias afrocentradas de mudança social vêm oferecendo o arcabouço para programas de desenvolvimento do ciclo de vida (ou ritos de passagem), a fim de facilitar as relações de transição nas famílias e regenerar comunidades. Essas estratégias orientadas para a ação social tornaram-se uma forma estabelecida de intervenção social afrocentrada. As comunidades negras vêm planejando e criando programas de desenvolvimento do ciclo de vida como soluções práticas para interromper trajetórias negativas e comportamentos autodestrutivos entre jovens negros. Esses programas têm fornecido a oportunidade para as comunidades negras institucionalizarem seus valores culturais para além do âmbito das famílias e amigos.

As sociedades ocidentais têm descartado em grande parte os marcadores sociais que serviam para definir a transição da infância para a condição de adulto. Na sociedade contemporânea, há poucos métodos coletivos de ajudar os jovens nessa transição. A seguir delineamos a versão moderna mais próxima dos processos tradicionais de socialização encontrada na educação formal e institucional. As características dos antigos e dos novos ritos são:

- os antigos ritos eram religiosos, os novos ritos são seculares;
- os antigos ritos baseavam-se no sol e nas estações (ao ar livre e ativos), os novos ritos são operados com base no relógio e no calendário (geralmente sedentários e realizados a portas fechadas);
- os antigos ritos envolviam perigo e riscos físicos, os novos ritos os substituem pelos esportes organizados, que combinam desafio moderado com riscos mínimos;
- os antigos ritos eram dramáticos, intensos, vigorosos e rápidos, os novos ritos são lentos, longos e frequentemente vagos no que tange à decisão final;
- os antigos ritos provocavam profundo respeito e reverência, os novos ritos comumente produzem distanciamento e tédio;
- os antigos ritos resultavam numa imediata e inquestionável mudança de status, os novos ritos não produzem semelhante passagem direta para o papel e a condição de adulto;

- os antigos ritos eram realizados num local e num momento determinados, testemunhados pela comunidade como um todo, os novos ritos podem prosseguir indefinidamente sem jamais resultarem no reconhecimento por uma comunidade geracional.

Os programas de desenvolvimento do ciclo de vida têm assumido diversas formas:

1. Ritos de passagem baseados na comunidade, os quais oferecem experiências intergeracionais de curto prazo para ajudar os jovens em sua transição à condição de adultos.

2. Ritos de passagem baseados na igreja, muitos dos quais têm sido desenvolvidos juntamente com programas voltados para a juventude.

3. Programas de ritos de passagem terapêuticos têm sido desenvolvidos como intervenções específicas de serviço social que buscam educar e apoiar os jovens com comportamentos autodestrutivos.

4. Programas de ritos de passagem de apoio a famílias ajudam as famílias na transição à condição de adulto, enfatizando o papel dos mais velhos como ponto de apoio e segurança para os elos geracionais e asseguradores do fluxo para a frente da vida comunitária (Warfield-Coppock, 1990; Wilcox, 1998).

Os programas afrocentrados de desenvolvimento do ciclo de vida baseiam-se nos princípios do Ma’at, a filosofia moral do antigo Egito, como estrutura de intervenção. Karenga (1977) recuperou os conceitos do Ma’at na linguagem do discurso da filosofia moral como forma de retomar a conexão com os antecedentes culturais para ajudar na regeneração da comunidade. O Ma’at se traduz por meio dos sete princípios que orientam o sistema de valores conhecido como Nguzo Saba (Karenga, 1988, 1997b). Essas estruturas para a prática do serviço social encapsulam os alicerces do pensamento social afrocentrado. Cada princípio dos Nguzo Saba expressa o foco para os objetivos e as atividades do respectivo programa: por exemplo, Umoja (unidade) significa empenhar-se pela unidade e mantê-la na família, na comunidade, na nação e na cultura. As atividades relativas a esse princípio podem incluir desenhar uma árvore genealógica, fazer uma entrevista com um parente mais velho, produzir um

mapa familiar mostrando várias gerações ou apresentando as comunidades a que você pertence (igreja, grupo comunitário, e assim por diante) e explorar os recursos que reforcem as famílias e as comunidades.

Os objetivos gerais de um programa podem incluir as seguintes áreas de implementação:

- aprender sobre a família, a comunidade e a cultura, desenvolvendo habilidades que promovam a unidade e a independência;
- aprender sobre si mesmo e desenvolver a capacidade de definir metas;
- entender os papéis e as relações trabalhando com outras pessoas da comunidade para promover a solução coletiva de problemas;
- explorar e demonstrar o conhecimento dos conceitos de economia, individualismo, interdependência e cooperação;
- demonstrar orgulho, tanto pessoal como coletivo comunitário;
- planejar e realizar projetos que beneficiem a comunidade;
- definir, estudar, compreender e afirmar os sistemas de valores e crenças necessários para se tornar adulto.

Esses programas utilizam o conhecimento cultural para moldar e estruturar intervenções. Frequentemente abraçam o conceito de “ser pessoa” [*personhood*] mediante o processo de vir-a-ser. Alcança-se essa condição ao compreender e valorizar a si mesmo, a comunidade, a cooperação, o propósito, a criatividade e a espiritualidade.

Os programas de desenvolvimento do ciclo de vida proveem um veículo para o autodesenvolvimento e o crescimento localizados nos pontos de vista culturais das comunidades negras (Graham, 2002a). Tradicionalmente, os idosos assumiam um papel importante na educação e socialização das crianças e dos jovens, afirmando o adágio “a sabedoria abraça o conhecimento”. Eles transmitiam as conexões entre gerações compostas de adultos, crianças e ancestrais a fim de garantir o fluxo progressivo das comunidades.

Diallo e Hall (1989, p. 44) consideram estas características dos idosos:

> Os avós formam o círculo dos idosos. Representam o mundo do conhecimento e constituem o conselho supremo da aldeia. Para evitar provocar a ira dos ancestrais, com quem eles podem comunicar-se por meio do ritual e da adivinhação, eles devem conhecer todas as proibições e saber como remediar quaisquer violações de um tabu social. Eles são sábios e se movem com ponderação. São livros em forma de gente, repletos de sabedoria.

A espiritualidade é um componente importante desses programas. Cultiva-se o conhecimento espiritual para facilitar que o indivíduo troque experiências sobre o significado universal da existência humana por meio de sua vivência na comunidade e sua relação com outras pessoas. Cuida-se dos complexos vínculos do bem-estar espiritual e emocional do indivíduo, nutrindo-os e tornando-os relevantes para a vida cotidiana (Dei, 1999). Segundo Schiele (2000), uma das consequências fundamentais da opressão é a alienação espiritual, aspecto que costuma merecer pouca atenção. As perspectivas afrocentradas buscam revelar as compreensões multidimensionais da opressão como fonte de problemas sociais. Reconhece-se que existem dimensões sociais, psicológicas e espirituais da opressão que não podem ser submetidas à análise quantitativa. As abordagens afrocentradas veem esses aspectos do eu como fundamentais para a harmonia e o bem-estar. Na prática da intervenção, os programas alimentam esses aspectos como parte da "condição de ser pessoa" por meio das conexões e relações com a família, as redes sociais e a comunidade – e no interior destas.

Assim, as conexões culturais emergem em primeiro plano como estratégia orientada para a ação com vistas à transformação social, propiciando ao aluno compartilhar um senso de pertença em um processo de comunidade integrada.

Quadro 1: os Nguzo Saba

Princípio	Descrição
Umoja (unidade)	Empenhar-se pela comunidade e mantê-la na família, na comunidade e na nação.
Kujichagulia (autodeterminação)	Defi nir e nomear a nós mesmos, criar para nós mesmos e falar por nós mesmos.
Ujima (trabalho e responsabilidade coletivos)	Construir e manter unida nossa comunidade; ver como nossos os problemas de nossos irmãos e irmãs e resolvê-los em conjunto.

Ujamaa (economia cooperativa)	Interdependência fi nanceira; recursos compartilhados; equilíbrio.
Nia (propósito)	Transformar em vocação coletiva a construção e o desenvolvimento de nossa comunidade e estar em harmonia com nosso propósito espiritual.
Kuumba (criatvidade)	Sempre fazer o máximo possível, da maneira possível, para tornar nossa comunidade mais bela do que quando a herdamos.
Imani (fé)	Acreditar de todo coração em nossos pais, nossos professores e nosso povo.

(Baseado em Karenga, 1997b)

Aos jovens cabe o desafio de crescer, mudar e desenvolver-se com base nas virtudes e ideais morais, intelectuais e sociais integrados no contexto das comunidades locais. Esses programas orientados para a ação ajudam os jovens a afirmar os valores africanos por meio de padrões que permitem interpretar a realidade fora das linhas eurocêntricas de pensamento social que costumam localizar os negros numa consciência de racismo e opressão. Essa abordagem dá aos jovens negros oportunidades de se conectar e criar um modo de ser e pensar compatível com os sistemas de valores africanos.

Alguns autores afirmam que a ausência de uma progressão ordenada para a fase adulta pode contribuir para a ruptura no processo de amadurecimento e encorajar a desintegração de vínculos importantes entre as gerações (Boateng, 1993). Os programas de desenvolvimento do ciclo de vida com base comunitária ajudam a restaurar processos de socialização compatíveis com o conhecimento de recursos culturais adaptados à sociedade moderna. Dessa maneira, os programas de desenvolvimento do ciclo de vida resumem um amplo contexto em que pode ocorrer o desenvolvimento harmônico nos níveis pessoal, comunal e espiritual.

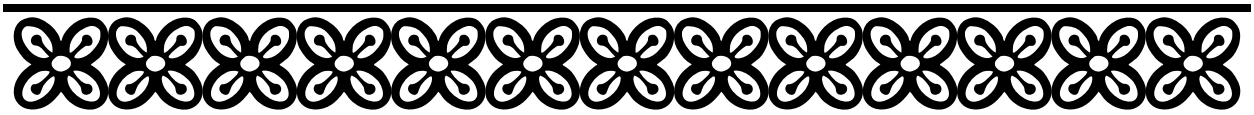
Resumo e conclusão

Este capítulo examinou as formas pelas quais o serviço social como profissão sofreu profundas mudanças com o passar do tempo. Nesse sentido, é importante

localizá-lo em seu contexto social, político e histórico particular. O serviço social foi moldado e definido por filosofias eurocêntricas envolvidas com a hierarquia racial e as condições de exclusão. A compreensão desse fato deu ímpeto para gerar teorias e objetivos novos para o serviço social com base nas filosofias, culturas e experiências das próprias comunidades.

Os pesquisadores afrocentrados têm se engajado em regenerar e recuperar as filosofias e culturas africanas como eixo central na análise e na busca de soluções para os problemas sociais das comunidades negras. O serviço social afrocentrado está engajado numa leitura crítica dos antecedentes culturais e em sua restauração como arcabouço de referência na geração de novas teorias para o serviço social. Ele desafia a profissão a desmantelar a opressão cultural presente em seus atuais paradigmas e a abraçar uma multiplicidade de conhecimentos a fim de concretizar seus objetivos humanitários de igualdade e inclusão.

14



O RABEQUISTA E A FESTA: UMA CRÍTICA AFRICANA À "EDUCAÇÃO MULTICULTURAL" NOS ESTADOS UNIDOS

Asa G. Hilliard III

> Sorri para ele, e olhei de maneira agradável, e o encorajei a se aproximar um pouco mais, o que por fim ele fez. E então ele se ajoelhou outra vez, beijou o chão e nele deitou a cabeça. Pegando-me pelo pé, colocou meu pé sobre sua cabeça. Isso, parece, simbolizava o juramento de que seria para sempre meu escravo. (Robinson Crusoé, referindo-se ao "seu" Sexta-Feira[1])

> O projeto utópico dos nazistas de uma "comunidade nacional" imaginava a criação de uma sociedade ideologicamente homogênea, socialmente conformista, orientada para a eficiência e hierárquica em sua estrutura. Os meios para fazer existir essa sociedade eram dois: a educação dos de "bom tipo" (*gut geartet*) e a "erradicação" daqueles considerados deficientes em relação ao tipo (*ungeartet*). (Peukert, 1982, p. 223)

> Assim, acima de tudo, o colonialismo está no cerne da ascensão europeia […]. […] numa manchete do *Financial Times* de Londres: A queda do bloco soviético permitiu ao FMI e ao G7 governarem o mundo e criarem uma nova era imperial. Criaram-se estruturas econômicas e se estabeleceram processos causais cujo resultado é impelir a riqueza de um lado para outro do planeta, e que continuarão a funcionar em grande parte independentemente da vontade ou boa vontade, dos sentimentos racistas ou antirracistas de indivíduos particulares. […] A Europa passou a se ver como um *processo planetário*, e não uma simples região do planeta. (Mills, 1997, p. 36-7, 43, grifos meus)

As três citações acima refletem aspectos-chave da estrutura profunda do contexto da "educação multicultural", incluindo: 1) a relação de Sexta-Feira com Robinson Crusoé se destaca como o símbolo ficcional da motivação da escravidão e colonização europeias, cuja expectativa era de que os povos dominados estivessem ávidos por serem escravos e adorarem seus amos; 2) os nazistas deram um exemplo da estratégia de governo ao utilizar a educação para

forçar a homogeneização cultural e a conformidade para fins de genocídio cultural; 3) as estruturas econômicas globais são instrumentos do imperialismo, e não sistemas neutros cujo objetivo seria produzir o desenvolvimento democrático.

A cultura é vital para as comunicações e, portanto, para o ensino e o aprendizado. No entanto nenhuma discussão sobre “educação multicultural” será válida se ignorar as perenes realidades da hegemonia. A cultura não é benigna nem seus manipuladores são inocentes. A educação é cultural. A história mostra com nitidez que grupos de pessoas privilegiadas, algumas delas organizadas em empresas de consultoria e pensamento estratégico ou em cabalas comerciais, têm buscado controlar, destruir ou transformar outros grupos em objetos de exploração. Assim, a educação de muitos grupos étnicos ou culturais continua sendo hoje uma luta de libertação contra a dominação, a exploração e a desumanização, bem como para restaurar e manter a humanidade e a integridade.

O desenvolvimento da educação multicultural

A “educação multicultural” surgiu nos anos 1960 e 1970, seguindo outros esforços educacionais orientados para a equidade, como a educação “para as relações humanas” ou a educação “antipreconceito” ou “antiestereótipo”. Os termos preferidos hoje em dia são “diversidade” e “justiça social”. Os trabalhos iniciais, menos teóricos e conceituais, foram agora enriquecidos por obras como a de Jackson e Solis (1995), que examina de forma direta a hegemonia pela educação.

Os advogados do multiculturalismo buscaram a justiça por meio de um currículo confiável, da igualdade de acesso à educação de alta qualidade, da ação afirmativa para eliminar barreiras inválidas ou injustas no acesso ao emprego, da eliminação de testes e métodos de avaliação inválidos, e assim por diante. Esses grupos étnicos aliados não procuravam se desintegrar como famílias étnicas. Com efeito, o dr. Richard James, membro da equipe da Associação Americana de Faculdades para a Formação de Professores (AACTE), liderou uma aliança de

grupos étnicos que formulou um manifesto de posição, aprovado pela diretoria daquela organização, intitulado “Não há um só modelo de americano” (Lopez, 1979). O texto assinalava o apoio ao pluralismo numa nação constituída de muitos grupos étnicos. A metáfora era a “saladeira”, e não o “cadinho”. Essa tensão entre pluralismo e assimilação ainda precisa ser resolvida para muitos educadores e comunidades. Diversos até estão optando por abandonar suas identidades étnicas tradicionais em favor de alguma forma de amálgama étnico “pós-moderno” “universal”. O efeito prático da agenda assimilacionista é transformar em norma uma cultura europeia ligeiramente modificada com a desintegração de outras heranças ancestrais. Diferentes agendas sugerem a solidariedade e a autodeterminação das famílias étnicas, ou a democracia étnica e cultural, como uma direção mais desejável.

Hegemonia europeia e educação

O movimento multicultural está começando a entender a hegemonia europeia e os usos que ela faz da educação, bem como a magnitude dos efeitos de centenas de anos de deseducação consciente, estratégica, de comunidades inteiras. A ideologia da supremacia branca da ampla maioria dos beneficiários dessa hegemonia tem sido uma ferramenta de poder para a racionalização das estruturas de dominação e um instrumento para a sua manutenção.

Embora tenham caído no gosto popular, os temas orientados pela equidade – como “diversidade”, “inclusão”, “justiça social”, “ação afirmativa” para assegurar “representação étnica”, “equilíbrio racial” ou “integração escolar” – erram o alvo. Precisamos avançar para além do trivial e dar o máximo de prioridade e atenção ao problema mais importante: a contenção global das famílias étnicas e a destruição de suas próprias estruturas e processos educacionais tradicionais altamente eficientes. A hegemonia europeia, movida pela cobiça, juntamente com a ideologia da supremacia branca como justificativa, criou o chamado problema de desempenho educacional das

“minorias”; daí o enfoque nas supostas deficiências intelectuais e culturais notadas em relação aos grupos étnicos oprimidos.

Durante a busca imperial da Europa pela propriedade e controle do mundo, governos e igrejas juntaram forças em guerras santas culturais, destruindo estrategicamente as antigas culturas indígenas, junto com suas escolas e estruturas de socialização da transmissão cultural. Quebraram todas as regras que afirmavam ensinar, roubando, matando, prestando falso testemunho, invejando, e assim por diante. Destruíram famílias nativas ao levar seus filhos para serem educados por seus inimigos, enviando crianças indígenas norte-americanas a internatos situados a centenas de quilômetros de distância para evitar que seus pais e comunidades as educassem, da mesma forma que faziam com crianças aborígines australianas. A educação colonial na África e na Índia seguiu esses mesmos padrões de educação para a extinção ou exploração. Os africanos da diáspora foram tratados da mesma forma. Usou-se de falsa propaganda para justificar esse processo, com escolas e intelectuais como seus principais veículos. A simples decisão de interromper esse processo e desistir dele, ainda que tomada de boa-fé, não será capaz de compensar os danos já feitos. As seguintes estratégias continuam o genocídio cultural e a limpeza étnica: 1) a preocupação patológica dos educadores com as dúvidas sobre a capacidade humana de aprender; 2) a desvalorização, a demonização, a difamação, o desrespeito e a negligência generalizados pelas culturas dos grupos oprimidos; 3) o estabelecimento de objetivos e expectativas baixos para as crianças dos grupos étnicos oprimidos; 4) a manutenção do controle sobre a educação e os processos de socialização dos grupos étnicos menos favorecidos por meio de instrumentos de contenção, tais como *tracking* (agrupamento de alunos de acordo com habilidades) e *streaming* ou *structured learning* (utilização de métodos behavioristas para segmentar e estruturar o processo de aprendizagem, gerenciando comportamentos sociais); 5) a publicação de trabalhos de intelectuais poderosos e influentes, dotados de apoio financeiro, que emprestam legitimidade às práticas escolares hegemônicas; 6) a utilização da mídia e do entretenimento para reforçar a ideologia da supremacia branca.

A visão dos educadores e formuladores de políticas públicas sobre o mundo e as crianças deve ser orientada pelo estudo da história da opressão por meio da educação, assim como pelo estudo das tradições de excelência da educação indígena. Essas tradições demonstram o gênio das crianças e de seus professores, assim como o gênio por trás das estruturas que eles criaram (Hilliard, 2002). São essas tradições os alvos das guerras culturais.

A luta continua

Dois exemplos contemporâneos da ideologia hegemônica de democratas e republicanos dos Estados Unidos são instrutivos. À "esquerda", o antigo assessor de Segurança Nacional do presidente Jimmy Carter, Zbigniew Brzezinski, escreveu *O grande tabuleiro de xadrez* (1997). À "direita", o atual Projeto para um Novo Século Americano[2] representa o outro lado da mesma moeda. Esses exemplos refletem o trabalho de pequeníssimos grupos privados de poder, e não o consenso público, produto do processo democrático. Seu trabalho é geralmente invisível, como diz Mills (1997, p. 1-2):

> A supremacia branca é o sistema político sem nome que transformou o mundo moderno naquilo que ele é hoje. Vocês não encontrarão esse termo em textos introdutórios, ou mesmo avançados, de teoria política. Um curso de filosofia política padrão na graduação começa com Platão e Aristóteles, talvez alguma coisa de Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Maquiavel, depois seguindo para Hobbes, Locke, Mill e Marx, terminando com Rawls e Nozick. Vai apresentar-lhes noções de aristocracia, democracia, absolutismo, liberalismo, governo representativo, socialismo, capitalismo do bem-estar social e libertarismo. Mas embora cubra mais de dois mil anos de pensamento político ocidental e percorra o aparente espectro dos sistemas políticos, não haverá menção ao sistema político básico que tem moldado o mundo nos últimos séculos. Ironicamente, o sistema político mais importante da história global recente, o sistema de dominação pelo qual os brancos historicamente dominaram e, de determinadas maneiras, continuam a dominar os povos não-brancos, não é visto como sistema político. Simplesmente paira no fundo como pressuposto implícito.

O "currículo multicultural" precisa fluir de uma compreensão do invisível e do fantástico que se oferecem ao mundo, assim como do porquê deles. Segundo Mills (1997, p. 18-9):

> Em grande medida, os signatários brancos viverão num mundo ilusório inventado, um mundo de fantasia racial, uma alucinação consensual […]. Haverá mitologias brancas, Orientes inventados, Áfricas inventadas, com uma população correspondentemente fabricada, países que nunca existiram, habitados por pessoas que nunca foram Calibans nem Tontos, Sextas-Feiras ou Sambos, personagens que atingem uma realidade virtual por meio de sua existência nas histórias de viajantes, nos mitos folclóricos, na ficção popular ou de alto nível, nos relatórios coloniais, na teoria erudita, nos filmes de Hollywood, vivendo na imaginação dos brancos e determinadamente impostos a suas alarmadas réplicas da vida real. Então se poderia dizer, como regra geral, que a incompreensão, a representação equivocada, a evasão e a autoilusão dos brancos sobre assuntos relacionados à questão racial estão entre os fenômenos mentais mais difusos dos últimos séculos, uma economia cognitiva e moral psiquicamente exigida para a conquista, a colonização e a escravização.

O invisível e o fantástico preparam o caminho para o genocídio

Raphael Lemkin, um linguista judeu que escapou da Polônia ocupada pelos nazistas em 1941, cunhou o termo “genocídio”. Lemkin arquitetou e realizou uma incansável campanha para a Convenção sobre Genocídio, que a Organização das Nações Unidas adotou em 1948. A Convenção define o genocídio como a perpetração de certos crimes com a “intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso como tal” (Secor, 2002, p. 4), *tanto no sentido físico quanto no cultural*. A escolarização, nesse contexto, pode fazer parte do genocídio ou da libertação. Brzezinski (1997, p. 21) descreve da seguinte forma esse aspecto do grande tabuleiro de xadrez:

> O Império Britânico de além-mar foi adquirido inicialmente por uma combinação de exploração, comércio e conquista. Mas, de forma muito semelhante a seus antecessores romanos ou chineses, ou a seus rivais franceses e espanhóis, grande parte de sua permanência no poder também se deveu à percepção da superioridade cultural britânica. Essa superioridade não era apenas uma questão de arrogância subjetiva da parte da classe dominante imperial, mas uma perspectiva compartilhada por muitos dos súditos não-britânicos. […] A superioridade cultural, afirmada com sucesso e concedida tranquilamente, teve o efeito de reduzir a necessidade de se basear em amplas forças militares para manter o poder imperial central. Em 1914, uns poucos milhares de militares e funcionários civis controlavam cerca de onze milhões de milhas quadradas e cerca de quatrocentos milhões de não-britânicos.

Brzezinski (1997, p. 26) percebeu que o sucesso da hegemonia dependia da ideologia, um poderoso fenômeno cultural:

> Em razão desses fatores domésticos, o sistema global norte-americano enfatiza a técnica da cooptação (como no caso dos rivais derrotados – Alemanha, Japão e mais tarde até mesmo a Rússia) num grau maior do que os sistemas imperiais anteriores. Tudo isso é reforçado pelo impacto maciço, embora intangível, da dominação norte-americana na área das comunicações globais, da diversão popular e da cultura de massa, assim como pela influência, potencialmente muito tangível, da superioridade tecnológica e do poder militar global dos Estados Unidos.
>
> A dominação cultural tem sido um fator subvalorizado do poder global norte-americano. Não importa o que se pense de seus valores estéticos, a cultura de massa dos Estados Unidos exerce um apelo magnético, especialmente sobre a juventude mundial.
>
> […] À medida que a imitação dos costumes norte-americanos gradualmente se dissemina pelo mundo, ela cria um ambiente mais conveniente para o exercício de uma hegemonia indireta e aparentemente consensual. E, como no caso do sistema doméstico norte-americano, essa hegemonia envolve uma complexa estrutura de instituições e procedimentos interligados, projetados para gerar o consenso e obscurecer as assimetrias em matéria de poder e influência.

Essa descrição explícita da estrutura cultural inclui um objetivo em relação à África e aos africanos. Ainda segundo Brezenski (1997, p. 30):

> Para os Estados Unidos, o principal alvo geopolítico é a Eurásia. […] Agora uma potência não-eurasiana ocupa um papel preeminente na Eurásia – e o primado global dos Estados Unidos depende diretamente de por quanto tempo e com que eficácia sua preponderância no continente eurasiano se sustentará. […] Nesse contexto, é fundamental o modo como os Estados Unidos "administram" a Eurásia. […] Uma potência que dominasse a Eurásia poderia controlar duas das regiões mais avançadas e economicamente produtivas do planeta. […] Uma simples olhadela no mapa indica que esse controle sobre a Eurásia também redundaria quase automaticamente na subordinação da África, tornando o hemisfério ocidental e a Oceania geopoliticamente periféricos ao continente central do globo.

A agenda hegemônica global da direita se expressa nos seus próprios termos. O "Projeto para um Novo Século Americano", que atualmente impulsiona a agenda global, é muito explícito quanto a seus planos, que são de hegemonia global, e não de democracia ou civilização.[3]

A Guerra Fria foi chamada de "guerra fria cultural" e incluía uma missão de colonização cultural que seria atribuída à Central Intelligence Agency (CIA) (Sanders, 1999). De grande interesse para muitos intelectuais africanos que

foram atacados por Arthur Schlesinger Jr. (1991) em função de suas demandas por estudos étnicos é a revelação, feita por Sanders, de que o ataque de Schlesinger ao currículo crítico teve um papel central na Guerra Fria Cultural empreendida pela CIA. Nenhum outro grupo étnico tem sido, como os africanos no continente e fora dele, alvo de ataques dos escalões mais elevados, tanto do governo quanto das fundações privadas e das empresas de pensamento estratégico, pelo simples motivo de estudar sua herança cultural e histórica (Howe, 1998).

As principais falhas no pensamento e na estratégia multiculturais

Algumas formas de educação multicultural procedem como se a opressão calculada só existisse no passado. Seu preceito parece ser “Agora temos de esquecer e seguir em frente”. Respondendo de forma tópica a ações negativas visíveis como estereótipos e preconceitos, elas perdem de vista as estruturas de dominação em grande parte invisíveis, sobretudo as estruturas educacionais. Não conseguimos perceber o vínculo entre as estruturas educacionais e o plano estratégico com vistas à hegemonia.

São reveladores dois exemplos recentes dos argumentos usados para explicar os baixos padrões de desempenho dos africanos e de outros grupos etnicamente dominados: primeiro, alega-se mediante o uso de testes de QI a suposta falta de capacidade mental desses alunos; segundo, aponta-se a sua suposta inferioridade cultural. O professor Arthur Jensen, da Universidade da Califórnia, em Berkeley, escreveu o artigo “O quanto podemos aumentar o QI e o desempenho escolar?”, publicado em 1969 na influente *Revista Educacional de Harvard*. Nele, Jensen afirma que o dinheiro gasto pelos Estados Unidos no programa “Adiantando a Largada”, que visava enriquecer a educação, seria desperdiçado, pois as crianças não tinham capacidade mental para lucrar com a educação precoce. Mais tarde, em 1980, Jensen reafirmou essa posição em seu livro, altamente popular, intitulado *A tendência nos testes de inteligência*. Em 1994, Charles Murray e

Richard Herrnstein defenderam basicamente o mesmo argumento em seu famoso livro *A curva do sino*, que chegou à lista de mais vendidos do *The New York Times*. Mais tarde essas mesmas posições sobre inferioridade de grupo seriam internacionalizadas com a publicação, em 2002, de *O QI e a riqueza das nações*, em que Richard Lynn e Tatu Vanhanen afirmavam que as nações africanas e outras "em desenvolvimento" continuavam pobres em razão do baixo QI, ou seja, da inferioridade intelectual de seus cidadãos. Esses textos foram e continuam sendo amplamente divulgados e aceitos por muitos psicólogos e educadores (Snyderman, 1988).

A segunda linha do argumento sobre a inferioridade dos povos dominados pode ser encontrada em 1987, quando Allan Bloom escreveu *O fechamento da mente americana*, incluindo um ataque virulento ao movimento dos estudos étnicos, especialmente aos estudos negros, afirmando que a academia estava desmoronando por causa da admissão de conteúdo curricular inferior e inverídico proveniente das demandas das minorias étnicas. Na década de 1980, dois autores se destacaram: Arthur Schlesinger Jr., em *A desunião dos Estados Unidos*, numa perspectiva de "esquerda"; e E. D. Hirsch, do ponto de vista da "direita", com seu *Alfabetização cultural: o que todo americano precisa saber*. Schlesinger afirmava que os estudos étnicos prejudicavam a unidade dos Estados Unidos; Hirsch argumentava que havia um conteúdo curricular universal, principalmente europeu, que todos precisavam conhecer para ser "culturalmente alfabetizados". Esse currículo se basearia principalmente na civilização greco-romana, com menção periférica porém politicamente correta de alguns heróis ou heroínas negros. O trabalho de Hirsch transformou-se no que hoje se chama *core knowledge* [conhecimento essencial], amplamente usado como referência básica nas escolas públicas. A esses trabalhos se seguiu, em 2003, o livro de Abigail e Stephan Thernstrom intitulado *Sem desculpas: fechando a brecha racial no aprendizado*. Esse livro evita utilizar diretamente o argumento sobre QI de seus colegas nas mesmas empresas conservadoras de pensamento estratégico, sem no entanto repudiá-lo. Os autores afirmam que a cultura inferior das crianças africanas é responsável por seu baixo grau de desempenho acadêmico e que essa cultura deve ser modificada, presumivelmente de acordo com os padrões da

cultura europeia, para que tais crianças possam obter sucesso. Naturalmente, a implicação é que esse esforço deve ser conduzido por europeus, principalmente por meio de estruturas comerciais privadas. As famílias e as comunidades não são respeitadas nem incluídas no projeto e na liderança do processo de instrução e socialização.

E então, quando o argumento do QI já tinha sido internacionalizado, Lawrence E. Harrison e Samuel P. Huntington escreveram *Assuntando a cultura: como os valores modelam o progresso humano*, obra que internacionalizou o argumento de que as nações africanas, entre outras, não conseguem competir economicamente no plano internacional devido à inferioridade de suas culturas:

> No início da década de 1990, caíram-me nas mãos dados econômicos sobre Gana e Coreia do Sul no começo dos anos 1960, e fiquei assombrado em ver como eram semelhantes as suas economias naquela época. Os dois países tinham níveis grosseiramente comparáveis de PNB *per capita* e divisões similares de suas economias entre produtos primários de exportação, com a Coreia do Sul produzindo alguns bens manufaturados. Também recebiam níveis comparáveis de ajuda econômica. Trinta anos depois, a Coreia do Sul se tornara um gigante industrial, com a 14ª economia do mundo, corporações multinacionais, grandes exportações de automóveis, equipamentos eletrônicos e outras manufaturas sofisticadas, assim como uma renda *per capita* próxima da grega. Além disso, estava a caminho de consolidar instituições democráticas. Nenhuma dessas mudanças tinha ocorrido em Gana, cujo PIB *per capita* era agora 1/15 do PIB sul-coreano. Como se poderia explicar essa extraordinária diferença em matéria de desenvolvimento? Sem dúvida alguma, muitos fatores desempenharam seu papel, mas me parece que a cultura deva ocupar grande parte dessa explicação. Os sul-coreanos valorizavam a frugalidade, o investimento, o trabalho duro, a educação, a organização e a disciplina. Os ganenses tinham valores diferentes. Em suma, a cultura importa. (Harrison e Huntington, 2000, p. xiii)

Presumivelmente, agora se recorrerá aos europeus para mudar a cultura dos africanos e outros povos, a fim de “salvá-los”. E, claro, foi aí que a história começou, com o genocídio cultural sob a máscara da salvação. Com a pena transformada em varinha de condão, os intelectuais mágicos, no papel de tropas de assalto, fazem desaparecer de vista as estruturas de dominação. São essas as guerras culturais dos exércitos de dominação global, travadas como uma blitzkrieg, ao estilo “choque e terror”, brandindo as armas de destruição em massa proporcionadas pela mídia, sustentadas com dinheiro, organização e ideólogos acadêmicos.

Weinreich (1946), em seu livro *Os professores de Hitler: o papel da academia nos crimes que a Alemanha cometeu contra os judeus*, mostrou que muitos intelectuais alemães respeitáveis se apressaram em servir como prostitutas à agenda hegemônica de Hitler. Allan Chase, em *O legado de Malthus*, e Robert Guthrie, em seu livro *Até o rato era branco*, unem-se a centenas de outros intelectuais brancos que documentam os usos da pesquisa para a supremacia branca (e.g. Tucker, 1994, 2002; Selden, 1999; Smith, 2001). Não carecemos hoje de intelectuais ávidos para servir aos que desenvolvem agendas hegemônicas. Eles povoam os níveis elevados da política, com bem documentada influência sobre as políticas públicas. Não surpreende que as mesmas empresas de pensamento estratégico que fizeram o parto da "curva do sino" e de outros ataques "científicos" aos pobres e aos grupos culturais minoritários enviem agora seus "lobos em pele de cordeiro" ou que os Thernstrom de Harvard montem seu cavalo de Troia, *Sem desculpas*, para salvar as crianças africanas, enquanto desprezam a cultura africana como a causa do baixo desempenho dessas crianças.

No registro das comparações internacionais entre os países latino-americanos, foi Cuba que atingiu o mais alto nível de desempenho acadêmico. Parece estranho que esse fato continue amplamente desconhecido ou até ignorado. Cuba atingiu esses resultados por meios simples, investindo diretamente na *educação pública*, sem desculpas ou novas pesquisas, apesar de ser um país contido militarmente e isolado pelo embargo econômico. Muitos analistas preferem cultivar suas diferenças ideológicas com Cuba e Fidel Castro em vez de reconhecer e lidar com seus excelentes níveis de realização educacional. Esse único exemplo já abala as desculpas pelo baixo desempenho e as estruturas atualmente preferidas de reforma educacional. Cuba e muitos outros educadores mostram que as capacidades intelectuais dos estudantes não devem jamais ser questionadas, como demonstraram os êxitos obtidos por bons professores e boas escolas. A "raça" do professor também não é um fator real, embora o sejam as convicções e o comportamento racistas. Também é verdade que professores podem quebrar o ânimo de seus alunos. Existem muitas culturas, e não é preciso que elas desapareçam para que se viva com sucesso no mundo

“moderno”. Não precisamos de novas descobertas para produzir excelência em matéria de realização acadêmica e desempenho escolar.

Orientações para a educação multicultural

Educação multicultural significa dizer a verdade, aceitar o gênio universal dos alunos, comprometer-se de forma séria em nutrir a excelência acadêmica, estimular a consciência crítica, cultivar a criatividade, contrapor-se à alienação, alimentar a solução de problemas e o conhecimento de si mesmo e do próprio povo. Giroux (1995, p. xi-xii) identifica os inimigos do pluralismo:

> Em segunda instância, a Nova Direita tem empreendido uma guerra cultural contra as escolas como parte de uma tentativa mais ampla de contestar a emergência de novas culturas públicas e movimentos sociais que começaram a exigir que suas escolas considerem seriamente os imperativos de viver numa democracia multirracial e multicultural. Os contornos dessa ofensiva cultural são evidentes no apelo da direita por testes padronizados, na rejeição do multiculturalismo e no desenvolvimento dos currículos escolares em torno do que se chama eufemisticamente de “cultura comum”. Nessa perspectiva, a noção de uma cultura comum serve de referência para denunciar qualquer tentativa dos grupos subordinados de desafiar os estreitos parâmetros ideológicos e políticos pelos quais a cultura dominante se define e se expressa. Não surpreende que a distância teórica e política entre definir as escolas em torno de uma cultura comum e denunciar a diferença cultural como inimiga da vida democrática seja de fato relativamente pequena.

Os educadores multiculturais precisam conhecer o “plano-mestre” dos que usam a educação para manter a hegemonia, como observa Smith (1973, p. 94).

> Para tornar os escravos rentáveis, precisamos mantê-los contentes e felizes. Qualquer que seja o tamanho da fazenda, no meio dos escravos sempre havia um “rabequista”. Ele era indispensável nas noites de sábado, quando os negros se reuniam para dançar e cantar, embora as canções dos negros certamente sugerissem uma qualidade de além-túmulo que poderia expressar seu descontentamento com este mundo. […] Quando os senhores relatavam o modo como gerenciavam seus negros, frequentemente se mencionava o rabequista: “Não devo omitir dizer que tenho um bom rabequista, e o mantenho bem suprido de categute, e dou-lhe o dever de tocar para os negros toda noite de sábado, até a meia-noite. Eles são extraordinariamente pontuais em sua frequência ao baile, em que a rabeca de Charley é sempre acompanhada por Ihurod no triângulo e Sam no “pat”.

Para derrotar a hegemonia, o rabequista e toda a festa devem fitá-la no olho e mirar no alvo.

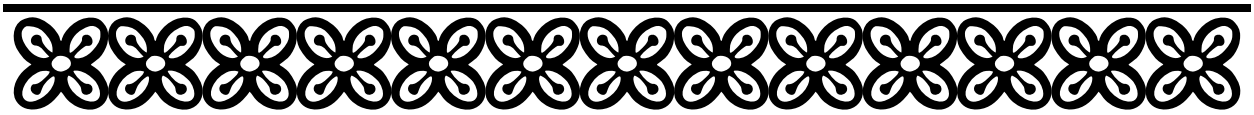
NOTAS

1 | Daniel Defoe, *The life and adventures of Robinson Crusoe*, capítulo XXII, “Robinson rescues one of their captives from the savages, whom he names friday, and makes his servant”, com uma ilustração de N. C. Wyeth da cena descrita no trecho transcrito. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=3_PPAAAAMAAJ&pg=PA155&lpg=PA155&dq=Robinson+rescues+one+of+their+captives+from+tQ2TWM2O&sig=xOUqHsMfS-W6Vjw9uhXOlb30fLI&hl=pt-BR&sa=X&ei=RCfKVJPYHsKfgwSnr4PoCQ&ved=0CDAQ6AEwAg#v=onepage&q=Robinson%20re Acesso em 18 out. 2008. [Nota da organizadora.]

2 | O Projeto para o Novo Século Americano é uma organização educacional sem fins lucrativos, dedicada a algumas proposições fundamentais: que a liderança americana é boa tanto para a América [entenda-se Estados Unidos] como para o mundo; que tal liderança requer força militar, energia diplomática e um compromisso com princípios morais. O Projeto para o Novo Século Americano tem como objetivo, mediante trabalhos temáticos, relatórios de pesquisa, jornalismo de advocacia, conferências e seminários, explicar o que a liderança americana do mundo envolve. Também procura reunir apoio para uma enérgica política de engajamento internacional americana baseada em princípios morais e estimular o debate público produtivo sobre a política estrangeira e de defesa e sobre o papel da América no mundo. Disponível em: <http://www.oldamericancentury.org/pnac.htm>. Acesso em 18 out. 2008. [Nota da organizadora.]

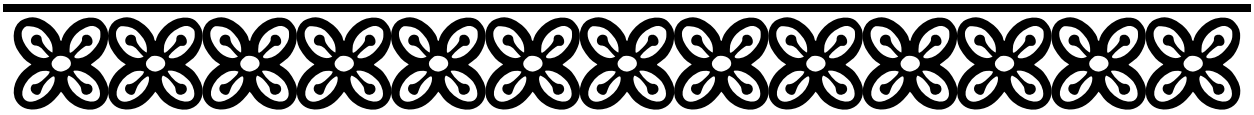
3 | Os seguintes sites fornecem muitas informações relevantes que não podem ser apresentadas aqui por problemas de espaço: <http://www.oldamericancentury.org/pnac.htm>, <http://www.prisonplanet.com/analysis_louise_010603_pnac.html>, <http://www.informationclearinghouse.info/article1665.htm>. Recomendamos sua leitura. Acesso em 18 out. 2008. [Nota da organizadora.]

PARTE 5



A DISCIPLINA

15



A FUNÇÃO E O FUTURO DOS ESTUDOS AFRICANA: REFLEXÕES CRÍTICAS SOBRE SUA MISSÃO, SEU SIGNIFICADO E SUA METODOLOGIA

Maulana Karenga

Ao considerar as questões sobre o campo, a função e o futuro dos Estudos *Africana*, é importante lembrar e respeitar devidamente a advertência de W. E. B. Du Bois de começar a procurar respostas às questões do presente explorando o pano de fundo histórico e a direção do desenvolvimento do objeto que estudamos. Du Bois (1905, p. 104) afirma que:

> Só podemos compreender o presente nos referindo ao passado e estudando-o de forma contínua, quando qualquer um dos fenômenos complicados de nossa vida cotidiana nos deixa perplexos; quando surgem problemas religiosos, políticos ou raciais precisamos sempre nos lembrar de que, embora sua solução esteja no presente, sua causa e explicação se encontram no passado.

Ora, se o passado é crítico, até indispensável, à compreensão do presente e ao desenvolvimento de soluções para os problemas urgentes, o mesmo não é menos verdadeiro em relação à compreensão e procura de soluções para o futuro. Pois o passado nos oferece não apenas as origens e as explicações, como também os padrões de desenvolvimento que apontam possibilidades e problemas, bem como as tendências em direção à consideração cuidadosa, à reafirmação e ao reforço, por um lado, e à negligência, à falta de juízo e ao desastre certo, por outro.

Nossa proposição de questões sobre o campo, a função e o futuro dos Estudos *Africana*, bem como sobre sua missão e metodologia, ocorre num

contexto de mudança contínua no interior da disciplina. Certamente, a disciplina de Estudos *Africana*/Estudos Negros como um projeto prático e intelectual dinâmico e em evolução tem, necessariamente, sofrido uma série de mudanças significativas desde o o início. Essas mudanças, como poderíamos antecipar, resultam tanto da dinâmica interna de desenvolvimento da própria disciplina como também de sua partilha e resposta a desafios semelhantes de outras disciplinas colocadas por um mundo, uma academia e uma sociedade em mudança (Conyers, 1997; Karenga, 2000a; Stewart, 1992, 2004). Como indiquei em meu livro *Introdução aos estudos negros* (Karenga, 2002), cinco das mais importantes tendências são: 1) as organizações profissionais da disciplina; 2) a metodologia da afrocentricidade; 3) os estudos das mulheres negras; 4) os estudos multiculturais; 5) os estudos da África clássica. O Conselho Nacional para os Estudos Negros, a preeminente organização profissional da disciplina, tem sido muito instrumental ao prover foros, modelos, orientadores, pesquisadores e pensadores para desenvolver o currículo, os programas de avaliação, a aprendizagem por meio do serviço, a ligação com as comunidades e o intercâmbio internacional. Essas iniciativas não apenas reuniram os pesquisadores e pensadores em intercâmbios mutuamente benéficos, como também ajudaram a fazer a disciplina crescer e a direcioná-la no sentido de uma padronização flexível em áreas vitais, como expressamos nos primeiros números da revista *The Afrocentric Scholar* [O Intelectual e Pesquisador Afrocentrado] (v. 1, n. 1, maio 1992; v. 2, n. 1, mai. 1993), dedicada a esse projeto. A Associação dos Estudos da Herança Africana também desempenhou um papel semelhante no desenvolvimento da disciplina.

Evidentemente, uma das mais importantes tendências nos Estudos Negros é a emergência da afrocentricidade como a principal estrutura conceitual no interior da disciplina. Uma iniciativa metodológica apresentada por Molefi K. Asante (1990, 1998), professor de Estudos Africano-Americanos na Universidade Temple e fundador do primeiro programa de doutorado em Estudos *Africana*, a afrocentricidade se tornou rapidamente um foco e um arcabouço ou moldura principal do discurso dos Estudos Negros na academia e na sociedade. Revigorou o discurso acadêmico e público e apresentou desafios

de metodologia, pedagogia e pesquisa para a disciplina em si e para a academia como um todo. Reafirmando a definição de Asante, defino a afrocentricidade como uma orientação, uma metodologia e uma qualidade de pensamento e de prática enraizadas na imagem cultural e nos interesses humanos dos povos africanos. Ademais, partilho com Asante a compreensão fundamental da metodologia e do trabalho afrocentrados: colocar os povos africanos no centro de sua cultura e de sua história e no centro de nossa missão e nosso projeto intelectual (Asante, 1998; Karenga, 2002). A área dos estudos da mulher negra também tem sido essencial ao desenvolvimento da disciplina e à manutenção de sua autocompreensão como um projeto libertário que oferece crítica e remédio morais para as restrições à liberdade e à realização humanas. O desenvolvimento dos estudos da mulher negra como parte integral e indispensável dos Estudos Negros reafirma essa posição, enriquece e amplia o discurso e a pesquisa dos Estudos Negros e, ainda, reflete a capacidade da disciplina de repensar constantemente sua abrangência e seu conteúdo, assim como de se reconstruir de formas cada vez mais valiosas e vitais (Aldridge, 1997; Dove, 1998; Gordon, 1987; Hudson-Weems, 1994, 2004; Kolawole, 1997; Reed, 2001).

Os Estudos Multiculturais se iniciaram com as lutas pelos Estudos Negros e por meio delas, com sua crítica à educação monocultural eurocentrista e sua demanda pelo fim desse padrão de educação. Nossa posição, naquele tempo e até hoje, é de que uma educação de qualidade é sempre, necessariamente, uma educação multicultural e que o engajamento na análise e na compreensão comparativas só pode enriquecer nossa aprendizagem e nossa experiência docente (Bowser, Jones e Young, 1995; Karenga, 1995a; Reed, 1997).

Os estudos clássicos africanos, sobretudo da antiga civilização egípcia mas também da núbia, ioruba, asante e outras culturas da antiguidade, vêm trazendo uma compreensão e um intercâmbio ampliados e enriquecidos ao projeto dos Estudos *Africana*. Isso provê um ponto de partida antigo e instrutivo para colocar e perseguir questões críticas, reafirmando a centralidade da história africana para a história da humanidade e da civilização humana e fornecendo paradigmas úteis e expansivos de excelência e possibilidade humanas (Diop, 1974, 1991; Karenga, 1984, 1999, 2004; Gyekye, 1987; Obenga, 1992).

É nesse contexto de desenvolvimento contínuo que o campo dos Estudos *Africana*, assim como todo projeto de valor e de visão, obriga-se corretamente a engajar-se com regularidade e suficiente rigor em uma reflexão contínua e sóbria sobre suas realizações e suas propostas inconclusas, suas possibilidades teóricas e empíricas, sua autocompreensão como prática acadêmica e social e seu enraizamento, sua relevância e seu futuro numa época de crescentes possibilidades e contradições (Conyers, 1997; Hall, 1999; Karenga, 2000a; Stewart, 1992, 2004). O objetivo aqui é olhar para trás e se voltar para a frente, num esforço constante de compreender e engajar o mundo de formas novas e significativas baseadas em um ponto de vista afrocentrado. E é também propor essa procura e esse autoquestionamento, perseguindo-os no interior do âmago autocompreendido da disciplina como um projeto consciente direcionado não apenas rumo à apreensão crítica do mundo, como também à melhoria da condição humana e ao enriquecimento dos prospectos humanos (Karenga, 1988).

Em tal ponto de engajamento crítico na consideração do estado e do futuro da disciplina, é útil lembrar e focalizar o ensinamento antigo ioruba sobre a postura adequada a um empreendimento tão sério e de longo prazo. O contexto antigo ioruba *Odu Ifa* diz

> Que não engajemos o mundo com pressa.
> Que não agarremos de forma impaciente a corda da riqueza.
> Aquilo que deve ser tratado de forma madura
> que não o tratemos num estado de paixão descontrolado.
> Quando chegamos num lugar fresco,
> que descansemos plenamente.
> Que demos atenção contínua ao futuro.
> Que dediquemos consideração profunda às consequências das coisas.
> E isso em razão de nossa passagem eventual.
> (Karenga, 1999, p. 1)

Então somos intimados aqui a não abordar apressadamente, com impaciência ou irracionalidade, um assunto sério. Ao contrário, devemos tratar da questão calmamente e de forma que reflita a pausa adequada e o juízo maduro. Além disso, em nossas deliberações, somos encarregados corretamente com a responsabilidade de dar “atenção contínua ao futuro” e “consideração profunda

às consequências das coisas". Essa abordagem crítica e medida, com seu impulso profundo e focado no futuro, vem com o interesse de deixar um legado valioso, dadas a realidade e as consequências de "nossa passagem eventual" e de nossa obrigação implícita às gerações que nos seguem.

Sempre aberto ao engajamento frutífero, os escritos de W. E. B. Du Bois também nos oferecem uma preocupação paralela instrutiva com o futuro e o desenvolvimento das demandas de uma disciplina em evolução. Num ensaio escrito no final do século XIX, Du Bois notava que o desenvolvimento do estudo sociológico estava, naquele momento, num período critico, "carecendo de princípios estabelecidos e linhas mestras, sujeito sempre à crítica pertinente: 'O que, afinal, foi realizado?'" Sua resposta a essa indagação foi raciocinar que a resposta à questão da realização se encontra no compromisso e no fazer intelectual, reconhecendo que

> os fenômenos da sociedade merecem o mais cuidadoso e sistemático estudo, e que conduza ou não esse estudo, eventualmente, a um corpo sistemático de conhecimento merecedor do nome de "ciência", ele não deixará de qualquer forma de dar ao mundo uma massa de verdade que vale a pena conhecer. (Du Bois, 1982a, p. 102)

Eu entendo esse conselho de Du Bois com o sentido de instigar uma disciplina em desenvolvimento a receber bem a "crítica pertinente", aceitar a necessidade de avaliação constante e reconhecer que a chave da relevância do seu trabalho é o rigor de sua pesquisa, o caráter meticuloso e sistemático de seus estudos. Pois, como Du Bois argumenta, é por meio dessa crítica – isto é, do desafio externo e do autoquestionamento – e da pesquisa rigorosa que produzimos e oferecemos ao mundo "uma massa de verdade que vale a pena conhecer". Do ponto de vista afrocentrado, devemos entender essa "massa de verdade que vale a pena conhecer" como um corpo de conhecimento capaz de contribuir de forma real e significativa para melhorar a condição e enriquecer o futuro de nossa comunidade, da sociedade e do mundo. Aliás, é dentro dessa compreensão que evoluiu o conceito inicial da missão dupla dos Estudos *Africana*: de excelência acadêmica e responsabilidade social (Hare, 1969). A questão central aqui, então, passa a ser como continuamos a compreender esse projeto de novas e diversas

maneiras e como honramos as implicações dessa missão de criar, sustentar e desenvolver constantemente uma disciplina definida não apenas por sua presença e seu discurso acadêmicos como também por ligar, no pensamento e na prática, a academia à comunidade e os fundamentos intelectuais ao engajamento social (Hare, 1972).

Como já notamos, os Estudos *Africana* se originaram como uma agência de mudança na academia e na comunidade, como participantes-chave no desafio à universidade no sentido de reconceber-se e reconstruir-se. Desafiamos não apenas o projeto intelectual da universidade, mas também sua estrutura e seu funcionamento como agente da ordem estabelecida, e não como agente do desenvolvimento humano. Foram os Estudos *Africana* que primeiro decretaram o obituário intelectual do projeto eurocêntrico e apresentaram o conceito da relevância social na educação (Hare, 1975). E foram os Estudos *Africana*, articulados no projeto da afrocentricidade (Asante, 1990), que revitalizaram e ampliaram o desafio à classificação então vigente do que contava como conhecimento, bem como à imposição canônica desse conjunto. Hoje os Estudos *Africana* são desafiados por sua própria história – isto é, tanto pelo legado que deixaram como pelos imperativos de uma educação de qualidade e significação inerentes a esse legado. É por isso que o campo de Estudos *Africana* deve se engajar continuamente no autoquestionamento sobre as coisas "realizadas e por fazer"; as coisas a serem ainda pensadas e transformadas; a qualidade de sua prática; e a missão, o significado e a metodologia centrais a seu projeto.

No desempenhar desse processo de autoquestionamento crítico, gostaria de empregar o conceito africano, neste caso dogon, da aquisição do conhecimento, que se coloca como um processo contínuo de *vir-a-ser-no-pensamento-e-na-prática* em níveis cada vez mais altos. O processo do conhecimento, para os dogon, se concebe como um contínuo *vir-a-ser-no-pensamento-e-na-prática* porque "forma ou molda o indivíduo ao mesmo tempo que ele [ou ela] assimila o conhecimento que o processo oferece" (Griaule e Dieterlen, 1986, p. 70). O ponto aqui é que nossa busca e produção de conhecimento integra e faz parte tanto da nossa autoformação como intelectuais como também da moldagem da disciplina. E assim é essencial à nossa autocompreensão e autoafirmação no

mundo, tanto para os estudiosos quanto para a disciplina, proceder com nosso projeto da maneira mais meticulosa e comedida, para que o rigor e a abrangência de nosso processo possam constantemente prover os produtos de qualidade que nossa autocompreensão como disciplina demanda. O conceito dogon de que a produção e a posse do conhecimento em níveis cada mais altos é central ao nosso porvir constante e à nossa autoformação contínua se torna útil, então, ao oferecer o arcabouço conceitual de um processo de desenvolvimento de textura aberta para os profissionais no interior da disciplina e para a disciplina em si mesma. Torna-se também instrumental porque fala de nossa reavaliação constante e do desenvolvimento contínuo dos elementos e da iniciativa de nossa missão e metodologia.

Os dogon definem quatro estágios fundamentais do conhecimento, direcionados à compreensão da história do mundo e do lugar e da responsabilidade de cada um dentro dele. O primeiro nível do conhecimento se chama *giri-so*, ou "antepalavra". Consiste de fatos básicos e explicações descritivas e também se chama "primeiro conhecimento". O segundo estágio do conhecimento é *benne-so*, ou "a palavra de lado", e envolve um encontro mais aprofundado com o que é dado, bem como com a categorização e a procura de significado. O terceiro estágio no processo dogon do conhecimento é *bolo-so*, ou "a palavra por trás", que se direciona à comparação e à ligação das diferentes partes num todo significativo e instrutivo. E o estágio final é *so-dayi*, "a palavra nítida", que "se preocupa com o edifício do conhecimento na sua complexidade ordenada" e com sua aplicação na prática ao assumir a responsabilidade no mundo e por ele.

A categorização dos estágios do conhecimento como a antepalavra, a palavra-de-lado, a palavra-por-trás e a palavra nítida sugere a abordagem multidimensional e integrativa (holística) do conhecimento. Requer considerar suas várias dimensões, analisando cada uma, comparando-as e ligando-as em um esquema integrado (holístico) e, então, extraindo uma concepção nítida tanto do produto como do processo. Fica evidente que esses estágios e tipos do conhecimento refletem, ao mesmo tempo, tanto missão como metodologia, e é dessa forma que quero abordá-los. Esses tipos de conhecimento, então, podem

ser categorizados como: 1) *giri-so*, conhecimento descritivo; 2) *benne-so*, conhecimento analítico; 3) *bolo-se*, conhecimento comparativo; 4) *so-dayi*, conhecimento ativo. Dentro desse esquema, proponho delinear e discutir alguns desafios atuais e possibilidades dos Estudos *Africana* em termos de sua missão e metodologia e do significado destas para o campo, a função e o futuro dos Estudos *Africana*. Com o termo "missão", refiro-me à autocompreensão do papel, da relevância e dos objetivos de nosso engajamento no mundo e de nossa compreensão dele. E com o termo "metodologia" refiro-me à fundação filosófica e ao esquema conceitual que orientam esse engajamento. Aqui distinguimos metodologia, orientação filosófica, de método, que é uma série de passos concretos no fazer e na avaliação da pesquisa.

Realizarei essa iniciativa de uma perspectiva kawaida, isto é, uma perspectiva cultural crítica que privilegia a tradição, requer a razão e insiste na prática ao apreender o conhecimento e provar seu valor final (Karenga, 1997a, 2000b). Kawaida é uma filosofia da mudança cultural e social que tem como um de seus princípios centrais a premissa de que a cultura é o terreno da autocompreensão e da autorrealização e de que ela requer o diálogo e o premia com a autocompreensão e a autorrealização, como discutirei abaixo. Inerente a essa apresentação é a premissa de que cada estágio geral de desenvolvimento do campo dos Estudos *Africana* deve, necessariamente, identificar, engajar e resolver uma série de problemáticas específicas que servem como subgrupo de desafios dentro do esquema maior dos quatro desafios abrangentes que aqui proponho. Além disso, apresento aqui todos os desafios como sendo também possibilidades, pois no meio de cada desafio estrutural e processual encontramos as possibilidades de crescimento e de mudança, como também as de falha, digressão e declínio.

Giri-so, o conhecimento descritivo

O desafio inicial e contínuo do campo dos Estudos *Africana* é continuar a se definir de maneiras que reafirmem sua missão original e fundamental e ainda

reflitam sua capacidade e seu compromisso de continuar alargando a abrangência de suas preocupações para tratar de problemáticas e compreensões novas no interior da disciplina e dentro de um mundo sempre em processo de mudança. No Conselho Nacional de Estudos Negros (NCBS), tenho sustentando de forma consistente que a missão dos Estudos Negros é dupla: perseguimos a excelência acadêmica e a responsabilidade social. O primeiro foco, a excelência acadêmica, foi e continua sendo o de reafirmar e assegurar nosso compromisso com o mais alto nível de produção intelectual, como estudiosos e pesquisadores, e nosso compromisso de prover uma base intelectual igualmente profunda para nossos alunos. E o segundo foco, a responsabilidade social, foi e continua sendo reafirmar nosso compromisso com o princípio e com a prática da responsabilidade social e nossa dedicação ao cultivo em nossos alunos de semelhante compromisso. Mas, apesar desse duplo foco, aceito e explicitado de forma geral, sempre houve um terceiro foco implícito que sustenta e orienta nossa ênfase tanto na excelência acadêmica como na responsabilidade social. Esse elemento invisível porém inevitavelmente presente é o embasamento cultural, que não se incluiu na missão e no mote explícitos do NCBS, embora tenha estado sempre presente de forma implícita.

Desde sua própria criação, o campo dos Estudos Negros/Estudos *Africana* vem enfatizando o caráter negro ou africano – isto é, o caráter cultural – de seu projeto. Com efeito, foi um ponto fundamental de nossa crítica ao sistema educacional branco ou europeu mostrar que este omitia a presença e a apresentação adequadas da experiência africana ou negra, bem como da experiência de outros povos de cor. Inerente a essa crítica era a preocupação de que a representação cultural das pessoas e dos povos africanos no processo educacional exibisse três coisas: 1) a veracidade dos fatos apresentados; 2) a competência na sua interpretação; 3) a adequação da presença africana nos lugares e nos momentos apropriados. Além disso, a comunidade do NCBS constantemente identifica a cultura como um elemento indispensável tanto à concepção como à prática da disciplina dos Estudos Negros. E nenhum profissional dos Estudos Negros nega a centralidade da cultura ao projeto dos Estudos *Africana*, pois a cultura africana é literalmente o terreno de nosso

projeto intelectual, a fonte indispensável de nossa identidade, nosso objetivo e nossa direção como disciplina e como povo. É da cultura africana – continental e diaspórica – que retiramos os dados e os paradigmas intelectuais e práticos que usamos para emoldurar, estabelecer e perseguir o projeto dos Estudos *Africana*. Nossos estudos nos levaram à convicção de que os povos africanos têm uma cultura que oferece um jeito de ser humano no mundo que vale a pena estudar por seu próprio valor. Foi em razão dessa convicção que exigimos e lutamos para dar à luz os Estudos Negros como uma disciplina acadêmica.

Além disso, conforme afirmo em *Introdução aos estudos negros* (2002), minhas disciplinas e o próprio livro se organizam em torno de uma compreensão pessoal dos Estudos Negros/Estudos *Africana* como um projeto integrado (holístico) e, portanto, cultural. Defino os Estudos Negros como o estudo crítico e sistemático dos aspectos multidimensionais do pensamento e da prática dos negros em seu desenrolar atual e histórico. Essa ênfase na multilateralidade do pensamento e da prática negros, junto com a preocupação com o desenrolar histórico e atual, apontam para a ênfase numa abordagem integrada (holística). O contexto da integralidade, por sua vez, remete ao conceito Kawaida de cultura, que é a totalidade do pensamento e da prática pelos quais um povo se cria; se celebra, se sustenta e se desenvolve; e se introduz à história e à humanidade. Essa atividade ocorre em ao menos sete áreas básicas: 1) história; 2) religião (espiritualidade e ética); 3) organização social; 4) organização econômica; 5) organização política; 6) produção criativa (artes plásticas, música, literatura, dança, teatro); 7) *ethos*[1]. Essas áreas de cultura se traduzem nos Estudos Negros como áreas primordiais de foco e matérias básicas e centrais da disciplina. A organização política, econômica e social se coloca nos cursos de política, economia e sociologia; a produção criativa se ensina nas várias áreas distintas de criação e o *ethos* se aborda na psicologia. Mas, de qualquer maneira, o campo de Estudos Negros trata nitidamente da cultura negra e da iniciativa e experiência das pessoas e dos povos negros nessa cultura, assim como no mundo. A maioria dos programas e departamentos de Estudos Negros, então, tem alguma versão dessas áreas temáticas ou subcampos como áreas de matérias básicas e centrais. Torna-se importante, então, introduzir o aluno a essas sete áreas temáticas

básicas e centrais durante o curso introdutório, como fundamento para as diversas outras matérias que ele vai estudar na disciplina e que caberão também no esquema da cultura intelectual e social africana – continental e diaspórica. Fica evidente, assim, que a cultura é a fundação e o arcabouço do projeto de Estudos *Africana*; desde o início dos Estudos Negros como disciplina, a cultura tem sido o eixo e a dobradiça em torno dos quais o projeto gira. O imperativo, então, é de conceber conscientemente que o *enraizamento cultural* seja o terceiro foco fundamental na missão da disciplina e, portanto, de ampliar o discurso e o diálogo em torno de seu significado e de sua centralidade.

Mas, ao reformular a missão, precisamos também, talvez, repensar a categoria "responsabilidade social" e nos perguntar como o conceito de responsabilidade envolve o nível de compromisso ativo que procuramos cultivar e reafirmar em professores e alunos. É uma questão aberta e contínua, mas está claro que uma das distinções definidoras que alguns fazem entre nós, intelectuais ativistas, e os intelectuais públicos emergentes[2] é que nós nos engajamos de forma mais concreta. Nosso papel, argumentamos, não é explicar as pessoas e os povos negros à ordem estabelecida ou aos seus diversos tipos de integrantes como, segundo consideramos, eles fazem. Nosso papel, ao contrário, é produzir conhecimento e utilizá-lo a serviço de nosso povo e do mundo. E isso significa, afinal, que procuramos desempenhar um papel ativo no desenvolvimento da filosofia e da política públicas e que nos engajamos em práticas sociais que ajudam tanto a compreender o mundo como a mudá-lo de forma profunda e promissora. Isso certamente se relaciona, em certo nível, a um amplo conceito de responsabilidade social. Mas, num nível mais profundo, essa posição ativista demanda uma intervenção mais concreta que talvez seja mais bem captada no conceito de *engajamento* social. Este envolve o compromisso ativo e a intervenção significativa. Assim, torna-se importante enfatizar que a responsabilidade social que buscamos aqui, então, é um engajamento ativo com as questões críticas, intelectuais e práticas, que confrontam a comunidade, a sociedade e o mundo. Com essas delineações e distinções, o foco e o impulso triplos da missão dos Estudos *Africana* podem ser definidos como o

enraizamento cultural, *a excelência acadêmica* e a *responsabilidade e o engajamento social*.

No contexto desses três focos e compromissos fundamentais de sua missão, o projeto dos Estudos *Africana* tem cinco objetivos abrangentes: 1) a busca crítica e persistente da verdade e do significado na história e na realidade humanas de um ponto de vista africano; 2) a profunda apreensão e apreciação intelectual do caráter antigo, rico, diverso e instrutivo da iniciativa e experiência africanas no mundo e da relevância essencial da cultura africana como um jeito único e valioso de ser humano no mundo; 3) um desafio intelectualmente rigoroso e uma alternativa intelectual às maneiras pelas quais a ordem estabelecida percebe a realidade social e humana; 4) uma crítica moral e uma crítica corretiva de política social em resposta às limitações sociais impostas à liberdade e ao desenvolvimento humanos, sobretudo aquelas enraizadas em considerações raciais, de classe e de gênero; 5) o cultivo do compromisso e da contribuição ao projeto histórico de criar o bom mundo e a boa sociedade, verdadeiramente multiculturais, democráticos e justos com base no respeito mútuo aos direitos e às necessidades das pessoas e dos povos, na cooperação mútua para o benefício mútuo, e na responsabilidade compartilhada pela construção do bom mundo em que todos os seres humanos querem e merecem viver, como expressam os *Odu Ifa* (Karenga, 1999, p. 228 ss.).

Ao realizar esses objetivos gerais, alguns dos objetivos fundamentais dos Estudos *Africana* são 1) prover aos alunos uma vista panorâmica das origens, da abrangência e da relevância da disciplina; suas sete áreas temáticas centrais; sua missão acadêmica, cultural e social; suas mais importantes questões de pesquisa e escolas de pensamento; 2) enriquecer o pensamento crítico ao engajar as proposições e o pensamento de oposicionais no interior da disciplina que desfiam as formas de abordar o mundo da ordem estabelecida; 3) engajar os eventos históricos e atuais como um modo de cultivar e ampliar a capacidade de análise crítica e de preocupação social ética com a condição humana e o prospecto humano desde o interior de um construto cultural e intelectual africano; 4) aumentar a consciência do papel da condição racial, de classe e de gênero na comunidade e no intercâmbio humanos; 5) usar a iniciativa e a

experiência africanas no mundo para cultivar a apreciação crítica da diversidade como uma problemática mobilizadora e um recurso rico da comunidade, do intercâmbio e da autocompreensão humanos. Novamente, é nesse processo de colaboração e intercâmbio entre professores e alunos que eles e a disciplina desenvolvem e produzem o que os dogon compreendem como um constante vir-a-ser no pensamento e na prática em níveis cada vez mais altos.

Finalmente, o campo dos Estudos *Africana* se encontra necessariamente desafiado a se definir por meio de sua produção intelectual contínua de uma literatura básica definidora e definitiva. Pois como eu (Karenga, 1988, p. 399) já notei, "uma disciplina é por definição um sistema organizado, autoconsciente, de pesquisa e comunicação em uma área definida de investigação e conhecimento". E o produto dessa pesquisa é uma literatura que constitui a fonte básica daquilo que James Stewart (1984) chama "um empreendimento intelectual coerente". Além disso, como argumenta James Turner (1984, p. xviii), "os Estudos Negros constituem um paradigma conceitual que nos diz principalmente, da mesma forma que outros discursos acadêmicos, quais fatos valem como tal e quais problemas de explicação existem". Mas não podemos efetivamente afirmar "quais fatos valem como tal" se não existe uma literatura que os reúne de forma adequada. E não poderemos delinear "quais problemas de explicação existem" se a disciplina precisar depender de intelectuais exógenos para fornecer sua biblioteca central ou sua literatura básica. Então o desafio de *giri-so* aqui é produzir um corpo de literatura que reúna os fatos e as explicações básicos e definitivos da disciplina e os torne disponíveis ao discurso e desenvolvimento da disciplina. Pois é nesse processo que as fronteiras da disciplina se delineiam, que o conteúdo essencial se identifica e que as explicações indispensáveis e definitivas são fornecidas. É aqui também que a linguagem disciplinar e os paradigmas essenciais se introduzem e as áreas temáticas se delineiam (Karenga, 2002; Stewart, 1992; Turner, 1984). Mas, para fazer isso, os intelectuais dos Estudos *Africana* se obrigam a evitar certos obstáculos como: focar-se exclusivamente no desenvolvimento de grandes teorias da vida social; referir-se de forma superficial a áreas de investigação que estão fora da competência do pesquisador; deixar de trazer à tona as lições do passado em benefício do

presente e do futuro; interpretar as demandas do conhecimento descritivo como uma necessidade de fazer afirmações de fé em vez de apresentar os fatos. Frequentemente, recolher os dados e os fatos é um processo tedioso e sem fim; de forma nenhuma se compara ao discurso elevado e inflamado que passa por elucidação teórica inovadora, nem à catalogação de injustiças ou de urgentes e frequentemente equivocados apelos à sobrevivência. Mas é um empreendimento nobre, necessário e até indispensável – e sem ele nenhuma disciplina seria concebível nem possível. É verdade que sempre se pode recorrer à literatura produzida por estudiosos em outras disciplinas, visando à diversidade intelectual. Mas esse caminho não serve para o embasamento intelectual, pois uma disciplina deve se justificar em seus próprios termos e por sua própria pesquisa e produção intelectual. E a literatura é um produto indispensável e uma expressão imprescindível disso.

Benne-so, o conhecimento analítico

O conhecimento descritivo de uma disciplina é por definição um primeiro conhecimento ou um conhecimento iniciante. Requer, assim, uma explicação crítica, a busca abaixo-da-superfície de relevância e significado que resulta no *benne-so*, o conhecimento ao nível analítico. O fato de que os africanos introduziram o conceito da dignidade humana no Livro de Kheti no antigo Egito no ano de 2140 a.C. é nitidamente relevante como referência. Mas ele se torna ainda mais significativo como ponto de partida para a filosofia moral, que estabelece as origens contextuais e teóricas de tal conceito e explora o seu valor como uma expressão do discurso ético africano sobre o que significa ser humano (Karenga, 2004, p. 317 ss.) Por isso é imperativo que os estudiosos dos Estudos Negros desafiem alunos e colegas a engajar a cultura africana como um recurso perenemente frutífero, e não como uma referência solta e sem embasamento.

Assim, se vamos usar a cultura negra como um recurso, e não como uma simples referência, então o processo de análise deve começar, como notamos acima, com um diálogo com essa cultura. Com efeito, não há desafio maior para

os Estudos *Africana* que este: avançar de uma simples descrição da vida e da cultura negras para uma análise afrocentrada de seu significado nas formas mais elucidativas e incisivas. Numa palavra, o desafio essencial e contínuo é o de engajar a cultura africana num diálogo. Por diálogo, aqui, quero dizer o engajamento intelectual com os textos, o pensamento e as práticas da cultura; fazer perguntas aos textos e extrair as respostas com incisiva análise. Por "textos", refiro-me aos textos orais, escritos e de prática vivida – isto é, os textos cujas lições são a vida vivida das pessoas e dos povos, quer eles tenham escrito, quer não. Nesse esquema, é instrutivo o texto da prática vivida de Harriet Tubman. Trata-se de uma narrativa que tem como foco central sua decisão de se libertar e partilhar o bem da liberdade com outros. Quando relata o seu raciocínio de que a liberdade era um bem a ser partilhado, ela demonstra que redefiniu a liberdade do ato individual de fugir para um ato coletivo de autodeterminação em comunidade. Neste único porém instrutivo gesto, e naquilo que Quarles (1988) chama de sua "improvável" porém extraordinária liderança, ela enriquece nossa discussão moderna sobre a natureza pessoal e coletiva da liberdade, sobre a nossa responsabilidade moral com as pessoas que são importantes para nós e sobre os terrenos e as fronteiras de uma moralidade do sacrifício. E, nitidamente, existem inúmeras outras pessoas que "se especializam no inteiramente impossível" e deixam legados semelhantemente instrutivos (Cooper, 1988; Hine, King e Reed, 1996).

É importante notar que esse processo de engajar analiticamente os textos africanos – textos orais, escritos e de prática-de-vida – se distingue, necessariamente, das palavras *bruxaria*, *hiperabstração* e *desconstrucionismo*, que moldam e orientam grande parte do discurso atual nas humanidades. Em tal contexto, existe uma tendência desconstrucionista a expor o que é defeituoso em vez de levantar os paradigmas da possibilidade. Nesse processo, o chamado discurso subversivo sobre os textos se torna uma alternativa ao pensamento subversivo sobre a mudança social e as novas e melhoradas maneiras de ser humano no mundo real. Empresta-se a linguagem da subversão de uma tradição de pensamento e de prática social radicais, mas as falas sobre "transgressão", "cruzamento de fronteiras" e semelhantes constitui, na melhor das hipóteses, um

suave chacoalhar das grades das prisões conceituais que a sociedade construiu como parte de seu edifício de opressão e dominação. Na pior das hipóteses, não passam de voos de fantasia linguística, um discurso diversionista de autoindulgência individualista que deixa de engajar os paradigmas da possibilidade, deixando intactas e sem ser confrontadas as reais fronteiras e barreiras sociais.

Novamente, como expliquei na *Introdução aos estudos negros*, minha abordagem dos Estudos Negros é essencialmente uma abordagem cultural afrocentrada enraizada na filosofia kawaida. A filosofia kawaida se define como *uma síntese do melhor do pensamento e da prática africanos em constante intercâmbio com o mundo* (Karenga, 1997a). Posiciona a cultura como o arcabouço fundamental e a maneira de ser humano no mundo, e sustenta que, como pessoas de forma geral e intelectuais em particular, devemos constantemente dialogar com a cultura africana, fazendo-lhe perguntas e buscando nela respostas às preocupações fundamentais e duradouras da humanidade. Entre essas perguntas fundamentais estão as seguintes: O que constitui a vida boa? Como criamos a sociedade boa e justa? Quais são as nossas obrigações uns para os outros como seres humanos e cidadãos em convivência? Como estabelecemos e mantemos uma relação correta com o meio ambiente? Como definimos e asseguramos a dignidade e os direitos da pessoa humana e o bem-estar e o florescimento da comunidade? E quais são algumas das maneiras essenciais pelas quais podemos melhorar a condição humana e enriquecer o prospecto humano? Por meio desse processo de colocar as questões de importância humana duradoura e buscar as respostas no interior do arcabouço de nossa cultura e em constante intercâmbio com o mundo, descobrimos os recursos ricos e variados das culturas africanas. E esses recursos não apenas proveem a base de problemáticas reflexivas indispensáveis ao empreendimento educativo como também nos ajudam no esforço contínuo de trazer à tona os paradigmas e as proposições do melhor do que significa ser africano e humano no sentido mais pleno.

Esse diálogo com a cultura africana requer que os profissionais dos Estudos *Africana* perguntem em cada encruzilhada crítica na pesquisa, no escrever e no

discurso, a questão crucial: o que a África – os povos africanos e a cultura africana – tem a oferecer aos esforços em direção à compreensão e à melhoria da condição humana e ao enriquecimento do prospecto humano. O diálogo ou a conversa contínua com a cultura africana se torna ainda mais significativo quando levamos em conta que a Europa continua o monólogo consigo mesma e segue oferecendo um currículo que frequentemente pouco mais é do que uma longa e autoelogiosa narrativa sobre si mesma em cada disciplina. Aliás, a Europa nunca dialogou em nenhum sentido significativo com a África ou, aliás, com nenhum outro povo de cor. Por "diálogo significativo" quero dizer engajar a cultura africana como um local e uma fonte valiosos no sentido de gerar e oferecer problemáticas reflexivas – isto é, problemas de pensamento, de prática e de experiência que formam a fundação e a estrutura conceitual do empreendimento educativo e intelectual.

Até mesmo aquela parte da África chamada de Egito (Kemet) não foi engajada em diálogo pela Europa. Apesar de suas dádivas à Europa e Israel, e aliás ao mundo, não há uma discussão real ou relevante no currículo da ordem estabelecida sobre a literatura, a filosofia, a ética egípcias ou suas outras contribuições à humanidade, utilizando os seus próprios textos, as palavras, as ideias expressas, as preocupações de seu próprio povo (El-Nadoury, 1990; Diop, 1991, 1974; Harris, 1971). Ao contrário, o Egito foi relegado à condição de uma referência mitológica e monumental, ao estudo arqueológico e à colocação no museu. Até no auge da fascinação romântica europeia, com o Egito relatada por Bernal (1987), ele nunca chegou a constituir mais que uma referência idealizada. Isso foi, em grande parte, porque antes do momento em que a Europa moderna "descobriu" ou "redescobriu" o Egito, ela já havia escolhido a Grécia e Israel como fontes incontestes de seus paradigmas de conhecimento (Grécia) e religião (Israel). E um diálogo com o Egito teria tornado esses paradigmas mais problemáticos, dada a sua dívida ao Egito e, assim, a natureza contraditória de sua pretensão de serem únicos e exclusivos. Dessa forma, escondia-se a ética e a espiritualidade ricas e expansivas do Egito sob os mitos bíblicos dele como terra de escravidão do antigo estado de Israel. As realizações científicas do antigo Egito foram transformadas em algo irrelevante pela necessidade de ver na antiga

Grécia a fonte de toda a ciência substantiva. E a relação do Egito com a África foi negada mediante sua redefinição geográfica e cultural como parte do Oriente Médio ou da Ásia Ocidental (Karenga, 2004; Obenga, 1992). É por isso que ganha tanta importância o fato de Cheikh Anta Diop colocar o Egito como fonte clássica de paradigmas. Pois, como ele mesmo diz (Diop, 1991, p. 10 ss.), não foi tão importante a obra dele afirmar o fato da negritude do Egito, o importante foi tê-lo transformado num fato operacional do ponto de vista intelectual e científico. Assim, Diop desafia os profissionais dos Estudos *Africana* a dialogar com o Egito para extrair os paradigmas antigos que apontam possibilidades modernas e maneiras de construir um novo corpo de ciências humanas e humanidades e renovar a cultura africana. É nesse espírito e dentro dessa compreensão que os profissionais dos Estudos *Africana* começaram a introduzir os estudos do antigo Egito nos currículos departamentais e a explorar os estudos do Egito antigo como um recurso rico no impulso contínuo do desenvolvimento da disciplina (Karenga, 2002, p. 60-7).

Aqui a abordagem certeira do desafio intelectual e cultural akan de *sankofa* deve ser apreendida e interpretada de forma correta. A convocação de *sankofa*, "volte e busque o que ficou atrás" não é um chamado a fazer de nossa história um mero desfile de referências e fatos descritivos, mas de construir um projeto intelectual de recuperar dados essenciais e analisar criticamente as questões da verdade e do significado no que concerne à iniciativa e à experiência africanas no mundo. Como afirma Niangoran-Bouah (1984, p. 210), *sankofa* significa literalmente "volte, procure e tome ou recupere". Ele lê o ideograma *sankofa*, um pássaro que vira a cabeça para trás e mergulha o bico nas penas, como "um símbolo representando a busca do conhecimento e a volta à fonte". Niangoran-Bouah afirma ainda (1984, p. 210) que o ideograma transmite implicitamente a ideia de que o conhecimento atingido é "o resultado de pesquisa, de uma investigação inteligente e paciente".

Como uma prática metodológica afrocentrada de *recuperação histórica*, então, *sankofa* não se restringe à simples coleção de dados, mas também envolve a análise crítica do seu significado de um ponto de vista afrocentrado (Keto, 1995). Na sua mais expansiva acepção, *sankofa* contém três elementos e

processos: 1) uma busca contínua do conhecimento, isto é, a procura continuada da verdade e do significado na história e no mundo; 2) uma volta à fonte, à história e à cultura próprias, para os fundamentos e os modelos do jeito cultural próprio de se ser humano no mundo; 3) a recuperação e reapropriação críticas do passado, sobretudo das verdades escondidas, negadas e não reveladas da iniciativa e da experiência africanas no mundo. Por "recuperação crítica" quero dizer uma abordagem analítica das coisas encontradas, uma apreensão abaixo-da-superfície dos significados maiores e mais profundos que a competência rotineira não consegue prover. E uso o termo "reapropriação crítica" no sentido de extrair o valioso do entulho que o circunda – isto é, a falsificação racista e as interpretações intelectualmente deficientes da história e da cultura africanas.

Isso se refere a um processo crítico que se distingue conscientemente do modelo desconstrucionista de história, o modelo faxineiro. Nesse modelo, os escritores ou pesquisadores se tornam pouco mais que faxineiros da história, procurando constantemente a mancha, o mau cheiro e a tinta descascada na vida de homens e mulheres grandes ou notáveis e revelando-os como se resumissem o significado central da vida e obra dessas pessoas. Essa busca diligente porém mal-encaminhada de sujeira e dejetos cabe bem no interior da leitura racista da história negra, que desde o início tem como objetivo central a revelação espúria e ostentada de como os africanos são fracos e desprezíveis. Assim, qualquer contribuição africana para tal projeto apenas alimenta a deformação e negação racistas da história e da cultura africanas. Não ajudará, como alguns estudiosos alegam, em nossa compreensão das pessoas em toda a sua complexidade. Não passa de um preconceito desconstrucionista argumentar que o significado da vida de uma pessoa importante se compreende melhor concentrando-se sobre as suas fraquezas do que examinando a força demonstrada nos modelos de excelência e de realização humana que o indivíduo oferece. Afinal, nós sabemos e aprendemos as lições da possibilidade humana – não das fraquezas dos grandes e notáveis, mas de sua capacidade de superá-las.

Aqui precisamos evitar o aprisionamento conceitual das categorias e estruturas conceituais desenvolvidas em outras disciplinas e desenvolver uma linguagem e uma lógica enraizadas no caráter antigo, rico e diverso de nossa

própria cultura e do pensamento e da prática afirmativos-de-dignidade e enriquecedores-de-vida que existem no seu interior, refletindo sobre esse caráter.

Bolo-so, o conhecimento comparativo

O modo comparativo de conhecer é central aos Estudos *Africana* e uma característica fundamental da metodologia afrocêntrica. Como já argumentei, “A afrocentricidade pode ser definida como uma metodologia, uma orientação e uma qualidade de pensamento e de prática enraizadas na *imagem cultural* e no *interesse humano* dos povos africanos” (Karenga, 1995a, p. 45). Ser enraizado na imagem cultural dos povos africanos é se basear nas visões e nos valores dos africanos e nas práticas que evolvem dessas visões e desses valores e os orientam. E se enraizar nos interesses humanos dos povos africanos é ancorar-se nas mais altas visões e valores africanos e nas justas demandas sobre a vida e a sociedade que nós partilhamos com outros povos e que representam o melhor do que é ser africano e ser humano no sentido mais pleno. Esses valores incluem, necessariamente, um compromisso profundo com a verdade, a justiça, a liberdade, a dignidade, a comunidade, o respeito mútuo, o bem partilhado, e outros princípios que dão a fundação e a estrutura para construir, sustentar e enriquecer o mundo nas suas dimensões sociais e naturais.

Nesse ponto, fica evidente que a afrocentricidade como uma abordagem culturalmente enraizada da compreensão e do engajamento do mundo contém uma dimensão *particular* e uma dimensão *universal*. Começa como um centrar do sujeito na sua própria cultura, dialogando com ela e trazendo para o projeto multicultural uma elucidação e um discurso particular e útil. Necessariamente, essa iniciativa se baseia na presunção considerada de que o caráter rico, variado, antigo e complexo da cultura africana é um recurso crítico para a compreensão do mundo e a interação com ele. No processo de tal intercâmbio culturalmente enraizado com os outros povos do mundo, a pessoa e o estudioso africano descobrem um terreno comum com outros povos e culturas que pode ser

cultivado e desenvolvido para o benefício mútuo e a mais profunda compreensão da condição humana e do prospecto humano (Asante, 1990, p. 12).

Também nesse contexto, o método comparativo encontra terreno fértil tanto no nível nacional como no global. É importante notar que um método comparativo não esconde nem minimiza a variação ou a diferença, apenas focaliza as semelhanças como sendo mais fundamentais à compreensão de fatores que moldam as comunidades étnicas, nacionais e globais. Assim, o pesquisador de Estudos *Africana* quererá saber não apenas como os fatores fundamentais de raça, classe e gênero se entrecruzam como modos de dominação e resistência, mas também entender as respostas e os modos de engajamento diferenciados de vários povos e pessoas com esses sistemas nacionais e globais de opressão. Ele ou ela reconhecerá que, embora esses fatores de raça, classe e gênero possam ser compreendidos criticamente ao nível étnico ou nacional, eles são mais bem tratados como processos transétnicos e transnacionais, ou globais. Dentro dessa compreensão de diferentes níveis de comparação, desde o étnico até o nacional e eventualmente o global, Malcolm X (1992), Mary McLeod Bethune (1974) e Marcus Garvey (1977), entre outros, insistiram que nos vejamos não como um povo isolado e marginal, mas em um contexto tanto nacional como global; com efeito, como um *povo histórico do mundo*. Em tal conceituação nacional e global de nós mesmos como um povo-chave no interior de um país-chave e da comunidade mundial, desenvolvemos uma compreensão mais crítica da trajetória histórica particular dos povos africanos e de seu papel no fluxo para a frente da história humana. Podemos nos localizar dentro dos maiores movimentos pela libertação humana e compreender de formas novas e mais significativas como o movimento da libertação afro-americana – em ambas as dimensões, a de Direitos Civis e a do Poder Negro – influenciou não apenas este país mas também povos em luta em todo o mundo. Além de ampliar o reino da liberdade neste país, inspirou e orientou os movimentos de outros grupos oprimidos e marginalizados – os outros povos de cor, as mulheres, os mais velhos, os deficientes e outros – e colocou na mesa um paradigma de possibilidade e de luta para povos em todo o mundo. Com efeito, esses grupos e povos das Américas, África, Ásia, América Latina e Oriente

Médio (Ásia Ocidental) emprestaram referências e construíram ação e reflexão com base em nossa visão moral e em nosso vocabulário moral. Eles cantaram nossos cantos de liberdade e colocaram nossa luta como um modelo central e instrutivo da luta pela libertação humana.

Além disso, existe a necessidade preeminente de um aumento nos estudos comparativos das culturas étnicas dos Estados Unidos como *culturas de resistência*; estudos comparativos de gênero, inclusive estudos comparativos das abordagens mulheristas e feministas à compreensão e ao engajamento do mundo; e estudos comparativos dos holocaustos, com especial atenção ao Holocausto da escravização dos africanos e do Holocausto dos indígenas americanos como paradigmas dos atos subsequentes, moralmente monstruosos, de genocídio no sentido físico e cultural. E, certamente, há uma ampla gama de linhas promissoras de atuação intelectual nos estudos comparativos das civilizações clássicas antigas da África, América indígena, Ásia e culturas das ilhas do Pacífico, com suas compreensões ricas, variadas e complexas do divino, do natural e do social.

O método comparativo, então, permite e encoraja o estudo de movimentos, instituições, povos, culturas e outras formações sociais num esquema transcultural, transnacional e histórico, examinando a interação, as interconexões e as interrelações entre sociedades, culturas e povos, assim como a interseção de fatores que os moldam e orientam as relações de poder e de mudança social, especialmente fatores de raça, classe e gênero (Takakki, 1993). Nesse tipo de impulso, o profissional dos Estudos *Africana* oferece não apenas uma crítica das concepções do mundo existentes, da ordem estabelecida, mas também um paradigma multicultural e afrocentrado que provê uma contribuição significativa aos modos alternativos de olhar e engajar o mundo, assim enriquecendo e ampliando a disciplina (Schiele, 2000).

Dentro desse construto conceitual, a afirmação de que somos uma disciplina interdisciplinar está testada e demonstrada. O que procuramos aqui não é simplesmente o uso de mais de uma disciplina para engajar uma questão ou um problema, mas também a integração de conhecimento e metodologias das várias disciplinas para criar um novo corpo de conhecimentos, com uma nova

linguagem e lógica que orienta e sustenta a busca do conhecimento. Para ser interdisciplinar, distinto de multidisciplinar, os Estudos *Africana* precisam criar um processo distintivo *interrogativo* e *integrativo*. O projeto interrogativo busca e analisa os apagamentos, as omissões, as distorções, os fechamentos e os mascaramentos nos projetos de disciplinas específicas. E o projeto integrativo deve reunir sua pesquisa e suas conclusões em um ente intelectual coerente que não apenas desmascara as ineficiências nos projetos amarrados às disciplinas como também oferece corretivos e alternativas nos níveis intelectual e de política e ação social.

So-dayi: conhecimento ativo

Se, como arguimos, o conhecimento num contexto e numa compreensão afrocentrados não é nunca simplesmente o conhecimento pelo conhecimento mas sempre o conhecimento pelo bem do ser humano, aliás pelo bem do mundo, então os Estudos *Africana* encontram sua última realização ao contribuir para a melhoria da condição do mundo, assim enriquecendo seu prospecto nos âmbitos social e natural. Essa compreensão afrocentrada do papel e do valor final do conhecimento se reafirma na leitura do texto sagrado egípcio antigo, o *Husia* (Karenga, 1984) como também no texto sagrado ioruba, *Odu Ifa* (Karenga, 1999). No *Husia*, é uma obrigação ética a aquisição do conhecimento, ou na linguagem kemética a busca constante da verdade, da justiça e do correto no mundo no intuito de melhorar o mundo continuamente, tornando-o mais belo e benéfico que quando o herdamos. Aliás, os africanos antigos de Kemet chamavam os humanos de *rxyt*, possuidores do conhecimento, uma designação que define não apenas um elemento essencial para compreender nossa humanidade mas também aquilo que é igualmente essencial à realização de nossa humanidade nas suas formas mais plenas e mais prolíferas.

Os *Odu Ifa* (Karenga, 1999) nos informam que os humanos são divinamente escolhidos para trazer o bem ao mundo; que o primeiro critério de um mundo bom é o pleno conhecimento das coisas (*àmòtán ohun gbogbo*) e que o primeiro

critério para se realizar o mundo bom é a sabedoria – moral, intelectual e prática – adequada para governar o mundo (*ogbòn ti ó pó to eyítí a lê fise àkóso ayé*). Se nós vamos dialogar de forma contínua com nossa cultura e constantemente trazer à tona o melhor do que significa ser africano e humano, este é sem dúvida um excelente ponto de partida. Tanto na cultura kemética como na ioruba, o valor final do conhecimento está no seu papel de trazer o bem e aumentá-lo no mundo, assim tornando o mundo mais belo e benéfico que quando nós o herdamos, para que o legado que deixamos para as futuras gerações seja merecedor de nós como povo africano.

Para os Estudos *Africana*, a implicação dessa compreensão afrocentrada necessariamente se traduz como *engajamento social*. Com efeito, é um desafio reafirmar nosso compromisso com essa concepção ativista do papel e da responsabilidade do intelectual africano, que requer a produção e o uso do conhecimento para melhorar o mundo e potencializar o seu futuro. A tarefa, então, é talhar uma visão, iniciar um discurso e engajar-nos em práticas sociais que não apenas melhorem e ampliem nossa vida em comunidade, como também colocam uma nova filosofia e política públicas para este país, com implicações para uma iniciativa global.

A filosofia pública que desenvolvemos, então, precisa ser conscientemente *ética*, e não essencialmente *processual*. Não se trata apenas das leis que buscamos para serem usadas para declarar o fim do racismo, nem estatísticas para mostrar o crescimento econômico apesar da óbvia pobreza humana, mas o *acesso*, a *oportunidade* e os *resultados* que emergem da reflexão, discussão e ação enraizadas na profunda preocupação de atingir a vida boa e na compreensão ética das condições para a máxima liberdade e o florescimento humanos na sociedade e no mundo.

No contexto do melhor da tradição ética africana, isso significa iniciarmos um discurso e uma prática nacionais, aliás globais, que refletem e se enraízam conscientemente em um compromisso profundo e contínuo com: 1) a dignidade e os direitos da pessoa humana; 2) o bem-estar e o florescimento da família e da comunidade; 3) a integridade e o valor do ambiente; 4) a recíproca solidariedade e cooperação para benefício mútuo da humanidade. Nesse respeito, nosso

impulso central deve ser o de criar uma filosofia pública e uma prática enraizada na *ética da partilha*: (a) posição (*status*) partilhada; (b) conhecimento partilhado; (c) espaço partilhado; (d) riqueza partilhada; (e) poder partilhado; (f) interesses partilhados, (g) responsabilidade partilhada.

A posição (*status*) partilhada é o princípio fundamental das relações humanas e sociais e fala do compromisso mútuo com a igualdade de estatura e o valor de cada pessoa e de cada povo como seres humanos e cidadãos que são iguais também em dignidade, direitos, oportunidades e respeito tanto em princípio como na prática. O conhecimento partilhado é o princípio que fala da necessidade humana e social do conhecimento para o desenvolvimento e florescimento humano, e que compreende o acesso ao conhecimento ou à educação de qualidade, no sentido mais amplo, como um direito humano fundamental. O princípio do espaço partilhado requer o reconhecimento significante de que partilhar o país significa partilhar o espaço com outros cidadãos e imigrantes de forma igualitária e ética; uma política de imigração sem preconceitos raciais, de classe, religiosos ou qualquer outro critério irracional e imoral; políticas urbanas, de bairro e de habitação que preservam e ampliam o espaço público; e uma política ambiental que respeita a integridade e o valor do ambiente.

A riqueza partilhada é o princípio de distribuir de forma equitativa a riqueza, com base no entendimento de que o direito à vida em dignidade inclui o direito a uma vida decente, uma vida em que as pessoas têm as necessidades básicas de abrigo, alimentação, vestimenta, educação, atendimento médico e segurança física e econômica atendidas. Esse princípio também fala da necessidade de cuidar dos vulneráveis e de ajudar os pobres na sua luta para reduzir e acabar com a pobreza; sustenta o direito dos trabalhadores a salários justos, benefícios adequados, condições de trabalho seguras, tratamento justo no local de trabalho, sindicalização e participação significativa nas decisões que os afetam e que afetam o país e o mundo. O princípio do poder partilhado expressa a questão central do direito de autodeterminação e autogoverno, a necessidade de representação significativa e efetiva, bem como a participação significativa, nas decisões que afetam e determinam nosso destino e vidas cotidianas no contexto

dos esforços cooperativos rumo ao bem comum. O princípio dos interesses partilhados enfatiza o imperativo de um terreno comum no meio de nossa diversidade. Presume que, quaisquer que sejam as nossas diferenças, um número mínimo moral de interesses comuns deve sustentar e orientar nossos esforços em comum. Começa com nosso compromisso mútuo com os quatro pilares da ética africana que citamos acima e se estende ao compromisso explícito com as lutas por liberdade, justiça, igualdade, paz e outros bens no mundo, incluindo-o.

Finalmente, o princípio da responsabilidade partilhada fala da necessidade de um compromisso ativo com a responsabilidade coletiva de construir as comunidades, a sociedade e o mundo em que queremos e merecemos viver. Enfatiza o engajamento ativo no processo de repensar e reconstruir nossas comunidades, nossa sociedade e o mundo de acordo com uma imagem e com interesses mais humanos. E requer avaliar nossas políticas e práticas de forma constante, do ponto de vista de como elas afetam a vida humana e o desenvolvimento humano, bem como o respeito ao ambiente, deixando um legado valioso para futuras gerações. Como afirmei na *Declaração de Missão da Marcha de um Milhão de Homens/Dia de Ausência*, texto oficial de posicionamento político desse evento histórico, precisamos atuar sempre de maneira a “honrar nossos ancestrais, enriquecer nossa vida e dar esperança promissora aos nossos descendentes” (Karenga, 1995b, p. 22). E isso significa que devemos, em todo o nosso trabalho, acadêmico e social, nos ver e conduzir a nós mesmos como representantes culturais da comunidade mundial africana, sempre preocupados em trazer à luz o melhor do que significa ser africano e humano no sentido mais pleno. Isso requer, por sua vez, como conclui o texto de afirmação da *Missão da Marcha*, que

> nos esforcemos para sempre nos conhecer e nos introduzir à história e à humanidade como um povo espiritual e eticamente localizado que fala a verdade; faz a justiça; respeita os ancestrais e os mais velhos; valoriza, apoia e coloca desafios às crianças; cuida dos vulneráveis; se relaciona de forma correta com o ambiente; luta por aquilo que é correto e resiste ao que é errado; honra seu passado e engaja com vontade o seu presente, ao passo que planeja com consciência e abraça o seu futuro. (Karenga, 1995b, p. 22)

NOTAS

1 | *Ethos* é um termo filosófico que significa “o espírito característico, o tom de sentimento prevalecente, de um povo ou comunidade; o ‘gênio’ de uma instituição ou sistema”, embora tenha suas raízes originais na palavra grega “etho” ou “ser acostumado a”, indicando que o *ethos* tem que ver com os costumes e as normas de uma sociedade (Miller, 1974, p. 309-10). O *ethos* não focaliza o indivíduo, mas a expressão dos valores da sociedade no indivíduo e por meio dele. Para ser um bom exemplo do *ethos*, então, o indivíduo deve exibir os traços de personalidade mais valorizados em uma sociedade. Tais virtudes em relação à sociedade clássica de Atenas, por exemplo, seriam “a justiça, a coragem, a sobriedade, a magnificência, a magnanimidade, a prudência e a sabedoria” (Halloran, 1982, p. 60). Na retórica, o *ethos* se refere não a quem discursa, mas à platéia. Se alguém se pronuncia, cabe à platéia determinar se o orador tem alto ou baixo *ethos*. [Nota da organizadora.]

2 | O autor parece se referir à nova geração de intelectuais afro-norte-americanos que gozam de visibilidade em instituições acadêmicas de prestígio, desenvolvendo trabalhos no campo dos Estudos *Africana*, mas que cultivam um discurso e uma visão acadêmica antiafrocêntricos e não se interessam por uma atuação social com a comunidade negra. Entre os exemplos mais destacados estão Henry Louis Gates, Anthony K. Appiah e Paul Gilroy. Cornel West externa, pelo menos, alguma preocupação teórica com o engajamento social como elemento de sua ética; revela-se mais aberto que os outros mencionados a considerar legítimas a proposta e a postura da afrocentricidade, embora não a adote nem dela compartilhe como sua. [Nota da organizadora.]



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abarry, Abu S.; Asante, Molefi K. (orgs.). *African intellectual heritage: a book of sources*. Filadélfia: Temple University Press, 1996.

Agger, B. *Critical social theory*. Boulder, CO: Westview, 1998.

_____. *The discourse of domination: from the Frankfurt School to postmodernism*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1992.

Akbar, Na'im. "Africentric social science for human liberation". *Journal of Black Studies*, 14, n. 4, 1984, p. 395-414.

_____. "Mental disorder among African Americans". *Black Books Bulletin* 7, n. 2, 1981, p. 18-25.

_____. "Our destiny: authors of a scientific revolution". In: *Black children: social, psychological and educational environments*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1985.

Aldridge, Dolores P. "Womanist issues in black studies: toward integrating womanism in Africana Studies". In: Conyers Jr., J. (org.). *Africana Studies*, Jefferson, McFarland, p. 143-54.

Aldridge, Dolores P.; Young, Carlene (orgs.). *Out of the revolution: the development of Africana studies*. Nova York: Lexington Books, 2000.

Alves, Sebastião Rodrigues. "Pronunciamento". In: Nascimento, Elisa Larkin (org.). *Dois negros libertários: Luiz Gama e Abdias do Nascimento*. Rio de Janeiro: Ipeafro, 1985, p. 51-2.

Amma – Psique e Negritude; Quilombhoje (orgs.). *Gostando mais de nós mesmos: perguntas e respostas sobre auto-estima e a questão racial*, 2. ed. ampliada. São Paulo: Gente, 1999. [Primeira edição: Quilombhoje, 1996.]

Ani, Marimba (Dona Marimba Richards). *Let the circle be unbroken: the implications of African spirituality in the diaspora*. Trenton: Red Sea Press, 1989.

_____. *Yurugu: an African-centered critique of European cultural thought and behavior.* Trenton: Africa World Press, 1994.

Appiah, Anthony Kwame. *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. Nova York: Oxford University Press, 1992. [Edição brasileira: *Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura.* Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.]

Aptheker, Herbert (org.). *The education of black people: ten critiques, 1906-1960, by W. E. B. Du Bois*. Nova York: Monthly Review Press, 1973.

Asante, Kariamu; Asante, Molefi K. *African culture: the rhythms of unity*, 2. ed. Trenton: Africa World Press, 1990.

Asante, Molefi K. "African American Studies: the future of the discipline". In: Mazama, Ama (org.). *The Afrocentric paradigm*. Trenton, N.J.: Africa World Press, 2003a, p. 97-108.

_____. “Afrocentricity, race, and reason”. In: Marable, Manning (org.). *Dispatches from the Ebony Towers: intellectuals confront the African American experience*. Nova York: Columbia University Press, 2000b, p. 195-203.

_____. *Afrocentricity: the theory of social change*. Buffalo, NY: Amulefi Press, 1980. [Segunda edição revista: Trenton, NJ: Africa World Press, 1988. Terceira edição revista: Chicago: African American Images, 2003c.]

_____. “Afrocentricity”. *Encarta Africana*, 3. ed. 2001. Microsoft CD-ROM. Disponível em: <http://www.asante.net/articles/35/afrocentricity/>. Acesso em 19 jun. 2003.

_____. “Afrocentricity, women, and gender”. In: Asante, Molefi K. (org.). *Malcolm X as cultural hero*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1993.

_____. *Erasing racism: the survival of the American nation*. Amherst, NY: Prometheus, 2003b.

_____. “Harold Cruse and Afrocentric theory”. s/d. Disponível em: <http://www.asante.net/articles/18/harold-cruse-and-afrocentric-theory/>. Acesso em 9 set. 2008.

_____. *Kemet, afrocentricity and knowledge*. Trenton: Africa World Press, 1990.

_____. “Locating a text: implications of afrocentric theory”. In: Blackshire, A. (org.). *Language and literature in the African American imagination*. Westport: Greenwood, 1992, p. 9-20.

_____. “On afrocentric metatheory”. In: Asante, Molefi K. (org.). *Malcolm X as cultural hero and other afrocentric essays*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1993, p. 99-116.

_____. “Systematic nationalism: legitimate strategy for national selfhood”. *Journal of Black Studies*, v. 9, n. 1, set. 1978.

_____. “The afrocentric idea in education”. *Journal of Negro Education*, n. 60, 1991, p. 170-9.

_____. *The Afrocentric idea*. Filadélfia: Temple University Press, 1987. [Segunda edição: Filadélfia: Temple University Press, 1998.]

_____. *The history of Africa. The quest for eternal harmony*. Londres: Routledge, 2007.

_____. *The painful demise of Eurocentricism: an Afrocentric response to critics*. Trenton, NJ: Africa World Press, 2000a. [Trenton, NJ: Africa World Press, 1999.]

_____. “The principal issues in Afrocentric inquiry”. In: Asante, Molefi K.; Abarry, Abu (orgs.). *African intellectual heritage: a book of sources*. Filadélfia: Temple University Press, 1996, p. 256-61.

Asante, Molefi K.; Abarry, Abu S. (orgs.). *African intellectual heritage: a book of sources*. Filadélfia: Temple University Press, 1996.

Asante, Molefi K.; Karenga, Maulana (orgs.). *Handbook of black studies*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2006.

Asante, Molefi K.; Mazama, Ama (orgs.). *Egypt v. Greece in the American academy*. Chicago: African American Images, 2002.

Asante, Molefi K.; Mazama, Ama (orgs.). *Encyclopedia of African Religion*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2008. 2 v.

Asante, Molefi K.; Welsh-Asante, Kariamu. *African culture: the rhythms of unity*, 2. ed. Trenton: Africa World Press, 1990.

Badejo, Diedre. “African feminism: (re)visioning the social order”. *The Afrocentric Scholar* 1, n. 1, 1992, p. 183-94.

Bairros, Luiza. “Nossos feminismos revisitados”. *Revista Estudos Feministas*, 3, n. 2, Rio de Janeiro, 1995, p. 458-63.

Baldwin, John. *Pre-Historic nations*. Nova York: Harper and Brothers, 1872.

Baraka, Amiri (LeRoi Jones); Harris, William J. *The Leroi Jones/ Amiri Baraka Reader*. Nova York: Thunder's Mouth, 1999.

Baraka, Amiri (LeRoi Jones); Neal, Larry (orgs.). *Black fire: an anthology of Afro-American writing*. Nova York: William Morrow, 1968. [Segunda edição: Nova York: Black Classic Press, 2007.]

Beale, Frances. "Double jeopardy: to be black and female". In Bambara, T. C. (org.). *The black woman: an anthology*. Ontario: York and Scarborough, 1970, p. 90-100.

Bellegarde, Dantès. *Histoire du people haitien*. Port-au-Prince: Collection du Tricinquantenaire, 1953.

Bellegarde-Smith, Patrick. *Haiti: the breached citadel*. Toronto: Canadian Scholar's Press, 2004.

Bellegarde-Smith, Patrick (org.). *Fragments of bone: Neo-African religions in a new world*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2005.

Bellegarde-Smith, Patrick; Claudine Michel (orgs.). *Haitian vodou: spirit, myth, and reality*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

Belotti, Elena Gianini. *Educar para a submissão. O descondicionamento da mulher.* 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. [Tradução: Ephraim Ferreira Alves.]

Bencomo, Juan René Betancourt. *Doctrina negra: la única teoría certera contra la discriminación racial*. Havana: P. Fernandez, 1955.

_____. *El negro, ciudadano del futuro*. Havana: Cardenas, 1957.

_____. "Fidel Castro y la integración nacional". In: "Recuento de la gran mentira comunista". Recompilação da revista *Bohemia* 1, n. 2, v. 36. Hialeah, Fla.: Recuentos, 1959.

Benhabib, Seyla; Cornell, Drucilla. "Introdução. Além da política do gênero". In: Benhabib, S.; Cornell, D. (orgs.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. [Tradução: Nathanael da Costa Caixeiro.]

Ben-Jochannan, Y. *Black man of the Nile*. Nova York: Alkebu-Lan Books, 1981.

Bento, Maria Aparecida Silva. "O legado subjetivo dos 500 anos: narcisismo e alteridade racial". São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (Ceert), 2000.

Bernal, Martin. *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987. 3 v.

Bernstein, Jay M. (org.). *The Frankfurt school: critical assessments*. Londres: Routledge, 1995.

Bethune, Mary McLeod. "Last will and testament". In: Asante, Molefi K.; Abarry, Abu (org.). *African intellectual heritage: a book of sources*. Filadélfia: Temple University Press, 1996, p. 671-3.

_____. *The legacy of Mary McLeod Bethune*. Washington, DC: National Education Association, 1974.

Bhabha, Homi K. "A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo". In: Bhabha, Homi K. (org.). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998.

Bird, Joan. "I Joined the Panthers". In: Foner, Philip S. (org.). *The Black Panthers speak*. Nova York: J. B. Lippincott, 1970.

Black, Edwin. *War against the weak: eugenics and America's campaign to create a master race*. Nova York: Four Walls Eight Windows, 2003.

Bloom, Allan. *The closing of the American mind*. Nova York: Simon & Schuster, 1967.

Boateng, Felix. "African traditional education: a tool for intergenerational communication". In: Asante, M. K.; Asante, K. W. (orgs.). *African culture: the rhythms of unity*. Trenton: Africa World Press, 1993, p.

109-22.

Bobo, Jacqueline; Hudley, Cynthia; Michel, Claudine (orgs.). *The black studies reader*. Londres; Nova York: Routledge, 2004.

Bocayuva, Helena. *Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

Bourdieu, Pierre. *A dominação masculina*, 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. [Tradução: Maria Helena Kühner.]

Bowser, Benjamin; Jones, T.; Young, G. A. (orgs.). *Toward the multicultural university*. Westport, CT: Praeger, 1995.

Britton, John. *The Ella Baker papers, a transcript of a recorded interview with Miss Ella Baker, staff member-consultant with Southern Conference Educational Fund (SCEF), 19 jun. 1968*. Washington, D.C.: Howard University, The Moorland-Spingarn Research Center, 1968.

Browder, Anthony T. *Survival strategies for Africans in America: 13 steps to freedom, from the Browder file*, v. II. Washington D.C.: The Institute of Karmic Guidance, 1996.

"Brown *v*. Board of Education". 347 U.S. 483. 1954.

Brzezinski, Zbigniew. *The grand chessboard: American primacy and its geostrategic imperatives*. Nova York: Basic Books, 1997.

Busby, Margaret (org.). *Daughters of Africa*. Nova York: Ballantine Books, 1992.

Butler, Kim. *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

Candeia; Isnard. *90 anos de abolição*. Rio de Janeiro: GRAN Escola de Samba Quilombo, 1978.

Candeia; Isnard. *Escola de samba: árvore que esqueceu a raiz*. Rio de Janeiro: Lidador/Seec/RJ, 1978.

Cann, R. L.; Stoneking, M.; Wilson, A. C. "Mitochondrial DNA and human evolution". *Nature*, 1-7 jan., n. 325, 1987, p. 31-6.

Capra, Fritjof. *O tao da física*. São Paulo: Cultrix, 1984.

_____. *Ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1989.

Carbonell, Walterio. *Crítica: como surgió la cultura nacional?* Havana: Ediciones Yaka, 1961.

_____. *L'apparition de la culture cubaine*. Paris: Menaibu, 2007. [Introdução de Marie Poumier.]

Carby, Hazel V. *Restructuring womanhood, the emergence of the Afro-American woman novelist*. Nova York: Oxford University Press, 1987.

Carmichael, Stokely; Hamilton, Charles V. *Black power: the politics of liberation in America*. Nova York: Knopf, 1967.

Carneiro, Sueli. "A mulher negra na sociedade brasileira: o papel do movimento feminista na luta anti-racista". In: Munanga, Kabengele (org.). *O negro no Brasil. O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004, p. 284-336.

Carruthers, Jacob H. *Intellectual warfare*. Chicago: Third World Press, 1999.

Carvalho, José Jorge; Ferreira, Renato; Lopes, Carla Patrícia Frade Nogueira; Medeiros, Carlos Alberto; Nascimento, Alexandre do; Rodrigues, João Jorge; Santos, Frei David Raimundo dos; Siqueira, Carlos Henrique Romão de; Silvério, Valter Roberto; Tragtenberg, Marcelo (orgs.). *Manifesto em favor da justiça e constitucionalidade das cotas*. Salvador: Governo do Estado da Bahia, Empresa Gráfica da Bahia, 2008. Disponível em: <http://www.acoes.ufscar.br/usuario/opiniao/montarOpiniao.php?id=1>. Acesso em 31 ago. 2008.

Castells, Manuel. *A sociedade em rede*, 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. (A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, v. 1.) [Tradução: Roneide Venancio Majer e Klauss Brandini Gerhardt.]

_____. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, v. 2.) [Tradução: Klauss Brandini Gerhardt.]

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955.

Chase, Allan. *The legacy of Malthus: the social costs of the new scientific racism*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1977.

Christian, Mark. "African centered knowledge: a British perspective". *The Western Journal of Black Studies*, n. 25, v. 1, 2001, p. 12-20.

_____. "An African centered approach to the black British experience: with special reference to Liverpool". *Journal of Black Studies*, 28, n. 3, 1998, p. 291-308.

_____. "An African centered perspective on white supremacy". *Journal of Black Studies*, v. 33, n. 2, 2002a, p. 179-98.

_____. "Assessing multiracial identity". In: Ifekwunigwe, Jayne O. (org.). *"Mixed race" studies: a reader*. Londres; Nova York: Routledge, 2004, p. 303-12.

_____. *Multiracial identity: an international perspective*. Londres; Nova York: Macmillan; St. Martin's Press, 2000.

_____. "The politics of black presence in Britain and black male exclusion in the British education system". *Journal of Black Studies*, v. 35, n. 3, jan. 2005, p. 327-46.

Christian, Mark (org.). *Black identity in the 20th Century: expressions of the US and UK African diaspora*. Londres: Hansib, 2002b.

Christian, Mark (org.). *The state of black studies in the academy*, número especial. *Journal of Black Studies*, v. 36, n. 5, maio 2006.

Citizens' Commission on Human Rights (CCHR). *Psychiatry's betrayal: creating racism*, 2003. Disponível em: <http://www.cchr.org/racism/pdf/racism.pdf>.

Clarke, John Henrik. *Notes for an African world revolution: Africans at the crossroads*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1991.

_____. "The African Heritage Studies Association (AhSa): some notes on the conflict with the African Studies Association (ASA) and the fight to reclaim African history". *Issue: A Journal of Opinion*, v. 6, n. 2/3, jun./nov. 1976, p. 5-11.

Clarke, John Henrik; Garvey, Amy Jacques (orgs.). *Marcus Garvey and the vision of Africa*. Nova York: Random House; Vintage Books, 1974.

Cleaver, Kathleen; Katsiaficas, George N. (orgs.). *Liberation, imagination, and the Black Panther Party: a new look at the Panthers and their legacy*. Nova York: Routledge, 2001.

Cobb, William Jelani. "Sharp-tongued truths, a tribute to Harold Cruse. The essential Harold Cruse". *Prometheus 6*, 11 abr. 2005. Disponível em: <http://www.prometheus6.org/node/9469>. Acesso em 10 set. 2008.

Cobb, William Jelani (org.). *The essential Harold Cruse, a reader*. Nova York: Palgrave, 2002.

Conyers Jr., James L. *Africana studies: a disciplinary quest for both discipline and method*. Jefferson, NC: McFarland, 1997.

Conyers Jr., James L. (org.). *Afrocentricity and the academy: essays on theory and practice*. Jefferson, N.C.: McFarland and Company, 2003.

Cooper, Anna. J. *A voice from the South*. Nova York: Oxford University Press, 1988.

Corrêa, Mariza. "Sobre a invenção da mulata". *Cadernos Pagu*, n. 6-7, Campinas, 1996, p. 35-50.

Coutinho, José Maria. *Etnocentrismo, multiculturalismo e educação no Brasil: por uma educação multicultural*. 1996a. Tese (concurso para professor titular, Departamento de Didática), Escola de Educação, Universidade do Rio de Janeiro (UniRio).

_____. "Por uma educação multicultural: uma alternativa de cidadania para o século XXI". *Revista Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, Fundação Cesgranrio 4, n. 13, out.-dez. 1996b, p. 381-92.

cre (Commission for Racial Equality). *Roots to the future: ethnic diversity in the making of Britain*. Londres: Commission for Racial Equality, 1996.

Critelli, Dulce Mára. *A analítica do sentido*. São Paulo: Educ/ Editora Brasiliense, 1996.

Cross Jr., William E. "Two factor theory of black identity: implications for the study of identity development in minority children". In: Phinney, J. S.; Rotheram, M. J. (orgs.). *Children's ethnic socialization*. Beverly Hills: Cobb and Henry, 1987.

Cruse, Harold. *Plural but equal: a critical study of blacks and minorities and America's plural society*. Nova York: William Morrow, 1987.

_____. *Rebellion or revolution?* Nova York: William Morrow, 1969.

_____. *The crisis of the negro intellectual: a historical analysis of the failure of black leadership*. Nova York: William Morrow, 1967.

Cugoano, Ottobah. *Thoughts and sentiments on the evil and wicked traffic of slavery and other writings*. Londres; Nova York: Penguin, 1999. [Organização, introdução e notas de Vincent Carretta] [Primeira edição: Londres: T. Becket, 1787.]

D'Adesky, Jacques. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

D'Souza, Dinesh. *The end of racism: principles for a multiracial society*. Nova York: Free Press, 1995.

Dash, J. Michael. *Culture and customs of Haiti*. Westport: Greenwood Press, 2001.

_____. "Haiti". s/d. Disponível em: <http://www.answers.com/topic/haiti>. Acesso em 4 set. 2008.

Davidson, Basil. *African civilization revisited*. Trenton: Africa World Press, 1991.

Davis, Angela. *Women, race, and class*. Nova York: Random House, 1981.

Dei, Sefa G. *Why write "black"? Reclaiming African cultural resource knowledges in diasporic contexts*. Toronto: Department of Sociology and Equity Studies in Education, Oise, University of Toronto, 1999.

Delany, Martin R. *Condition, elevation, emigration, and destiny of the colored people of the United States, politically considered*. Filadélfia: edição do autor, 1852. [Segunda edição: Nova York: Arno Press, 1968].

_____. *Principia of ethnology: the origin of races and color with an archaeological compendium and Egyptian civilization from years of careful examination and enquiry*. Filadélfia: Harper e Brother, 1879.

Delany, Martin R.; Campbell, Robert. *Search for a place: black separation and Africa, 1860*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969.

Diallo, Yaya; Hall, Mitchell. *The healing drum: African wisdom teachings*. Rochester, VT: Destiny Books, 1989.

Diop, Cheikh Anta. *Alerte sous les tropiques.* Paris: Espólio Cheikh Anta Diop; Présence Africaine, 1990.

_____. *Civilisation ou barbarie*. Paris: Présence Africaine, 1980, 1988.

_____. *Civilization or barbarism: an authentic anthropology*. Nova York: Lawrence Hill, 1991.

_____. "Entrevista a *Black Books Bulletin*". In: Van Sertima, Ivan (org.). *Great African thinkers: Cheikh Anta Diop*. Rutgers: Journal of African Civilizations, 1986. [Tradução e coordenação: Shawna Maglangbayan Moore.]

_____. "Interview with Cheikh Anta Diop". *Black Books Bulletin*, Chicago, inverno, v. 4, n. 4, 1976. [Entrevista concebida a Carlos Moore e Shawna Maglangbayan.]

_____. *L'Afrique noire précoloniale*. Paris: Présence Africaine, 1960, 1987a.

_____. *L'antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine, 1967, 1993.

_____. *L'unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris: Présence Africaine, 1959, 1962.

_____. *Nations nègres et culture*. Paris: Présence Africaine, 1954, 1955, 1964, 1979.

_____. *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. Dacar: Ifan-Nouvelles Éditions Africaines, 1977.

_____. *Precolonial black Africa*. Westport: Lawrence Hill Books, 1987b.

_____. *The African origin of civilization: myth or reality?* Westport: Lawrence Hill, 1974. [Tradução: Mercer Cook.]

_____. *The cultural unity of black Africa*. Paris: Présence Africaine, 1963. [Chicago: Third World Press, 1978. Londres: Karnak House, 1989.]

_____. "When can we speak of an African Renaissance?" In: *Towards an African Renaissance: essay in culture and development, 1946-1960*. Londres: Espólio Cheikh Anta Diop; Karnak House; 1996, p. 57–65. [Tradução: Egbuna P. Modum.]

Diop-Maes, Louise. *Afrique noire, démographie, sol et histoire: une analyse pluridisciplinaire et critique*. Paris; Gif-sur-Yvette: Présence africaine; Khepera, 1996.

Douglass, Frederick. "Narrative of the life of Frederick Douglass, American slave, written by himself". Boston: Anti-Slavery Office, 1845. Disponível em: <http://en.wikisource.org/wiki/Narrative_of_the_Life_of_Frederick_Douglass,_An_American_Slave, http://www.archive.org/details/narrativeoflifeo00dougrich e http://www.gutenberg.org/etext/23>. Acesso em 6 set. 2008.

Dove, Nah. "Africana womanism: an afrocentric theory". *Journal of Black Studies*, 28, 5, 1998a, p. 515-39.

_____. *Afrikan mothers: bearers of culture, makers of social change*. Nova York: State University of New York Press, 1998b.

_____. "Defining African womanist theory". In: Mazama, Ama (org.). *The Afrocentric paradigm*. Trenton: Africa World Press, 2003, p. 165-85.

Drewal, Margaret Thompson. *Yoruba ritual: performance, play, agency*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Du Bois, W. E. B. *As almas da gente* negra. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1999. [Tradução e introdução: Heloísa Toller Gomes.]

_____. *Black reconstruction: an essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*. Nova York: Harcourt, Brace and Co., 1935.

_____. *W. E. B. Du Bois speaks: speeches and addresses 1890-1919*. Nova York: Pathfinder Press, 1982a. [Organização: Philip Sheldon Foner.]

_____. "Krigwa Players Little Negro Theater". *Crisis*, jul. 1926.

_____. "The beginnings of slavery". *Voice of the Negro*, v. 2, fev. 1905, p. 104-6. [Reedição: *Darkwater: voices from within the veil*. Nova York: Harcourt, Brace e Howe, 1920. Nova edição, com introdução de Joe R. Feagin: Nova York: Humanity Books/ Prometheus Books, 2003.]

_____. *The correspondence of W. E. B. Du Bois, v. I, 1877-1934*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1997b. [Organização: Herbert Aptheker.]

_____. *The education of black people: ten critiques, 1906-1960*. Nova York: Monthly Review Press, 1973. [Organizado por: Herbert Aptheker.]

_____. *The Negro*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 2001. [Primeira edição: 1915.]

_____. *The Philadelphia Negro: a social study*. Nova York: Schocken Books, 1967. [Philadelphia: University of Pennsylvania, 1899.]

_____. *The souls of black folk*. Chicago: A. C. McClurg, 1903. [Nova York: New American Library, 1982.]

_____. *The suppression of the African slave-trade to the United States of America, 1638-1870*. Nova York: Longmans, Green, and Co., 1896.

_____. *The world and Africa: an inquiry into the part which Africa has played in world history*. Nova York: International Publishers, 1965.

_____. *Writings*. Nova York: Library of America Press, 1986. [Organização: Nathan I. Huggins.]

Duarte, Eduardo de Assis. "Posfácio". In: Reis, Maria Firmina dos. *Úrsula*, 4. ed. Florianópolis; Belo Horizonte: Editora Mulheres; PUC Minas, 2004. Disponível em: <http://www.editoramulheres.com.br/ursulaposfacio.htm>. Acesso em 6 set. 2008.

Eckberg, Douglas Lee; Hill, Lester. "The paradigm concept and sociology: a critical review". In: Gutting, Gary (org.). *Paradigms and revolutions: applications and appraisals of Thomas Kuhn's philosophy of science*. Notre Dame, IN: Universidade de Notre Dame, 1980, p. 117-36.

Elebuibon, Yemi. *Iyere Ifa: an exposition of Yoruba divinational chants*. San Bernardino, CA: Ilé Orúnmìlà Communications, 1999.

El-Nadoury, Rashid. "The legacy of pharaonic Egypt". In: Mokhatar, G. (org.) *General history of Africa, v. 2 – Ancient civilizations of Africa*. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 103-18.

Equiano, Oloudah (Gustavus Vassa). *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or, Gustavus Vassa, the African*. Nova York: Modern Library, 2004. [Organização e notas: Shelley Eversley; introdução: Robert Reid-Pharr.]

Evans, Mari (org.). *Black women writers (1950-1980): a critical evaluation*. Nova York: Anchor, 1984.

Eze, Emmanuel Chukwudi (org.). *African philosophy: an anthology*. Malden, MA: Blackwell, 1997a.

Eze, Emmanuel Chukwudi (org.). *(Post)colonial African philosophy: a critical reader*. Malden, MA: Blackwell, 1997b.

Eze, Emmanuel Chukwudi (org.). *Race and the enlightenment: a reader*. Oxford: Blackwell, 1997b.

Fanon, F. *A dying colonialism*. Nova York: Grove, 1965.

_____. *Black skin, white masks*. Nova York: Grove, 1967.

_____. *Os condenados da terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. [Primeira edição em francês: Paris: Éditions François Maspero, 1961.]

_____. *Pele negra, máscara branca*. Salvador: Fator, 1983. [Primeira edição em francês: Paris: Seuil, 1952.]

_____. "The lived experience of the black". In: Bernasconi, R. (org.). *Race*. Malden, MA: Blackwell, 2001, p. 184-202.

_____. *The wretched of the earth*. Nova York: Grove, 1968.

_____. *Toward the African revolution*. Nova York: Grove, 1969.

Ferreira, Elio. "A 'Carta da escrava Esperança Garcia do Piauí, escrita por ela mesma' e sua relação com a poesia das mulheres dos *Cadernos Negros*". In: Ribeiro, Esmeralda; Barbosa, Márcio (orgs.). *Cadernos Negros Três Décadas. Ensaios, poemas, contos*. São Paulo; Brasília: Quilombhoje; Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Presidência da República (Seppir), 2008.

Finch, Charles S. *Echoes of the old dark land: themes from the African Eden*. Decatur: Khenti, 1991.

_____. *Star of deep beginnings: genesis of African science and technology*. Decatur: Khenti, 1998.

Firmin, Anténor. *De l'égalité des races humaines, anthropologie positive*. Paris: Cotillon, 1885. [Segunda edição: Paris: Editions Pierre Belfond, 1967.] [*The equality of the human races*. Nova York: Garland, 2000; Urbana: University of Illinois Press, 2002 (tradução: Asselin Charles; introdução: Carolyn Fluehr-Lobban).]

Fluehr-Lobban, Carolyn. "Anténor Firmin: Haitian pioneer of anthropology". *American Anthropologist*, v. 102, n. 3, set. 2000, p. 449-66.

Freire, Paulo. *Pedagogy of the oppressed*. Nova York: Herder and Herder, 1971.

Fu-Kiau, Kimbwandènde Kia Bunseki. *Self-healing power and therapy: old teachings from Africa*. Nova York: Vantage Press, 1991.

Garvey, Amy Jacques (org.). *The philosophy and opinions of Marcus Garvey*. Londres: Frank Cass and Company, 1923. [Nova York: Athenenum, 1970.]

Gates Jr., Henry Louis. *Loose canons: notes on the culture wars*. Nova York: Oxford University Press, 1992.

_____. *The trials of Phillis Wheatley: America's first black poet and her encounters with the founding fathers*. Nova York: Basic Civitas Books, 2003.

Gates Jr., Henry Louis; Appiah, Kwame Anthony (orgs.). *Africana: the encyclopedia of the African and African American experience*. Boston; Nova York: Basic Civitas Books, 1999.

Gergen, Mary McCanney (org.). *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Rio de Janeiro/Brasília: Rosa dos Tempos/Editora da Universidade de Brasília, 1993. [Tradução: Angela Melim.]

Gilroy, Paul. *Against race: imagining political culture beyond the color line*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2000.

_____. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Londres: Verso, 1993.

Giroux, Henry A. "Series preface". In: Jackson, Sandra; Solis, José (org.). *Beyond comfort zones in multiculturalism: confronting the politics of privilege*. Westport: Bergin and Garvey, 1995.

Gobineau, Joseph-Arthur (Comte de). "Essai sur l'inégalité des races humaines". Paris: Librairie de Paris, 1853-1855; Paris: Éditions Pierre Belfond, 1967. Disponível em: <http://books.google.com/books?

id=ak0BAAAAQAAJ&hl=pt-BR>. Acesso em 26 ago. 2008.
Goffman, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
Goldberg, David Theo. *Racial subjects: writing on race in America*. Nova York: Routledge, 1997.
_____. *Racist culture: philosophy and the politics of meaning*. Cambridge: Blackwell, 1993.
_____. *The racial state*. Malden, MA: Blackwell, 2001.
Gordon, Lewis R. *Existentia Africana: understanding Africana existential thought*. Nova York: Routledge, 2000.
_____. *Her Majesty's other children: sketches of racism from a neocolonial age*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997.
_____. "The black and the body politic: Fanon's existential phenomenological critique of psychoanalysis". In: Gordon, L. R.; Sharpley-Whiting, T. D.; White, R. T. *Fanon: a critical reader*. Malden, MA: Blackwell, 1996, p. 74-84.
Gordon, Vivian. *Black women, feminism and black liberation: which way?* Nova York: Pathfinder Press, 1982.
Gordon, William. "Knowledge and value: their distinction and relationship in clarifying social work practice". In: Compton, B. R.; Galaway, B. (orgs.). Londres: The Dorsey Press, 1975.
Graham, Mekada. *Black issues in social work and social care*. Bristol: University of Bristol; Policy Press, 2007.
_____. "Creating spaces: exploring the role of cultural knowledge as a source of empowerment in models of social welfare in black communities". *British Journal of Social Work* 32, n. 1, 2002b, p. 35-49.
_____. *Social work and african-centred worldviews*. Birmingham: British Association of Social Work (BASW); Venture Press, 2002a.
_____. "The African-centered worldview: developing a paradigm for social work". *British Journal of Social Work*, 29, n. 2, 1999, p. 252-67.
Gray, Cecil Conteen. *Afrocentric thought and praxis: an intellectual history*. Trenton: Africa World Press, 2001.
Griaule, Marcel. "Conversations with Ogotemmêli: an introduction to Dogon religious ideas". Londres; Oxford; Nova York, 1965, p. 230.
_____. *Dieu D'Eau: entretiens avec Ogotemméli*. Paris: Les Éditions du Chêne, 1948.
Griaule, Marcel; Dieterlen, Germaine. *Le mythe cosmogonique*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1991.
Griaule, Marcel; Dieterlen, Germaine. *The pale fox*. Chino Valley, AZ: Continuum Foundation, 1986.
Grills, C.; Rowe, D. "African traditional medicine: implications for African centered approaches to healing". In: Jones, Reginald (org.). *Advances in African American psychology: theory, paradigms and research*. Hampton: Cobb and Henry Publishers, 1996.
Guerra, Lillian. *The myth of José Martí: conflicting nationalisms in early twentieth-century Cuba*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.
Guerreiro Ramos, Alberto. *A redução sociológica*, 3. ed. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998. [Segunda edição: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1958.]
_____. *Introdução crítica à sociologia brasileira*, 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995. [Primeira edição: Rio de Janeiro: Andes, 1957.]

Guimarães, A. S. A.; Huntley, L. (orgs.). *Tirando a máscara*: e*nsaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Southern Education Foundation; Paz e Terra, 2000.

Guthrie, Robert V. *Even the rat was white: a historical view of psychology*. Nova York: Harper and Row, 1976.

Gyekye, Kwame. *An essay on African philosophical thought: the Akan conceptual theme*. Cambridge UK: University of Cambridge, 1987.

Habermas, Jürgen. "The tasks of a critical theory of society". In: Seidman, S. (org.). *On society and politics: a reader*. Boston: Beacon, 1989, p. 77-106.

Hall, Perry A. *In the vineyard: working in African American Studies*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1999.

Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Halloran, S. Michael. "Aristotle's concept of Ethos, or if not his, someone else's". *Rhetoric Review*, v. 1, n. 1, p. 58-63, set. 1982.

Hammon, Jupiter. "An address do the Negroes of the State of New-York". Nova York: Samuel Wood, 1806. Imagem da primeira página disponível em: <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=etas>. Acesso em 6 set. 2008.

Hampate, Ba Amadou. "The living tradition". In: Ki-Zerbo, Joseph (org.). *General history of Africa, v. I: Methodology and African prehistory*. California: Unesco, 1981.

Hansberry, William Leo. *Africa and Africans as seen by classical writers*. Washington: Howard University Press, 1977. [Organização: Harris, Joseph E.]

_____. *Pillars in Ethiopian History*. Washington: Howard University Press, 1974. [Organização: Harris, Joseph E.]

Hare, Nathan. "A black paper: the relevance of black studies". *Black Collegian*, set./out. 1975, p. 46-50.

_____. "The battle of black studies". *Black Scholar*, maio 1972, p. 32-7.

_____. "What should be the role of the Afro-American education in the undergraduate curriculum?" *Liberal Education*, mar. 1969, p. 42-50.

Harris Jr., Robert L. "The intellectual and institutional development of Africana Studies". In: Bobo, Jacqueline; Hudley, Cynthia; Michel, Claudine (orgs.). *The black studies reader*. Londres; Nova York: Routledge, 2004, p. 15-20.

Harris, Joseph (org.). *Global dimensions of the African diaspora*, 2. ed. Washington D.C.: Howard University Press, 1993 [1982].

Harris, John Richard (org.). *The legacy of Egypt*. 2. ed. Oxford, UK: Clarendon Press, 1971.

Harris, Leonard (org.). *Philosophy born of struggle: an anthology of Afro-American philosophy from 1917*. Dubuque, IA: Kendall / Hunt Publishers, 1983.

Harris, Vernon. "Values of social work in the context of British society in conflict with anti-racism". In: Northern Curriculum Development Project Steering Group (org.). *Setting the context for change*. Leeds: Central Council for Education and Training in Social Work (CCETSW), 1991.

Harrison, Lawrence E.; Huntington, Samuel P. (orgs.). *Culture matters: how values shape human progress*. Nova York: Basic Books, 2000.

Held, David. *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Helg, Aline. *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.

Heller, Agnes. “From hermeneutics in social science toward a hermeneutics of social science”. *Theory and society* 18, n. 3, maio 1989.

Helms, Janet E. (org.). *Black and white racial identity: theory, research, and practice*. Westport: Praeger, 1993.

Henderson, Errol Anthony. *Afrocentrism and world politics: towards a new paradigm*. Westport, CT: Praeger, 1995.

Hernton, Calvin. *Sex and racism in America*. Nova York: Grove Press, 1966.

Herrnstein, Richard J.; Murray, Charles. *The bell curve: intelligence and class structure in American life*. Nova York: Free Press, 1990. [Nova York: Simon & Schuster, 1994.]

Hilliard, Asa G. III. *African power: affirming African indigenous socialization in the face of the culture wars*. Gainesville: Makare Press, 2002.

Hine, Darlene Clark. “Black women need the power of history to fuel the future”. *Black Issues in Higher Education* 16, n. 7, 27 mai., 1999. Disponível em: <http://diverseeducation.com/article/157/>. Acesso em 9 jul. 2008.

_____. “Rape and the inner lives of black women in the Middle West: preliminary thoughts on the culture of dissemblance”. *Signs* 14, n. 4, verão, 1989, p. 912-20.

Hine, Darlene Clark; King, Wilma; Reed, Linda (orgs.). *“We specialize in the wholly impossible”: a reader in black women’s history*. Brooklyn, NY: Carlson, 1996.

Hirsch, E. D. *Cultural literacy: what every American needs to know*. Nova York: Random House (Heritage Connection), 1988. [Primeira edição: Boston: Houghton Mifflin, 1987.]

Hita, Maria Gabriela. “Geração, raça e gênero em casas matriarcais”. In: Motta, Alda Britto da *et al.* (org.). *Reparando a falta: dinâmicas de gênero em perspectiva geracional*. Salvador: Núcleo de Estudos Interdisciplinares da Mulher, 2005, p. 63-74.

Hodges, John L.; Struckmann, Donald K.; Trost, Lynn Dorland. *Cultural bases of racism and group oppression: an examination of traditional “Western” concepts, values and institutional structures which support racism, sexism and elitism*. Berkeley: Two Riders Press, 1975.

Holdstock, Len T. *Re-examining psychology – critical perspectives and African insights*. Londres: Routledge, 2000.

Holloway, Joseph E. (org.). *Africanisms in American Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Home Office. *Prison statistics for England and Wales 1999*. Londres: HMSO, 2000.

hooks, bell. *Ain´t I a woman: black women and feminism*. Boston: South End Press, 1981.

_____. “Black identity: liberating subjectivity”. In: *Killing rage: ending racism*. Nova York: Henry Holt, 1995, p. 240-50.

_____. “Feminism and black women’s studies”, *Sage* 6, n. 1, verão, 1989, p. 54-6.

_____. “The politics of radical black subjectivity”. In: *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston: South End, 1990, p. 15-22.

Howe, David. “Relating theory to practice”. In: Davies, M. (org.). *The Blackwell companion to social work*. Oxford: Blackwell, 1997.

Howe, Stephen. *Afrocentrism: mythical pasts and imagined homes*. Nova York: Verso, 1998.

Hudson-Weems, Clenora. “Africana womanism and the critical need for Africana theory and thought”. *The Western Journal of Black Studies*, v. 21, n. 2, jun.-set. 1997, p. 79-84.

_____. *Africana womanism: reclaiming ourselves*. Troy, MI: Bedford Publishers, 1993, 1994. [Quarta edição revista: Troy, MI: Bedford, 2004.]

_____. *Africana womanist literary theory*. Trenton, NJ: Africa World Press, 2004.

Hughes, Langston; Hurston, Zora Neale. *Mule bone*. Nova York: Harper Perennial, 1991. [Organização: George Houston Bass e Henry Louis Gates Jr.]

Idowus, E. Bolayi. *Oludumare: God in Yoruba belief*. Nova York: Wazubia Press, 1994.

Ingram, D. *Critical theory and philosophy*. Nova York: Paragon House, 1990.

Isaac, Benjamin. *The invention of racism in classical antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

Jackson, John. G. *Introduction to African civilizations*. Nova York: University Books, 1970.

_____. *Man, God, and civilization*. New Hyde Park, NY: University Books, 1972.

Jackson, Sandra; Solis, José (orgs.). *Beyond the comfort zone in multiculturalism: confronting the politics of privilege*. Westport: Bergin and Garvey, 1995.

Jahn, Janheinz. *Muntu: an outline of the new African culture*. Nova York: Grove Press, 1961. [Tradução: Marjorie Grene.]

James, Cyril Lionel Robert (C. L. R.). *The black Jacobins: Toussaint Louverture e a revolução de Santo Domingo*. Londres: Secker and Warburg, 1938. [Nova edição: Nova York: Vintage Books, 1989.]

James, George G. M. *Stolen legacy*. Nova York: Philosophical Library, 1954. [Segunda edição: São Francisco: Julian Richardson Associates, 1976.]

Janvier, Louis-Joseph. *L’Egalité des races*. Paris: Rougier, 1884.

Jay, Martin. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt school and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Jensen, Arthur R. *Bias in mental testing*. Nova York: Free Press, 1980.

_____. *Educability and group differences*. Nova York: Harper & Row, 1973.

_____. “How much can we boost IQ and scholastic achievement?” *Harvard Educational Review*, v. 39, 1969, p. 1-123.

Jones, Lee. “Last word: welcome to the academy: a plethora of contradictions”. *Black Issues in Higher Education*, 19, n. 11, p. 68, 2002.

Kalawole, Mary. *Womanism and African consciousness*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1997.

Kamalu, Chukwunyere. *Foundations of African thought*. Londres: Karnak House, 1990.

Kambon, Kobi Kazembe Kalongi. *The African personality in America: an African centered framework*. Tallahassee: Nubian Nation Publications, 1992.

Kamel, Ali. *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. “Somos filhos da mistura”. *O Globo*, Opinião, p. 7, 19 set. 2006.

Kaplan, Carla (org.). *Zora Neale Hurston: a life in letters*. Nova York: Doubleday, 2002.

Karenga, Maulana. “Afrocentricity and multicultural education: concept, challenge, and contribution”. In: Bowser, B. P.; Jones, T.; Young, G. A. *Toward the multicultural university*. Westport, CT: Praeger, 1995a, p. 41-61.

_____. “Afrocentricity and multicultural education”. In: Mazama, Ama (org.). *The Afrocentric paradigm*. Trenton, NJ: Africa World Press, 2003, p. 73-94.

_____. “Black studies and the problematic of a paradigm: the philosophical dimension”. *Journal of Black Studies*, 18, n. 4, 1988, p. 395-414.

_____. “Black studies: a critical assessment”. In: Manning, M. (org.). *Dispatches from the ebony tower: intellectuals confront the African American experience*. Nova York: Columbia University Press, 2000a, p. 162-70.

_____. *Essays on struggle: position and analysis*. San Diego: Kawaida, 1978a.

_____. *Introduction to black studies*. Inglewood, CA.: Kawaida Publications, 1982. [Los Angeles: The University of Sankore Press, 1993, 2002.]

_____. *Kawaida theory*. Inglewood, CA: Kawaida Publications, 1978b. [Los Angeles: University of Sankore Press, 1997a.]

_____. *Kwanzaa: a celebration of family, community and culture*. Los Angeles: University of Sankore Press, 1997, 1997b.

_____. *Kwanzaa: origin, concepts, practice*. Los Angeles: Kawaida, 1977.

_____. *Ma’at: the moral idea in Ancient Egypt: a study in classical African ethics*. Nova York: Routledge Press, 2004.

_____. *Odu Ifa: the ethical teachings*. Los Angeles: University of Sankore Press, 1999.

_____. *Selections from the Husia, sacred wisdom of Ancient Egypt*. Los Angeles: University of Sankore Press, 1984.

_____. “Society, culture, and the problem of self-consciousness: a Kawaida analysis”. In Harris, L. (org.). *Philosophy born of struggle: anthology of Afro-American philosophy from 1917*. Dubuque, IA: Kendall/Hunt, 2000b, p. 136-51.

_____. *The African American holiday of Kwanzaa: a celebration of family, community and culture*. Los Angeles: University of Sankore Press, 1998.

_____. *The million man march/day of absence: mission statement*. Los Angeles: University of Sankore Press, 1995.

Karenga, Maulana; Carruthers, Jacob (orgs.). *Kemet and the African worldview*. Los Angeles: University of Sankore Press, 1986.

Keita, Maghan. *Race and the writing of history*. Nova York: Oxford University Press, 2001.

Keto, Tsehloane. *Vision, identity, and time: the Afrocentric paradigm and study of the past*. Dubuque, IA: Kendall; Hunt, 1995.

King, Anthony E. “An afrocentric cultural awareness program for incarcerated African-American males”. *Journal of Multicultural Social Work*, 3, n. 4, 1994, p. 17-28.

Ki-Zerbo, Joseph. *Para quando a África? Entrevista com René Holesntein*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

Klein, Martin A. “Women and slavery in the Western Sudan”. In: Robertson, Claire C.; Klein, Martin A. *Women and slavery in Africa*. Portsmouth, NH: Heinemann, 1997, p. 67-92.

Kolawole, Mary E. Modupe. *Womanism and African consciousness*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1977.

Kuhn, Thomas. “Reflections on my critics”. In: Lakatos, Imre; Musgrave, Alan (org.) *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 231-78.

_____. *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1962.

Lam, Aboubacry Moussa. *Le Sahara ou la Vallée du Nil?* Dacar: IFAN-Cheikh Anta Diop/ Khepera/A. M. Lam, 1994. [Segunda edição: Dacar: Menaibuc/Khepera/Éditions Papyrus, 2000.]

Lavachery, Thomas; Blavier, Eric. *A world without fathers or husbands*. Nova York: Filmakers Library, 2000.

Lawrence, Harold G. "African explorers of the New World". *Crisis*, 1962, p. 321-32.

Leal, Gilberto R. N. "Fariga/Ifarada: resistance and achievement in Brazil". In: Walker, Sheila S. (org.). *African roots, American cultures: Africa in the creation of the Americas*. Nova York: Rowman and Littlefield, 2001, p. 291-300.

Lefkowitz, Mary. *Not out of Africa*. Nova York: Basic Books, 1996.

Lewis, Bernard. *Race and slavery in the Middle East: an historical enquiry*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Linares, Serafin Portuondo. *Los Independientes de Color: história del Partido Independiente de Color*. Havana: Publicaciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, 1950.

Lockyer, Joseph Norman. *The dawn of astronomy: a study of the temple-worship and mythology of the Ancient Egyptians*". Londres; Nova York: MacMillan, 1984. Disponível em: <https://archive.org/details/dawnofastronomys00lockuoft>. Acesso em 13 jul. 2008.

Loomis, W. Farnsworth. "Skin-pigment regulation of vitamin-D biosynthesis in man: variation in solar ultraviolet at different latitudes may have caused racial differentiation in man". *Science*, n. 157, 1967, p. 501-6.

Lopes, Nei. *Kitábu. O livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Senac, 2005.

Lopez, Thomas R. (org.). *No one model American: the University of Toledo College of Education 1979 Educational Comment*. Toledo: The University of Toledo College of Education, 1979.

Lorde, Andre. "Depoimento e ensaios críticos". In: Evans, Mary. *Black women writers (1950-1980): a critical evaluation*. Nova York: Anchor, 1984.

Lucas, J. O. *The religion of the Yorubas*. Brooklyn: Athelia Henrietta, 1948, 1996.

Luz, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: Secneb e UFBA, 1995.

Lynch, Hollis R. *Edward Wilmot Blyden: Pan-Negro patriot, 1832-1912*. Londres: Oxford University Press, 1967.

Lynn, Richard; Vanhanen, Tatu. *IQ and the wealth of nations*. Westport: Praeger, 2002.

Machado, Lia Zanotta. "Introdução". In: Costa, a. O.; Bruschini, C. (orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, 1992.

MacRitchie, David. *Ancient and modern Britons, a retrospect*. Londres: K. Paul, Trench e Cia., 1884.

Maggie, Yvonne; Fry, Peter. "A reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras". *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, Instituto de Estudos Avançados, Universidade de São Paulo, abr./jun. 2004, p. 67-80.

Maggie, Yvonne; Fry, Peter (orgs). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Record, 2007.

Magloire-Danton, Gerarde. "Antenor Firmin and Jean Price-Mars: revolution, memory, humanism". *Small Axe, a Caribbean Journal of Criticism*, Indiana University Press Journal, n. 18, v. 9, n. 2, set. 2005, p. 150-70.

Magnoli, Demétrio. "A 5ª-Internacional". *Folha de S.Paulo*, 29 jun. 2006, Opinião, p. A2.

_____. “À sombra de Paul Broca”. *Folha de S.Paulo*, 25 ago. 2005, Opinião, p. A2. Disponível em: <http://arquivoetc.blogspot.com/2005/08/demtrio-magnoli-sombra-de-paul-broca.html>. Acesso em 28 abr. 2008.

_____. “Fábrica do racismo”. *O Globo*, 4 out. 2007a, Opinião, p. 7. Disponível em: <http://www.clubemundo.com.br/pages/revistapangea/show_news.asp?n=329&ed=1>. Acesso em 28 abr. 2008.

_____. “Matilde, fale-nos sobre o Quênia”. *O Globo*, 7 fev. 2008. Disponível em: <http://arquivoetc.blogspot.com.br/2008/02/matilde-fale-nos-sobre-o-qunia-demtrio.html>. Acesso em 28 abr. 2008.

_____. “Ministério da classificação racial”. *Folha de S.Paulo*, 14 abr. 2005, Opinião, p. A2. Disponível em: <http://arquivoetc.blogspot.com/2005/04/demtrio-magnoliministrio-da.html>. Acesso em 28 abr. 2008.

_____. “Você acredita em raças?” *O Globo*, 12 jul. 2007b, Opinião, p. 7.

Malcolm X. *The final speeches*. Nova York: Pathfinder Press, 1992.

Marable, Manning. *W. E. B. Du Bois: Black radical democrat*. Boston: Twayne, 1986.

Marcuse, Herbert. *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*. Boston: Beacon, 1964.

Mason, John. *Olokun: owner of rivers and seas*. Brooklyn, N.Y.: Yorùbá Theological Archministry, 1996.

Massey, Gerald. *Ancient Egypt the light of the world: a work of reclamation and restitution in twelve books*. Londres: Kegan Paul, 2004.

_____. *The natural genesis*. Londres, 1883. 2 v. [Reimpressão: Baltimore: Black Classic Press, 1998 (introdução: Charles S. Finch III). Disponível em: <http://www.masseiana.org/ngbk0.htm>. Acesso em out. 2007.]

Masterman, Margaret. “The nature of a paradigm”. In: Lakatos, Imre; Musgrave, Alan (org.). *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 59-90.

Mazama, Ama. *Kwanzaa ou la Célébration du Génie Africain*. Paris: Editions Ménaibuc. 2006.

_____. *L’impératif Afrocentrique*. Paris: Ménaibuc. 2003a.

_____. *Molefi Kete Asante: the man and his thought*. Chicago: Third World Press, 2008.

Mazama, Ama (org.). *Africa in the twenty-first century: toward a new future*. Nova York: Routledge. 2007.

Mazama, Ama (org.). *The Afrocentric paradigm*. Trenton: Africa World Press. 2003b.

Mbiti, J. *African religions and philosophy.* Garden City: Anchor, 1970.

McLaren, Peter. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 1997.

McLaurin, Melton A. *Celia, a slave*. Nova York: Avon Books, 1991.

Meillassoux, Claude. “Female slavery”. In: Robertson, Claire C.; Klein, Martin A. (orgs.). *Women and slavery in África*. Portsmouth: Heinemann, 1997, p. 49-66.

Memmi, Albert. *La statue de sel*. Paris: Gallimard, 1966. [Prefácio: Albert Camus.]

_____. *Portrait du colonise precede du portrait du colinisateur*. Paris : Buchet Chastel, 1957. [Introdução: Jean-Paul Sartre.] [Edição norte-americana: *The colonizer and the colonized*. Nova York: Orion Press, 1965; reimpressões: Boston: Beacon Press, 1984; 1991.]

Michel, Claudine; Bellegarde-Smith, Patrick (orgs.). *Vodou in Haitian life and culture*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2006.

Miellassoux, Claude. “Female slavery”. In: Robertson, Claire C.; Klein, Martin A. (orgs.). *Women and slavery in Africa*. Portsmouth, NH: Heinemann, 1997, p. 49-66.

Miller, Arthur B. “Aristotle on habit and character: implications for the rhetoric”. *Communication Monographs*, 41, 1974, p. 309-16.

Mills, Charles Wade. *Blackness visible: essays on philosophy and race*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

_____. *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

_____. “White supremacy”. In: Lott, T. L.; Pittman, J. P. (orgs.). *A companion to African American philosophy*. Malden, MA: Blackwell, 2003, p. 269-84.

_____. “White supremacy and racial justice”. In: Sterba, J. (org.). *Social and political philosophy: contemporary perspectives*. Nova York: Routledge, 2001, p. 321-37.

Modupe, Danjuma Sinue. “The Afrocentric philosophical perspective: a narrative outline”. In: Mazama, Ama. *The Afrocentric paradigm*. Trenton: Africa World Press, 2003, p. 55-72.

Moore, Carlos. *Castro, the blacks and Africa*. Los Angeles: Center of African-American Studies, Universidade de Califórnia em Los Angeles, 1988.

_____. “Do marco histórico das políticas públicas de ação afirmativa: perspectivas e considerações”. In: Santos, Sales Augusto dos. *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), Ministério da Educação, 2005a, p. 313-42.

_____. “Novas bases para o ensino de história da África no Brasil”. In: Brasil – Ministério da Educação. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº-10.639/03*. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), Ministério da Educação, 2005b, p. 133-45.

_____. *O racismo através da história: da Antiguidade à Modernidade*. 2007. Disponível em: <http://www.abruc.org.br/sites/500/516/00000672.pdf>. Acesso em ago. 2008.

_____. *Pichón: race and revolution in Castro’s Cuba – A memoir*. Chicago: Lawrence Hill Books, 2008.

_____. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

_____. *Were Marx and Engels white racists? The prolet-Aryan outlook of Marx and Engels*. Chicago: Institute of Positive Education, 1972.

Moore, Carlos; Saunders, Tanya R.; Moore, Shawna (orgs.). *African presence in the Americas*. Trenton: Africa World Press; The African Heritage Foundation, 1995.

Moore, Queen Mother. “The Black Scholar interviews Queen Mother Moore”. *The Black Scholar*, mar.-abr., 1973, p. 47-55.

Morel, Edmar. *A revolta da chibata: levante da esquadra pelo marinheiro João Cândido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

Morrow, Raymond A.; Brown, David D. *Critical theory and methodology*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1994.

Mosely, A. (org.). *African philosophy: selected readings*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1995.

Moses, William Jeremiah. *Afrotopia: the roots of African American popular history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Munanga, Kabengele. *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Estação Ciência, 1996.

Munanga, Kabengele (org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação, 1999.

Myers, Linda James. *Understanding an afrocentric worldview: introduction to an optimal psychology*. DuBuque: Kendall/Hall, 1988.

Nascimento, Abdias. *Brazil: mixture or massacre? Essays in the genocide of a black people*. Dover: The Majority Press, 1989. [Tradução: Elisa Larkin Nascimento.]

_____. *Dramas para negros e prólogo para brancos*. Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro, 1961.

_____. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. [Primeira edição: Rio de Janeiro: GRD, 1968.]

_____. *O quilombismo*, 2. ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares; OR Editor, 2002. [Primeira edição: Petrópolis: Vozes, 1980.]

_____. *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*, edição fac-similar (1948-50). São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. "Resposta aos racistas da Bahia". In: Nascimento, A. *Combate ao racismo, v. 2*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1983. Separatas de discursos, pareceres e projetos, 47ª-leg., 1ª-Sessão Legislativa, n. 228, p. 62-8.

Nascimento, Abdias; Nascimento, Elisa Larkin. *Africans in Brazil: a Pan African perspective*. Trenton: Africa World Press, 1992.

Nascimento, Abdias; Nascimento, Elisa Larkin. T*he sorcery of color. Identity, race and gender in Brazil*. Filadélfia: Temple University Press, 2007.

Nascimento, Abdias; Semog, Éle. *Abdias Nascimento, o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

Nascimento, Elisa Larkin. "As civilizações africanas no mundo antigo". In: Nascimento, Elisa Larkin (org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008a, p. 73-108. (Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, v. 1.) _____. "Entrevista". In: Bonfim, Vânia Maria da Silva. *Hierarquias raciais e de gênero e medidas de reparação: sobre a participação de mulheres negras em cursos superiores no marco das ações afirmativas*. 2008c. Dissertação (mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia.

_____. "Lutas africanas no mundo e nas Américas". In: Nascimento, Elisa Larkin (org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008b, p. 141-82. (Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, v. 1) _____. *O pan-africanismo na América do Sul*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Ipeafro, 1981.

_____. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003.

Nascimento, Elisa Larkin (org.). *A África na escola brasileira*, 2. ed. Rio de Janeiro, Seafro, 1993. [Primeira edição: Brasília: Senado Federal, Gabinete do Senador Abdias Nascimento, 1991.]

Nascimento, Elisa Larkin (org.). *African descendants in Brazil*. *Journal of Black Studies*, número especial, v. 34, n. 6, 2004.

Nascimento, Elisa Larkin (org.). *Dois negros libertários: Luiz Gama e Abdias do Nascimento*. Rio de Janeiro: Ipeafro, 1985. [Registros da sessão solene em memória do abolicionista Luiz Gama e entrega do título de Benemérito do Estado do Rio de Janeiro ao professor e Deputado Federal Abdias Nascimento, realizada por solicitação do Deputado José Miguel, na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj), em 24 de agosto de 1984.]

Nascimento, Maria Beatriz. “O quilombo do Jabaquara”. *Revista de Cultura Vozes*, v. 73, n. 3, abr. 1979.
Nelson, Jill. *Straight, no chaser: how I became a grown-up black woman*. Nova York: G. P. Putnam’s Sons, 1997.
_____. *Volunteer slavery: my authentic Negro experience*. Chicago: The Nobel Press, 1993.
Nelson Jr., William E. *Black Atlantic politics: dilemmas of political empowerment in Boston and Liverpool*. Nova York: State University of New York, 2000.
Neugebauer, O. *The exact sciences in antiquity*. Nova York: Dover, 1957, 1959.
Ngubane, Jordon K. *Conflict of mind: changing power distributions in South Africa*. Nova York: Books in Focus, 1979.
Ngúgí wa Thiong’o. *Decolonizing the mind: the politics of language in African literature*. Portsmouth, NH: James Currey; Heinemann, 1986.
_____. *Moving the center: the struggle for cultural freedoms*. Portsmouth, NH: James Currey; Heinemann, 1993.
_____. *Writers in politics: a re-engagement with issues of literature and society*. Portsmouth, NH: James Currey; Eaep; Heinemann, 1997.
Niagoran-Bouah, Georges. *The Akan world of gold weights: abstract design weights, v. 1*. Abidjan, Ivory Coast: Les Nouvelles Editions Africaines, 1984.
Nichols, Charles H. *Arna Bontemps-Langston Hughes Letters 1925-1967*. Nova York: Dodd, Mead, 1980.
Nkrumah, Kwame. *Africa must unite*. Londres: William Heinemann, 1964b.
_____. *Consciencism*. Londres: William Heinemann, 1964a.
_____. *Ghana: an autobiography*. Nova York: International Publishers, 1971.
_____. *Neocolonialism: the last stage of imperialism*. Nova York: International Publishing, 1969.
Nobles, Wade W. “African consciousness and liberation struggles: implications for the development and construction of scientific paradigms”. *Journal of Black Studies*, v. 14, n. 4, 1984, p. 395-414.
_____. *African psychology: toward its reclamation, reascension and revitalization*. Oakland: Black Family Institute, 1986b.
_____. *Africanity and the black family: the development of a theoretical model*. Oakland, CA: Institute for the Advanced Study of Black Family Life and Culture, 1985.
_____. “Ancient Egyptian thought and the renaissance of African (Black) psychology”. In: Karenga, Maulana; Carruthers, Jacob (orgs.). *Kemet and the African worldview*. Los Angeles: University of Sankore Press, 1986a, p. 100-18.
_____. “Extended-self: re-thinking the so-called Negro self-concept”. *Journal of Black Psychology*, 11, 2, fev. 1976, p. 15-24.
_____. “Psychological research and the black self-concept: a critical review”. *Journal of Social Issues*, 29, 1, 1973, p. 11-31.
_____. “To be African or not to be: the question of identity or authenticity: some preliminary thoughts”. In: Jones, Reginald (org.). *African American identity development: theory, research and intervention*. Jones Hampton, VA: Cobb & Henry Publishers, 1998, p. 187-92.
Nyerere, Julius. *Ujamaa, essays on socialism*. Dar es Salaam, Tanzania: Oxford University Press, 1968.
Obenga, Théophile. *A lost tradition: African philosophy in world history*. Filadélfia: Source Editions, 1995.
_____. *Ancient Egypt and black Africa: a student’s handbook for the study of Ancient Egypt in philosophy, linguistics and gender relations*. Londres: Karnak House, 1992.

_____. *Cheikh Anta Diop, Volney et Le Sphinx*. Paris: Présence Africaine, 1996.

_____. *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère*. Paris: L'Harmattan, 1990.

_____. *Pour une nouvelle histoire*. Paris: Présence Africaine, 1980.

Okafor, Victor O. *Toward an understanding of Africology*. Dubuque: Kendall/Hunt, 2002.

Okpewho, Isidore; Mazrui, Ali A.; Davies, Carole B. (orgs.). *The African diaspora: African origins and New World identities*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

Okur, Nilgun Anadolu. "Foremothers remembered: an Afrocentric quest into the works of Lucy Terry and Phyllis Wheatley". *The International Journal of Africana Studies* 4, n. 1-2, 1996, p. 39-53.

Opoku, Kofi Asare. *West African traditional religion*. Accra, Gana: FEP International, 1978.

Organização das Nações Unidas. *International Convention on the Elimination of all Forms of Racial Discrimination*. UN Monthly Chronicle, v. 3, n. 1, jan. OPI/213, 1966.

Outlaw Jr., Lucius T. "African, African American, Africana philosophy". In: Pittman, J. P. (org.). *African American perspectives and philosophical traditions*. Nova York: Routledge, 1997, p. 63-93.

_____. "Afrocentricity: critical considerations". In: Lott, T. L.; Pittman, J. P. (org.). *A companion to African American philosophy*. Malden, MA: Blackwell, 2003, p. 168-89.

_____. "Critical theory in a period of radical transformation". *Praxis International* 3, n. 2, 1983d, p. 138-46.

_____. *On race and philosophy*. Nova York: Routledge, 1996.

_____. "Philosophy and culture: critical hermeneutics and social transformation". In: *Philosophy and cultures: proceedings of the 2nd Afro-Asian Philosophy Conference*. Nairóbi: Bookwise Limited, 1983c, p. 26-31.

_____. "Philosophy, hermeneutics, social-political theory: critical thought in the interest of African American". In: Harris, L. (org.). *Philosophy born of struggle: an anthology of Afro-American philosophy from 1917*. Dubuque, IA: Kendall; Hunt, 1983a, p. 60-88.

_____. "Race and class in the theory and practice of emancipatory social transformation". In: Harris, L. (org.). *Philosophy born of struggle: an anthology of Afro-American philosophy from 1917*. Dubuque, IA: Kendall; Hunt, 1983b, p. 117-29.

Oyewumi, Oyeronke. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Padilha, Laura. "Prefácio". In: Martins, L. M. *A cena em sombras*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

Painter, Nell Irvin. "Sojourner Truth in life and memory: writing the biography of an American exotic". In: Hine, Darlene Clark; King, Wilma; Reed, Linda (org.). *"We specialize in the wholly impossible": a reader in black women's history*. Nova York: Carlson, 1995. [Publicado também na revista *Gender and history*, v. 2, n. 1, Spring 1990, p. 3-16.]

_____. *Sojourner Truth: a life, a symbol*. Nova York: W. W. Norton, 1997.

Peukert, Detlev J. K. *Inside Nazi Germany: conformity, opposition, and racism in everyday life*. New Haven: Yale University Press, 1982.

Piza, Edith. "Brancos no Brasil? Ningúem sabe, ninguém viu". In: Guimarães, A. S. A.; Huntley, L. (orgs.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra; Atlanta: Southern Education Foundation, 2000, p. 97-126.

_____. *O caminho das águas*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 1998.

_____. *Porta de vidro: entrada para a branquitude*. São Paulo, 2000. [Ensaio elaborado com base no relatório final da pesquisa "Percepção de Mulheres Negras por Mulheres Brancas, no espaço da escola e do lazer, durante os anos entre 1960 e 1970, em uma cidade do interior de São Paulo". Pós-Doutorado, Instituto de Psicologia, Departamento de Estudos da Aprendizagem, Personalidade e Desenvolvimento – PSA, USP.]

Poe, Richard. *Black spark, white fire*: *did African explorers civilize Ancient Europe?* Rocklin, Ca: Prima Publishing, 1998.

Popkin, Richard. "The philosophical basis of eighteenth-century racism". In: Pagliaro, Harold (org.). *Racism in the eighteenth century*. Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1973, p. 245-62.

Price, Hannibal. *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*. Port-au-Prince: J. Verrollot, 1900.

Price, Richard (org.). *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*, 3. ed. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1996. [Primeira edição: Garden City, NY: Anchor, 1973. Segunda edição: Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.]

Price-Mars, Jean. *Ainsi parla l'oncle (essai d'ethnographie)*. Compiègne (France): Imprimerie de Compiègne, 1928. [Nova York: Parapsychology Foundation, 1954; Montréal: Leméac, 1973, 1979; Port-au Prince: Imprimeur II, 1998.]

Quarles, Benjamin. "Harriet Tubman's unlikely leadership". In: Litwick, Leon; Meier, August (orgs.). *Black leaders of the nineteenth century*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Quartim, João. *Dictatorship and armed struggle in Brazil*. Nova York: Monthly Review Press, 1971. [Tradução: David Fernbach.]

Rabaka, R. *Africana critical theory: from W. E. B. Du Bois and C. L. R. James's discourse on domination and liberation to Frantz Fanon and Amilcar Cabral's dialectics of decolonization*. 2001. Tese (doutorado) – Temple University, Filadélfia.

_____. "Africana critical theory of contemporary society: ruminations on radical politics, social theory, and Africana philosophy". In: Asante, M. K.; Karenga, M. (org.). *The handbook of black studies*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2006, p. 130-51.

_____. "'Deliberately using the word c*olonial* in a much broader sense': W. E. B. Du Bois's concept of 'semi-colonialism' as critique of and contribution to postcolonialism". *Jouvert: A Journal of Postcolonial Studies* 7, n. 2, 2003, p. 1-32. Disponível em: <http://english.chass.ncsu.edu/jouvert/v7i2/rabaka.htm>. Acesso em 23 fev. 2003.

_____. "I found myself in his words: reflections on the centennial of W. E. B. Du Bois's". *The souls of black folk. Newark Reads Du Bois Newsletter*. Newark, NJ: Institute on Ethnicity, Culture, and the Modern Experience, Rutgers University at Newark, 2003. Disponível em: <http://andromeda.rutgers.edu/~history/DuBois/rabaka.html>. Acesso em 3 fev. 2003.

_____. "Malcolm X and/as critical theory: philosophy, radical politics, and the African American search for social justice". *Journal of Black Studies*, 33, n. 2, p. 145-65, 2002.

_____. "W. E. B. Du Bois and/as Africana critical theory: Pan-Africanism, critical Marxism, and male-feminism". In: Conyers, J. L. (org.). *Afrocentricity and the academy*. Jefferson, NC: McFarland, 2003, p. 67-112.

_____. “W. E. B. Du Bois and ‘The damnation of women’: an essay on Africana anti-sexist critical social theory”. *Journal of African American Men*, 7, n. 2, 2003, p. 37-60.

_____. “W. E. B. Du Bois, reparations, radical politics, and critical race theory”. *Western Journal of Black Studies* (no prelo).

_____. “W. E. B. Du Bois’s evolving Africana philosophy of education”. *Journal of Black Studies* 33, n. 4, 2003, p. 399-449.

_____. “When the world is on the verge of war, we must protest for peace”. *Black Studies Newsletter* 2, n. 1, 2003, p. 2-3.

Ramos, Alberto Guerreiro. *A redução sociológica*, 3. ed. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998. [Segunda edição: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1958.]

_____. *Introdução crítica à sociologia brasileira*, 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995. [Primeira edição: Rio de Janeiro: Andes, 1957.]

Rasmussen, David. M. (org.). *The handbook of critical theory*. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell, 1999.

Reamer, Frederic G. “The evolution of social work ethics”. *Social Work* 43, n. 6, 1998, p. 488-98.

Record, Wilson. *The Negro and the Communist Party*. Nova York: Atheneum, 1971.

Reed, Ishamel (org.). *MultiAmerica: essays on cultural wars and cultural peace*. Nova York: Viking Penguin, 1997.

Reed, Pamela Yaa Asantewaa. “Africana womanism and African feminism: a dialectic”. *Journal of Black Studies*, 25, 2001, p. 168-76.

Reis, Maria Firmina dos. *Úrsula*, 4. ed. Florianópolis: Editora Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2004. [Atualização do texto e posfácio: Eduardo de Assis Duarte. Posfácio disponível em: <http://www.editoramulheres.com.br/ursulaposfacio.htm>; acesso em 6 set. 2008.]

Roach, Ronald “From the classroom to the courtroom: scholars assess race and class in the American Criminal Justice System”. *Black Issues of Higher Education*, p. 25-31, 17 jan. 2002.

Robertson, Claire C.; Klein, Martin A. (orgs.). *Women and slavery in Africa*. Portsmouth, NH: Heinemann, 1997.

Robinson, Lisa Clayton. “Jupiter Hammon” [verbete]. In: Gates, Henry Louis; Appiah, Kwame Anthony (orgs.). *Africana: the encyclopedia of the African and African American experience*. Nova York: Basic Civitas Books, 1999a, p. 916.

_____. “Phillis Wheatley” [verbete]. In: Gates, Henry Louis; Appiah, Kwame Anthony (orgs.). *Africana: the encyclopedia of the African and African American experience*. Nova York: Basic Civitas Books, 1999b, p. 1988-9.

Rogers, J. A. *Africa’s gift to America: the Afro-American in the making and saving of the United States: with new supplement, Africa and its potentialities*. Nova York: Helga Rogers, 1961.

_____. *From superman to man*. Nova York: Rogers, 1971.

_____. *Nature knows no color-line: research into the Negro ancestry in the white race*. St. Petersburg, FL: Helga Rogers, 1980.

_____. *Sex and race: Negro-Caucasian mixing in all ages and all lands*. Nova York: Rogers, 1940. 3 v.

_____. *World´s great men of color.* Nova York: MacMillian, 1972; Simon & Schuster, 1996. 2. v.

Said, Edward W. *Culture and imperialism*. Nova York: Vintage, 1993.

Sanders, Frances Stoner. *The cultural cold war: the CIA and the world of arts and letters*. Nova York: The New Press, 1999.

Santos, Joel Rufino dos. “O negro como lugar”. In: Maio, M. C.; Santos, R. V. (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz; Centro Cultural Banco do Brasil, 1998. [Publicado originalmente in: Guerreiro Ramos, Alberto.
Introdução crítica à sociologia brasileira, 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995, p. 19-29.]

Santos, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pàde, Àsesé e o culto Egun na Bahia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

Saxon, Lyle. *Old Louisiana*. Gretna, LA: Pelican, 1988.

Scheurich, James; Young, Michelle. “Coloring epistemologies: are our research epistemologies racially biased?” *Educational Researcher* 26, n. 4, 1997, p. 4-16.

Schiele, Jerome H. “Afrocentricity: an emerging paradigm for social work”. *Social Work* 41, n. 3, 1994, p. 284-94.

_____. *Human services and the Afrocentric paradigm*. Nova York: Haworth, 2000.

Schlesinger Jr., Arthur. *The disuniting of America: reflections on a multicultural society*. Knoxville, TN: Whittle Direct Books, 1991. [Primeira edição da American Express.]

Schumaher, Schuma; Brazil, Erico Vital. *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro:
Senac Nacional, 2007.

Secor, Laura. “Turning a blind eye: a human rights expert surveys a century of American policy toward mass killings”. *The New York Times Book Review*, 14 abr. 2002.

Selden, Steven. *Inheriting shame: the story of eugenics and racism in America*. Nova York: Teacher’s College Press, 1999.

Senghor, Léopold Sédar. “On Negrohood: psychology of the African Negro”. In: Mosley, A. (org.). *African philosophy: selected readings*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1995, p. 116-27.

Serequeberhan, Tsenay. “Africanity at the end of the twentieth century”. *African Philosophy* 11, n. 1, 1998, p. 13-21.

_____. “The critique of Eurocentricism and the practice of African philosophy”. In: Eze, E. C. (org.). *(Post)colonial African philosophy: a critical reader*. Malden, MA: Blackwell, 1997, p. 141-61.

Sharpley-Whiting, Denean. *Black Venus: sexualized savages, primal fears and primitive narratives in French*. Durham: Duke University Press, 1999.

Shepperson, George. “African diaspora: concept and context”. In: Harris, Joseph (org.). *Global dimensions of the African diaspora*, 2. ed. Washington D.C.: Howard University Press, 1993, p. 41-9.

Shinnie, Peter L. *Méroe: uma civilização do Sudão*. Lisboa: Verbo, 1974.

Shujaa, Mwalimu J. (org.). *Too much schooling, too little education*. Trenton: Africa World Press, 1995.

Shyllon, Folarin. “Blacks in Britain: a historical and analytical overview”. In: Harris, Joseph (org.). *Global dimensions of the African diaspora*, 2. ed. Washington D.C.: Howard University Press, 1993, p. 223-48.

Silva, Alberto da Costa. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro; São Paulo: Nova Fronteira; Edusp, 1992.

Skidmore, Thomas E. *Black into white: race and nationality in Brazil*. Durham: Duke University Press, 1993.

Small, Stephen. *Racialized barriers: the black experience in the United States and England in the 1980s*. Londres: Routledge, 1994.

Smith, Barbara. *Toward a black feminist criticism*. Nova York: Out & Out Books, 1977.

Smith, Julia Floyd. *Slavery and plantation growth in antebellum Florida: 1821-1890*. Gainsville: University of Florida Press, 1973.

Smith, Linda Tuhiwa. *Decolonizing methodologies: research and indigenous people*. Londres: Zed, 2001.

Snowden, Frank. *Blacks in antiquity*; *Ethiopians in the Greco-Roman experience*. Cambrigde, Mass.: Belknap Press, 1970.

Snyderman, Mark; Rothman, S. *The "IQ controversy", the media and public policy*. New Brunswick: Transaction, 1988.

Sodré, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

Solomon, Barbara Bryant. *Black empowerment: social work in oppressed communities*. Nova York: Columbia University Press, 1976.

Sommerville, Raymond R. "Queen Mother Audley Moore". In: Smith, Jessie Carney Smith (org.). *Epic lives: one hundred black women who made a difference*. Detroit: Visible Ink Press, 1993.

Souza, Neusa dos Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Sterling, Dorothy. *The making of an Afro-American: Martin R. Delany, 1812-1885*. Nova York: Doubleday, 1971.

Stewart, James B. *Flight: in search of vision*. Trenton: NJ, Africa World Press, 2004.

_____. "Reaching for higher ground: toward an understanding of black/*Africana* studies". In Conyers Jr., J. (org.). *Africana studies*. Jefferson, NC: McFarland, 1992, p. 108-29.

_____. "The development of the black revolutionary artist". In: Baraka, Amiri (Leroi Jones); Neal, Larry. *Black fire: an anthology of Afro-American writing*. Nova York: William Morrow, 1968. [Segunda edição: Nova York: Black Classic Press, 2007.]

_____. "The legacy of W. E. B. Du Bois for contemporary black studies". *Journal of Negro Education*, 53, 1984, p. 296-311.

Takaki, Ronald. *A different mirror: a history of multicultural America*. Boston: Little, Brown, 1993.

Taylor, Carolyn; White, Susan. *Practising reflexivity in health and welfare: making knowledge*. Buckingham: Open University Press, 2000.

Taylor, Ula Y. "Negro women are great thinkers as well as doers: Amy Jacques-Garvey and community feminism in the United States, 1924-1927". *Journal of Women's History* 12, n. 2, verão, 2000, p. 104-26.

Terrell, Mary Church. "Lynching from a Negro's point of view". In: Norton, Mary Beth; Alexander, Ruth (org.). *Major problems in American women's history*. Lexington, MA: D.C. Heath, 1996, p. 254-6.

Thernstrom, Abigail; Thernstrom, Stephan. *No excuses: closing the racial gap in learning*. Nova York: Simon and Schuster, 2003.

Thompson, Vincent B. *Africans of the African diaspora: the evolution of African consciousness and leadership in the Americas*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1998.

_____. *The making of the African diaspora in the Americas, 1441-1900*. Nova York: Longman, 1987.

Truth, Sojourner. *Narrative of Sojourner Truth: a Northern slave*. Boston: edição da autora, 1850. Disponível em: <http://digital.library.upenn.edu/women/truth/1850/1850.html>. Acesso em 6 set. 2008. [Nova York: Penguin Classics, 1998 (Introdução e notas de Nell Irvin Painter).]

Tucker, William H. *The Funding of scientific racism: wickliffe draper and the pioneer fund*. Champaign: University of Illinois Press, 2002.

_____. *The science and politics of racial research*. Urbana: University of Illinois Press, 1994.

Turner, Doris. “Symbols in two Afro-Brazilian literary works: Jubiabá and Sortilégio”. In: *Teaching Latin American Studies: presentations to First National Seminar on the Teaching of Latin American Studies*. Latin American Studies Association, 1977.

Turner, James. (org.). *The next decade: theoretical and research issues in Africana Studies*. Ithaca, NY: Africana Studies and Research Center, Cornell University, 1984.

Twine, Frances Winddance. *Racism in a racial democracy: the maintenance of white supremacy in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

Ullman, Victor. *Martin R. Delany: the beginnings of black nationalism*. Boston: Beacon Press, 1971.

Van Dyk, S. *Molefi Kete Asante’s theory of Afrocentricity: the development of a theory of cultural location*. 1998. Tese (doutorado) – Temple University, Filadélfia.

Van Sertima, Ivan. *They came before Columbus: African presence in ancient America*. Nova York: Random House, 1976.

Van Sertima, Ivan (org.). *African presence in early Europe*. New Brunswick: Transaction Books, 1985a.

Van Sertima, Ivan (org.). *Black women in antiquity*. New Brunswick: Transaction Books, 1984.

Van Sertima, Ivan (org.). *Blacks in science, ancient and modern*. New Brunswick: Transaction Books, 1983.

Van Sertima, Ivan (org.). *Nile Valley civilizations*. New Brunswick: Journal of African Civilizations, 1985b.

Van Sertima, Ivan; Rashidi, Runoko (orgs.). *African presence in early Asia*. New Bruswick: Transaction Books, 1985.

Van Sertima, I.; Williams, L. (orgs.). *Great African thinkers: Cheikh Anta Diop*. New Brunswick: Journal of African Civilizations, 1986, 1992.

Vastey, Pompée-Valentin, baron de. *Le système colonial dévoilé*. Cap-Henry (Haiti): P. Roux, 1814. Disponível em (coleção digital da Biblioteca Pública de Boston): <http://www.archive.org/details/lesystemecolonia00vast>. Acesso em 7 set. 2008.

Vaz, Kim Marie. *Black Women in America*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1995.

Vieira, Rosangela Maria. Brazil. In: Minority Rights Group (org.). *No longer invisible: Afro-Latin Americans today*. Londres: Minority Rights Group, 2001, p. 163-80.

Walker, Alice. *I love myself: a Zora Neale Hurston reader*. Nova York: The Feminist Press, 1979.

Walker, Clarence E. *We can’t go home again: an argument about Afrocentrism*. Nova York: Oxford University Press, 2001.

Walker, Sheila S. (org.). *African roots, American cultures: Africa in the creation of the Americas*. Nova York: Rowman and Littlefield, 2001.

Walvin, James. *Making the black Atlantic: Britain and the African diaspora*. Londres: Cassell, 2000.

Warfield-Coppock, Nsenga. *Afrocentric theory and applications: adolescent rites of passage*. Washington: Baobab Associates, 1990.

Watkins, William. *The white architects of black education: ideologies and power in America, 1865-1954*. Nova York: Teachers College Press, 2001.

Weate, J. “Fanon, Merleau-Ponty and the difference of phenomenology”. In: Bernasconi, R. (org.). *Race*. Malden, MA: Blackwell, 2001, p. 169-83.

Weathers, Mary Ann. “An argument for black women’s liberation as a revolutionary force (1969)”. 2000, p. 1-3. Documentos do Movimento de Libertação das Mulheres. On-line Archival Collection, Duke University. Disponível em: <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/fun-games2argument.html>. Acesso em 14 dez. 2000.

Weinreich, Max. *Hitler’s professors: the part of scholarship in Germany’s crimes against the Jewish people*. Nova York: Yiddish Scientific Institute (Yivo) Press, 1946.

Welsh-Asante, Kariamu (org.). *The African aesthetic: keeper of the traditions*. Westport: Greenwood Press, 1993.

Welter, Barbara. “The cult of true womanhood, 1820-1860”. *American Quarterly* XVIII, n. 2, 1966, p. 196-74.

West, Cornel. *Prophesy deliverance! An Afro-American revolutionary Christianity*. Filadélfia: Westminster, 1982.

_____. *Prophetic thoughts for postmodern times*. Monroe, Maine: Common Courage, 1993.

_____. *Race matters*. Nova York: Vintage Books, 1994. [Edição brasileira: *Questão de raça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994 (Tradução de Laura Teixeira Motta).]

Wheatley, Phyllis. *Poems on various subjects, religious and moral*. Aldgate, Londres: Bell, Cox e Berry, 1773. Disponível em: <http://extra.shu.ac.uk/emls/iemls/resour/mirrors/rbear/wheatley.html>. Acesso em 31 ago. 2008.

White, Deborah Gray. *Ar’n’t I a woman?* Nova York: W. W. Norton, 1985.

Wiener, Leo. *Africa and the discovery of America*. Filadélfia: Innes & Sons, 1922. 3 v.

Wiggerhaus, Rolf. *The Frankfurt school: it’s history, theories, and political significance*. Cambridge: MIT Press, 1995.

Wilcox, Deborah A. *The rites of passage process for African-American youth, perspectives of eight elders*. 1998. Tese (doutorado). Kent State University, Ohio.

Wilkerson, William S.; Paris, Jeffrey (orgs.). *New critical theory: essays on liberation*. Oxford, UK; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.

Williams, B. “The lost pharaohs of Nubia”. *Archaeology* 33, n. 5, set./out. 1980, p. 12-21.

Williams, C. Eric. *Capitalism and slavery*. Nova York: Capricorn, 1966.

Williams, Chancellor. *The destruction of black civilization: great issues of a race from 4500 b.C. to 2000 a.D.* Chicago: Third World Press, 1987.

Williams, Niama Leslie JoAnn. “Asante’s Africalogical sense and women’s studies: selective encounters”. In: Ziegler, Dhyana. *Molefi Kete Asante and Afrocentricity in praise and criticism*. Nashville, TN: James C. Winston, 1995, p. 243-57.

Woodson, Carter G. *The mis-education of the negro*. Trenton: Africa World Press, 1990. [Primeira edição: Washington: Associated Publishers, 1933; 1977.]

Wright, Richard. *American hunger*. Nova York: Harper and Row, 1977.

Wuthenau, Alexander von. *Unexpected faces in ancient America*. Nova York: Crown, 1975.

Ziegler, Dhyana (org.). *Molefi Kete Asante and Afrocentricity: in praise and criticism*. Nashville, TN: James C. Winston, 1995.



OS AUTORES

Abdias Nascimento é poeta, escritor, ativista pan-africanista e professor emérito da Universidade do Estado de Nova York. Fundador do Teatro Experimental do Negro (1944) e do Museu de Arte Negra (1968), organizou em 1945 a Convenção Nacional do Negro e em 1950 o 1º-Congresso do Negro Brasileiro. Foi o primeiro deputado federal e senador afro-brasileiro a defender os direitos civis e humanos da população negra no Congresso Nacional. Com a mesma missão, foi duas vezes secretário do Governo do Estado do Rio de Janeiro. A partir de 1968, desenvolveu seu trabalho artístico de pintura no exterior e expôs em todas as regiões dos Estados Unidos. Continuou pintando na volta ao Brasil, onde reside no Rio de Janeiro, e expôs suas pinturas em Paris e em várias cidades brasileiras.

Ama Mazama é professora associada de Estudos Africano-Americanos na Universidade Temple, Filadélfia, EUA. Suas principais áreas de pesquisa incluem a teoria afrocentrista, as raízes africanas da cultura do Caribe e as religiões e línguas africanas. Autora de vários livros e artigos em francês e inglês, no momento atua como co-organizadora, com o doutor Molefi K. Asante, da primeira Enciclopédia de Estudos Negros e da primeira Enciclopédia de Religião Africana. Seus livros incluem *A África no século XXI: rumo a um novo futuro* (2007) e *O paradigma afrocêntrico* (2003).

Asa G. Hilliard III, Baffour Amankwatia II, embarcou rumo ao orum no ano de 2007, quando estava no Cairo, Egito, numa missão da Associação para o Estudo das Civilizações Clássicas Africanas (Ascac), organização que ajudou a fundar.

Era professor Fuller E. Callaway de Educação Urbana em Atlanta, na Universidade do Estado da Geórgia. Professor, psicólogo e estudioso da África antiga, foi decano de faculdade e diretor de departamento na Universidade da Califórnia, São Francisco. Respeitado pensador pan-africanista, publicou vários livros e artigos. Também produziu videodocumentários sobre o ensino da história e cultura africanas.

Carlos Moore, cubano e jamaicano, é doutor em Ciências Humanas e em Etnologia pela Universidade de Paris VII, na França. Assessorou o cientista e historiador senegalês Cheikh Anta Diop, de quem foi parceiro político. Organizou a 1ª-Conferência Internacional sobre Negritude e Culturas Afro-Americanas (Miami, 1987). Chefe de pesquisa sênior (honorário) da Escola de Estudos de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade das Índias Ocidentais, em Kingston, Jamaica, é autor de vários livros, inclusive *African Presence in the Americas* (1995); *Castro, the blacks, and Africa* (1989); *This Bitch of a Life*; *Cette Putain de Vie* (1982). Desde 2000 reside no Brasil, onde produziu a obra de referência *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo* (2007). Seu testemunho autobiográfico e histórico está registrado em inglês no livro *Pichón* (2008).

Charles S. Finch III, M.D., se aposentou recentemente do cargo de diretor do Departamento de Saúde Internacional da Faculdade Morehouse de Medicina, em Atlanta. Suas áreas de pesquisa são as bases africanas da ciência médica e a medicina tradicional africana. No Senegal, liderou uma pesquisa pioneira entre 383 curandeiros Serer e 495 de seus clientes, primeiro levantamento sistemático do conhecimento de sua prática medicinal. Ajudou a organizar a primeira cerimônia senegalesa Ndepp nas Américas, “Coumba Lamba USA”, realizada na ilha de Santa Helena, Carolina do Sul, em agosto de 1996. Tem vários livros publicados.

Elisa Larkin Nascimento, Ph.D., é diretora-presidente do Ipeafro – Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros. Idealizou e coordenou o curso Sankofa:

Conscientização da Cultura Afro-Brasileira. Atualmente coordena o projeto Acessando a História e Cultura Afro-Brasileiras, por meio do qual o Ipeafro está organizando o acervo de Abdias Nascimento para consulta digital. Curadora da exposição *Abdias Nascimento Memória Viva*, que o Ipeafro realizou no Rio de Janeiro, em Brasília e Salvador, tem vários livros publicados, entre eles *O sortilégio da cor – Identidade, raça e gênero no Brasil* (2003), *A África na escola brasileira* (1993), *Pan-africanismo na América do Sul* (1981), *Africans in Brazil – A Pan-African perspective* (1992), *African descendants in Brazil* (2004) e *The sorcery of color* (2007), além da coleção Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira (1994, 1996, 2008).

Katherine Olukemi Bankole, Ph.D., é professora de história e diretora do Centro para Cultura Negra e Pesquisa da Universidade de West Virginia, onde coordenou o Programa de Estudos *Africana*. Autora de textos e livros sobre escravidão, mulheres negras, medicina e hospitais, realizou pesquisas sobre história afro-norte-americana, resolução de conflitos e teoria e método nos Estudos *Africana*. Leciona história da escravidão nos Estados Unidos, história das mulheres afro-norte-americanas e história das relações raciais nos Estados Unidos. Dirige também a revista *Perspectivas Africalógicas*.

Mark Christian, professor associado de Estudos do Mundo Negro e de Sociologia na Universidade Miami (EUA), nasceu em Liverpool, Inglaterra, e fez seu doutorado na Universidade de Sheffield. Bolsista sênior da Fulbright, tem vários artigos publicados sobre as experiências dos negros britânicos e norte-americanos. Seu principal campo de pesquisa é a construção social de identidades racializadas. Atualmente, publica e realiza pesquisa sobre o movimento pan-africanista de Marcus Garvey e sobre a política de estudos negros na academia (2006). É autor/organizador de *O estado dos estudos negros na academia* (2006), *Identidade multirracial – Uma perspectiva internacional* (2002) e *Identidade negra no século XX – Expressões da diáspora africana nos EUA e Reino Unido* (2000).

Maulana Karenga é professor da Universidade do Estado da Califórnia, Long Beach, onde chefiou durante treze anos o Departamento de Estudos *Africana*. Doutor em Ciência Política pela Universidade Internacional dos Estados Unidos (Washington, D.C.) e em Ética Social pela Universidade da Califórnia do Sul (USC), recebeu o título de Doutor Honoris Causa da Universidade de Durban-Westville, da África do Sul. Idealizador da filosofia Kawaida, baseada nos sete princípios africanos de filosofia, ele fundou o feriado nacional afro-americano Kwanzaa nos Estados Unidos. Pesquisador das civilizações clássicas africanas, traduziu os *Husia* (textos básicos da ética egípcia) e os *Odu Ifa* (ensinamentos da ética ioruba), além de publicar obra de referência sobre o *Ma'at* (ideário moral do antigo Egito). É diretor do Instituto Kawaida de Estudos Pan-Africanos, localizado em Los Angeles.

Mekada Graham, mestre em serviço social, recebeu seu doutorado em políticas públicas da Universidade de Hertfordshire no Reino Unido. Atualmente é professora associada na Escola de Serviço Social da Universidade de Oklahoma, Tulsa, e já foi docente da Universidade de Hertfordshire e da Universidade do Estado da Califórnia (Fresno). Autora de *Questões raciais no serviço social* (2007) e *Serviço social e perspectivas afrocentradas* (2002), realiza pesquisa e publica artigos sobre temas como perspectivas da criança no cuidar da criança, empoderamento e serviço social afrocentrado e teorização de raça e gênero, em revistas como *The British Journal of Social Work* e *The European Journal of Social Work.*

Molefi Kete Asante é professor titular do Departamento de Estudos Africano-Americanos da Universidade Temple, Filadélfia, EUA, onde fundou e implantou o primeiro programa de doutorado em Estudos Africano-Americanos dos Estados Unidos. Autor de mais de setenta livros, fundou e foi curador do Museu de Artes e Antiguidade Africanas na cidade de Búfalo, NY. Viaja frequentemente à África, tendo se radicado durante vários anos no Zimbábue e se tornado chefe tradicional (rei) em Gana, sob o título Nana Okru. Sua inovadora contribuição ao pensamento contemporâneo e aos estudos africanos está reunida nas obras

Afrocentricity (2003), *Kemet, afrocentricity, and knowledge* (1990) e *The history of Africa* (2007).

Muniz Sodré é graduado em Direito pela Universidade Federal da Bahia (1964), mestre em Sociologia da Informação e Comunicação pela Universidade de Paris IV (Paris-Sorbonne) (1967) e doutor em Letras (Ciência da Literatura) (1978) e livre-docente em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, é professor titular da UFRJ e presidente da Fundação Biblioteca Nacional, órgão vinculado ao Ministério da Cultura. Tem cerca de trinta livros publicados nas áreas de Comunicação e Cultura.

Reiland Rabaka, Ph.D., é professor-assistente de Filosofia Africana no Departamento de Estudos Afro-Americanos (Black Studies) da Universidade do Estado da Califórnia, Long Beach, onde também é professor afiliado no Programa de Estudos Americanos. Foi pesquisador-visitante de Estudos Africano-Americanos na Universidade de Houston. Seus trabalhos têm sido publicados em várias revistas, como *Journal of Black Studies*, *Journal of African American Studies*, *Western Journal of Black Studies*, *Jouvert: A Journal of Postcolonial Studies*, *Talking Drum* e *Harambee Notes*. Atualmente, pesquisa e escreve sobre W. E. B. Du Bois e a tradição africana da teoria crítica.

Vânia Maria da Silva Bonfim é mestre do Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Pesquisa a subalternização das mulheres negras brasileiras pelo sistema de ensino, integra o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Ações Afirmativas da Uneb e a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, é membro-fundador da Associação de Pesquisadores Negros da Bahia e pesquisadora associada do Núcleo de Estudos de Gênero e Sexualidade da Uneb. Foi consultora para assuntos pedagógicos e relações raciais brasileiras do Programa Afro Uneb.

Wade W. Nobles, conhecido também por seu nome de banco, Nana Kwaku Berko I, e por seu nome ioruba de Ifa, Ifagbemi Sangodare, é professor titular do

Departamento de Estudos Afro-Americanos (Black Studies) da Universidade do Estado da Califórnia, São Francisco. Fundou o Instituto de Estudos Avançados da Vida, Família e Cultura Negras, uma organização comunitária sem fins lucrativos voltada para a pesquisa e o desenvolvimento do pensamento, na qual atua como diretor-executivo. Psicólogo social experimental por formação, é cientista teórico preeminente nos campos da Psicologia Africana e do funcionamento transcultural etno-humano.