

disciplina dedicada à renascença do mundo africano. Assim, não é uma demanda geograficamente 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 se-

gui-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

cêntrica, 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 afrocentricidade 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 par-

ticular 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 afrocêntrico 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 Kawaïda 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 prin-

cípios 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 afro-cêntrico 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 afrocentricos 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 afrocentricidade. 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 afrocêntrico 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 empoderamento¹.

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 de-

envolvimento 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 afrocen-tristas, 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.