

ARTIGO

A afrocentricidade como perspectiva epistemológica no contexto brasileiro

Ronan da Silva Parreira Gaia¹
Fabio Scorsolini-Comin²



RESUMO: A formação sociocultural do Brasil conta com referências africanas, presentes nos mais sutis detalhes das práticas habituais do cotidiano brasileiro. Estas não necessariamente

¹ Mestrando em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo - EERP/USP. Licenciado em Pedagogia pela Faculdade Filadélfia – FAFIL. *E-mail:* ronangaia@yahoo.com.br.

² Psicólogo, Mestre e Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo - USP. Docente do Departamento de Enfermagem Psiquiátrica e Ciências Humanas e do Programa de Pós-graduação em Enfermagem Psiquiátrica da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo - EERP/USP. *E-mail:* fabio.scorsolini@usp.br.

são práticas afrocentradas, mas sim afro-referenciadas. O debate sobre a afrocentricidade tem permeado alguns estudos acadêmicos recentemente publicados no país. Porém, através de uma análise dedicada às afro-referências presentes, sobretudo, na voz e cultura afro brasileira, acredita-se ser possível desenhar um quadro da afrocentricidade no Brasil para fora do âmbito das discussões universitárias. Dessa forma, o objetivo do presente estudo teórico é explorar o que há de afrocentrado entre os negros do Brasil, aqui entendidos como africanos da diáspora brasileira. É por perceber a premente necessidade de ampliar o debate da afrocentricidade no país que este estudo trouxe propostas para pensar as ligações entre afrocentricidade, negritude, afro-referências, educação das relações étnico-raciais e o ser negro no Brasil à tona. Espera-se que essas reflexões possam ser também endereçadas à pesquisa brasileira, promovendo uma mudança epistemológica necessária à escuta de nossas ancestralidades silenciadas pela hegemonia dos referenciais americanos e eurocentrados.

PALAVRAS-CHAVE: afrocentricidade; resistência cultural africana; diáspora africana.

INTRODUÇÃO

O presente estudo busca refletir sobre as potentes perspectivas afrocentradas na cultura afro-brasileira. Trata-se de uma análise que procura ultrapassar os apontamentos acadêmicos, tentando traçar a afrocentricidade no cotidiano do negro brasileiro e/ou como a mesma pode ocupar este espaço. Portanto, o estudo se organiza como um ensaio crítico de teor bibliográfico, a fim de embasar as discussões que muitas vezes têm sido assumidas nos meios acadêmicos sem a adequada historicização.

Para que seja possível pensar a afrocentricidade no Brasil, é necessário, *a priori*, contextualizar e compreender a mesma. Em fins do último século começou-se a desenvolver ideias precursoras do que Asante (2003; 2009) veio definir como afrocentricidade. Por afrocentricidade, podemos compreender “(...) um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômeno, atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos.” (ASANTE, 2009, p. 93). Isto é, parte-se do princípio da centralidade africana ou do reconhecimento de que esse sujeito também pode ocupar essa posição central, o que outrora lhe fora histórica e culturalmente negado. No entanto, essa posição de centro parece ser questionada por essa mesma afrocentricidade, na medida em que existe também uma recusa a operar tal como os movimentos etnocêntricos que se visa combater, como explicitado a seguir.

Nascimento (2009) permite complementar nossa apresentação do conceito de Asante (2009) ao apontar para a prática ocidental de distorcer crenças em nome de seu etnocentrismo abusivo. Por outro lado, coloca a autora, a afrocentricidade é uma potente renovação de si mesma, pois seu primeiro postulado básico é a pluralidade. Dessa maneira, a afrocentricidade, diferentemente do eurocentrismo, não se preocupa em ser uma hegemonia africana e ainda tem o diálogo com diversas construções de conhecimentos como uma atitude benéfica a ser alcançada (NASCIMENTO, 2009; REIS; FERNANDES, 2018), que conduz à reflexão e não à uniformização dos sentidos.

O Brasil soma as matrizes ou pluralidades culturais africanas em um processo que Slenes (1992) chamou de descoberta da África e que

defendemos ser aquilo trabalhado por Diop (2014) como unidade cultural da África Negra. É justamente por esse encontro de múltiplas culturas que se configurou em solo brasileiro um hibridismo que permite a existência de perspectivas múltiplas sobre ser negro, ser africano e/ou sobre a própria África no Brasil. Infelizmente, sobretudo no senso comum, é notório que a percepção dessa pluralidade acerca da afrocentricidade, tal como da pluralidade afro-brasileira, não tem sido entendida ou lembrada, sendo a percepção de África, muitas vezes, padronizada em prol de sua centralidade. O efeito dessa abordagem é a construção de uma imagem africana única, muitas vezes folclorizada como um *lócus* unívoco com poucas matizes a serem exploradas. Esse processo também é problemático, pois congela os sentidos que poderiam circular e amplificar a noção de afrocentricidade. Acredita-se que isto seja fruto de uma euforia com essa que é uma ideia que coloca o negro tão próximo da desejada e procurada ancestralidade e/ou, ainda, devido ao desconhecimento da relação de hibridismo cultural africano no Brasil e a obra de Diop (2014), que pressupõe a pluralidade da unidade cultural da África negra.

Face ao exposto, é possível pensar meios para desenvolver a afrocentricidade no Brasil como perspectiva que não se restrinja à academia. É devido a essas observações, entre outras análises possíveis no cotidiano da população brasileira, que tomamos como objetivo geral deste ensaio apresentar que é possível estabelecer vertentes da afrocentricidade no Brasil para além do campo acadêmico. Ao passo que a busca pela negritude corre o risco de ser rasa sem a base da afrocentricidade, justificamos a importância desse debate por entendermos que a mesma serve como uma ferramenta chave para a compreensão integral da ancestralidade negra no Brasil, de uma maneira que vai além da devoção à negritude, como cantado nos versos da clássica canção interpretada por Elis Regina: “*Eu quero este homem de cor / Um deus negro do Congo ou daqui / Que se integre no meu sangue europeu / Black is beautiful, black is beautiful*”³. Aqui uma consideração faz-se relevante, no sentido de que esta música faz referência ao movimento cultural *Black is beautiful* (em português, Negro é lindo), iniciado nos Estados Unidos da América na década de 1960 por afro-americanos e que tinha como um dos seus objetivos resgatar a importância do negro, reconhecendo suas características e aviltando suas qualidades, em uma sociedade eminentemente racista e que desqualificava tudo o que era associado ao negro.

Mas voltemos à questão da afrocentricidade. Também, é válida a ressalva de que, enquanto sujeitos afro-diaspóricos, partícipes do cotidiano brasileiro, as reflexões aqui concluídas são fruto de uma observação participante, de uma ciência que se pretende holística, mas se prende na lógica binária do ocidente pela condição de ser um resultado não-branco construído na atual hegemonia social brasileira: majoritariamente branca, cristã e eurocentrada.

A afrocentricidade, o negro e a negritude no Brasil

³ Composição: Marcos Valle, Marcos Kostenbader Valle e Paulo Sergio Kostenbader Valle.

Inicialmente, é preciso trazer à tona a perspectiva de que a afrocentricidade enquanto epistemologia tem por princípio a defesa de que o negro no Brasil não é, pura e simplesmente, um descendente daqueles sujeitos escravizados nos primeiros séculos de formação do país. Aqui o sujeito negro nascido no Brasil, como qualquer outro negro da diáspora, é potencialmente um africano, na medida em que constitui uma continuidade das gloriosas e milenares histórias africanas, as quais tiveram perdas significativas nos últimos séculos por conta da escravidão e do advento da hegemonia ocidental, situação possivelmente nunca vista, ou mesmo esperada, na história conhecida, quando com um olhar não europeu.

Essas tragédias não significam o fim das histórias africanas ou o começo da história negra ou afro-brasileira, mas um momento significativo da história africana como um todo que é unicamente bem expresso pela palavra *maafa*, cunhada por Ani (1994). De certo, não descartamos aqueles sujeitos com outra identificação política e social, trata-se apenas de um entendimento próprio de que este grupo social, mesmo em sua diversidade, são africanos diaspóricos. Isto é, não se trata de desvalorizar a variedade de identidades entre os afro-brasileiros, mas optar por uma linha de raciocínio, entendendo, ainda, o processo de identificação como algo que vai muito além das fronteiras geográficas. Pauta-se aqui pelo conceito da psicóloga Neusa dos Santos Souza em sua obra “Tornar-se Negro” (1990), que destaca que ninguém nasce negro, torna-se negro, e cabe, também, a todos os sujeitos negros a agência dessa opção.

No Brasil, pensar a África e suas heranças está no cotidiano de muitas pessoas, não restringindo-se à área acadêmica apenas. Isso ocorre devido a, entre inúmeras outras questões, inegável proporção afrodescendente em termos de cultura e fenótipos em nosso solo. Esse interesse, entretanto, funde-se às muitas referências africanas presentes no país. É a partir desses esforços, naturais para muitos afrodescendentes, que se têm desenvolvido no Brasil debates como o da afrocentricidade. Na sociedade brasileira, a cultura negra foi constituída por um movimento, o qual entendemos como natural, de reafirmação de si, de suas raízes, voltando-se a percepção de Césaire (2010) de negritude. Segundo Césaire (2010), designada como uma forma de “panafricanismo cultural” e popularizada a partir da década de 1930, o conceito de negritude materializou-se como produto de uma realidade histórica:

A negritude situa-se no terreno de um movimento de ideias e práticas que, assumindo a noção de raça, para desmistificá-la, visa derrotar o racismo. A negritude é a exigência ontológica do ser humano que fora transformado em ‘negro animal’, ‘negro vegetal’, ‘negro coisa’, ‘negro sujeira, (...)’, ‘negro sem história’, e, natural, ‘negro sem porvir’. (CÉSAIRE, 2010, p. 21, grifo nosso).

A partir dessa visão, existem referências inúmeras em músicas e poesias populares que podem corporificar esse processo. A seguir alguns exemplos.

A música “Ogum”, composta por Claudemir da Silva e Marquinhos PQD, popularizada e gravada pela primeira vez pelo cantor e compositor Zeca Pagodinho (2009), se bem analisada, permite identificar referências na cultura

popular que remetem a um anseio pela reafirmação de suas matrizes africanas. Ao iniciar dizendo ser descendente Zulu, entende-se uma referência africana explícita, o reconhecimento da origem africana é enfatizado. Entretanto, com isso, também fica evidente o desconhecimento histórico de uma população que insiste em sua negritude, mas é educada integralmente por uma perspectiva eurocêntrica.

Se pudéssemos afirmar que existe plena implementação da Lei n. 10.639/03, o que resolveria essa questão, a descendência Zulu no Brasil seria questionada pela população em geral que ouvisse a música, ao passo que este é um povo da atual África do Sul, lugar de onde não saiu escravizados para o Brasil, até onde se tem conhecimento (BRASIL, 2003; MORAES, 2007; MARIUZZO, 2011). O povo Zulu ficou conhecido principalmente no período do *apartheid* na África do Sul, sendo combatentes fortes contra o exército britânico desde fins do século XIX, e, por isso, é uma referência positiva e recente do sujeito africano (PINTO, 2007). A música, por si só, então, mostra certa sede de conhecimento e preocupação com sua posição ancestral.

Entre 1955 e 1960, Carolina Maria de Jesus escrevia em seu diário o que viria a se tornar seu primeiro livro, Quarto de Despejo (1960), que ficou mais conhecido do grande público mais recentemente, quando passou a figurar na lista obrigatória de livros para importantes vestibulares como o da Universidade de Campinas (UNICAMP) e da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 40 anos após a morte da escritora. No ano de 1958, Carolina diz que “se é que existe reencarnações, (...) [ela quer] voltar sempre preta” (JESUS, 1960, p. 164, grifo nosso), priorizando sua identidade racial acima dos pressupostos racistas que ouvia em seu cotidiano. Na mesma página, a autora ainda reconhece o racismo institucional e a outorga da hegemonia branca sobre as pessoas não-brancas e desqualifica essa última, apresentando argumentos que insistem na reafirmação de sua negritude. Essas situações ficam explícitas no seguinte trecho:

Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me:

— É pena você ser preta.

(...)

O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém (JESUS, 1960, p. 164).

Também nos sambas enredos que se propagam nas vozes do povo durante o carnaval é possível identificar essa busca ou aproximação com as origens africanas. O fato dessas composições tornarem-se conhecidas, por si só, é significativa. Em 2019, o samba da Vai-Vai, escola de samba da região do Bixiga em São Paulo/SP não convenceu os avaliadores⁴, mas, entre a população negra, a canção emocionou, como foi possível assistir todos cantando em coro durante o desfile e dado o fato de que o enredo alcançou

⁴ O que poderia ser problematizado como racismo institucional, ao passo que seu enredo também tem forte teor de crítica social.

mais de 400 milhões de visualizações no *YouTube*. O enredo coloca: “Eu sou a negra alma do Bixiga / herança que marcou a minha vida / tem que respeitar minha raiz / o *Orum* vai desvendar toda verdade / pra resgatar a nossa identidade / das linhas que a história apagou” (VAI-VAI, 2019, grifo nosso). Nesse trecho, temos o reconhecimento da ancestralidade negra da comunidade do Bixiga, a ênfase na importância dessa origem e ainda a exigência por respeito, entendendo que essa herança, ainda que não seja sempre respeitada e vítima de opressões, será reafirmada com orgulho.

Ainda, evidencia-se a fé africana, em iorubá, de forma a aliar a força espiritual e política, tal como entra em evidência também o reconhecimento do apagamento histórico que pode ser resgatado pela identidade negra posta em xeque, face à hegemonia. Ou seja, há o reconhecimento de que existe uma história apagada, infelizmente não integralmente conhecida, mas que, unindo as forças e com o apoio ancestral, é possível chegar nessas e outras heranças roubadas, esquecidas e apagadas. Isto expressa também que existe, sim, o sentimento de roubo cultural e ancestral em alguma parcela da população negra, aquela que se identifica com o samba. A Vai-Vai (2019) afirma que esta voz, a qual eles representam, é um grito forte que “eco da senzala” e que se guia pela força de Palmares para superar suas demandas. São significativas referências, em geral conhecidas para a maioria, mas que, acima de tudo, expressam um sentimento de busca por uma subjetividade sequestrada, reconhecimento de um histórico que foi apagado, tal como o resgate do mesmo. Assim, o samba enredo cumpre uma função que supera a sua função de narrar um enredo, permitindo que o expectador, identificando-se com essa narrativa, possa se apresentar de modo cômico às discussões afrocentradas que cada vez mais integram o espaço discursivo contemporâneo.

Isto pode ser lido como a busca pela negritude. Trata-se de um movimento natural de quem foi roubado de suas origens, é a reafirmação dessas raízes, apesar das problemáticas da diáspora, em contradição a uma educação que privilegia perspectivas eurocentradas (BENEDICTO, 2016; MUNANGA, 2005; NOGUEIRA, 2010; REIS; FERNANDES, 2018). Portanto, é diferente de afrocentricidade, pois não significa se centrar em África e nem sempre é integralmente consciente. A afrocentricidade é um conceito político, acima de tudo, e teórico, não necessariamente orgânico como vemos no que identificamos por negritude e que demanda por estudos outros, ainda que negritude e afrocentricidade caminhem bastante juntas.

Nesses termos, a fim de validar de fato os propósitos da Lei n. 10.639/03, entendemos e defendemos que é esta perspectiva que deve ser trabalhada em sala de aula com as crianças na educação básica (BRASIL, 2003). Trata-se de aplicar uma historiografia muito mais ampla e heterogênea e valorizar a diversidade cultural brasileira, não tendo o negro apenas como mais um aspecto, e sim uma variedade de referências positivas, representativas e intrinsecamente envolvidas no nosso cotidiano. Um exemplo clássico e que muito tem a contribuir para a historiografia, para a afrocentricidade em si e para a educação é a tradição oral. Para pensar a afrocentricidade no currículo escolar brasileiro, temos como ponto de partida as colocações de Nogueira

(2010) em “Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado”, o que será discutido mais detidamente a seguir.

Propostas para a afrocentricidade entre os afro-brasileiros

O que seria, então, a afrocentricidade entre os afro-brasileiros para além do espaço acadêmico? Onde é possível identificar estas práticas? Ou onde é possível que isto seja posto em prática? A tradição oral seria o único exemplo? Diante de tudo o que foi exposto até aqui, cabe destacar uma ressalva, a fim de evitar enganos acerca desse sujeito negro e amante de sua cor de pele no Brasil que aqui está sendo abordado. É preciso colocar que, ainda que existam negros interessados nas questões relativas à África e negritude no país, não podemos negar sua coexistência com a denegação da negritude (GONZALEZ, 1988), característica bastante presente na vivência brasileira, a qual também parece possuir maior destaque com relação ao interesse pelas culturas africanas. Afinal, somos as consequências do “mais hediondo crime contra a humanidade praticado em permanência e de modo continuado” (SILVA, 2018. p. 11), isto é, a escravidão. Uma ocorrência tão grave não poderia deixar sequelas singelas e, somada aos aspectos positivista e eurocentrado que moldam a cultura brasileira (SCORSOLINI-COMIN, 2020), finda-se que a história, a política e a cultura do continente africano ainda são pouco conhecidas (KI-ZERBO, 2010).

Infelizmente, o advento da Lei n. 10.639/03, que inclui na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDBEN a temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’, não parece ter significado grandes mudanças com relação ao conhecimento e valorização da história e cultura africana e afro-diaspórica, exceto para aqueles afrodescendentes que já tinham o instinto de buscar por sua ancestralidade (BRASIL, 2003). Reconhece-se que esse ensino, muitas vezes, é apresentado de modo estereotipado, como se as referências africanas tivessem que ser folclorizadas ou fetichizadas para serem aceitas e constituírem alvo de atenção por parte dos alunos. Ainda, deve-se questionar a seleção de conteúdos, o modo como os docentes se posicionam em relação a esses aspectos, e também como os alunos podem discutir os aspectos trabalhados. Assim, opera-se qual acesso à história e à cultura afro-brasileira? Trata-se de um conhecimento crítico ou apenas uma alegoria inclusiva e repleta das clássicas distorções que já povoam os livros didáticos de História, por exemplo? (OLIVA, 2003).

Posto isto, optamos por, primeiramente, apresentar propostas que pudemos identificar no campo empírico que se declaram como afrocentradas ou que assim identificamos. Sendo o Brasil um país constituído principalmente no hibridismo africano, não é possível crer que as discussões sobre a afrocentricidade se restringem apenas aos estudos acadêmicos, até mesmo porque isto seria uma contradição e uma problemática por si só. Afinal, o que é mais nocivo aos valores africanos do que a academia branca eurocentrada? Além do mais, o papel da afrocentricidade junto às práticas afrocêtricas no cotidiano se dão:

Ao colocar os “valores e ideais da África” no centro da vida africana, a afrocentricidade espousa 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” (MAZAMA, 2009, p. 117).

Dentro disso, vê-se não somente uma face da afrocentricidade distante da academia, mas também próxima de práticas afro-brasileiras cotidianas. Pautando-se sobre esse trecho, pode-se compreender o terreiro de candomblé como um espaço onde a afrocentricidade acontece no Brasil, pois tais orientações/pontos são pilares bases do mesmo. Além disso, há também um movimento de reafirmação por parte de uma parcela do povo de santo, o que consiste justamente em centrar-se, o mais puramente possível, em África (BOTÃO, 2007). Consta lembrar aqui que, apesar dessas questões, a gênese e o caráter afro-brasileiro do candomblé permanecem intactos.

Um bom exemplo que aproxima as culturas religiosas do candomblé à afrocentricidade é a morte simbólica da vida e o nascimento para a religiosidade/espiritualidade candomblecista no momento da iniciação. Somado a isto, dentro do terreiro, o iniciado não será mais chamado pelo seu “nome de batismo”, mas pelo nome religioso, um nome africano. Os segredos rituais também são bons exemplos, o juramento de guardar o *awo òrìṣà* se dá no intento de preservar a cultura africana (ou o que sobrou dela), através dos terreiros (SILVA, 2017; ARAÚJO, 2018).

No Brasil também existem pessoas que tem buscado pelo *Kemetic Yoga* ou Yoga Kemético (LAPROVITA, 2019). Essa prática por si só demanda perspectivas e práticas afrocêntricas de seus seguidores, ao menos dos mais assíduos. Entende-se que estes, então, têm praticado a afrocentricidade em seus cotidianos diaspóricos e servem como mais um exemplo do que buscamos trabalhar nestes parágrafos.

Por fim, no Rio de Janeiro têm ocorrido um evento chamado Ciclo de Mulherisma Africana, organizados e orientados pelas professoras Katiúscia Ribeiro e Aza Njeri. As mesmas escreveram um artigo sobre essa experiência, na condição de acadêmicas (NJERI; RIBEIRO, 2019). Todavia, assim como o próprio Mulherisma Africana, o ciclo vai além dos limites da academia, utilizando do espaço acadêmico recentemente de forma temporária por uma questão prática de sua estrutura pioneira, resultado de problemáticas políticas. O ciclo é aberto e busca reunir pessoas negras, acadêmicas ou não, em prol da discussão do assunto, que é um projeto de nação, e pautado pelo prisma da afrocentricidade, como bem coloca Hudson-Weems (2019). A discussão e as atividades desenvolvidas no ciclo são afrocentradas, ao passo que o Mulherisma Africana é afrocentrado.

Consta ressaltar também que é preciso tomar cuidado ao tratar como afrocentrado experiências ou instituições que na verdade são afro-referenciadas, isto é, não se centram em África, mas se pautam por referências africanas (o que inclui afro-diaspóricas). Um bom exemplo disto é justamente o

presente estudo, que utiliza de afro referências, porém não é afrocentrado, não está centrado nos pilares africanos, até mesmo pelas fronteiras brancas da academia no qual o mesmo faz-se legítimo no/ou para o ocidente. Outro exemplo interessante é a prática de respeitar, priorizar e exaltar os mais velhos e o ato de ouvir seus conselhos. Pedir a bênção e/ou direcionar respeito absoluto àqueles mais velhos, tendo isto como pilar e regra basilar de sua experiência de vida é uma ação afrocentrada, já escutá-los, que também é uma prática comum em África (e talvez também uma prática afrocentrada) é tê-los como afro-referências. Muitas afro-referências não simbolizam afrocentricidade por se tratar de um acaso, um momento da vida, e não uma prática/responsabilidade padrão do comportamento do sujeito, o qual, provavelmente, não se identifica como afrocentrado, ou seja, não tem esta afro-referência como prática na sua vida.

Existem dois pontos importantes sobre a historiografia ocidental que demandam atenção especial para pensar a afrocentricidade (e consequentemente a sua prática), a história e a educação das relações étnicas raciais: o fato da mesma servir também de ferramenta de dominação através de falsificação histórica (BENEDICTO, 2016; MUNANGA, 2005) e a questão da mesma privilegiar a escrita, muitas das vezes, desconsiderando o valor da fala e, por consequência, das fontes orais. Por outro lado, coloca Ki-Zerbo (2010), se nos guiarmos por uma afro-referência, parte-se do princípio de que a palavra tem poder e da mesma forma os conhecimentos obtidos pela tradição oral são tão, ou mais, válidos que os saberes registrados pela escrita. Pela construção historiográfica do ocidente, voltado quase que exclusivamente à escrita, entende-se que muito é perdido, enquanto que a construção historiográfica de autores afrocentrados ou afro-referenciados somam perspectivas múltiplas inalcançáveis por meio de fontes escritas. Um bom exemplo disto é a dinâmica dos terreiros das culturas religiosas de matriz africana no Brasil, onde os saberes são transmitidos através da tradição oral há séculos e esse mecanismo é, inclusive, tido como o mais seguro para a manutenção das heranças ancestrais (SILVA, 2017).

É esta perspectiva historiográfica, já tão íntima de algumas culturas afro brasileiras, como aquelas constituídas nos terreiros, que precisam ser postas na educação básica, a qual, no Brasil, atende majoritariamente à população africana ou, se não, ao menos afrodescendente, compreendendo que ser africano é uma identidade política (NOGUEIRA, 2010). Isso por si só valoriza uma perspectiva centrada em África em solo brasileiro que se faz presente desde os primeiros candomblés (dado que as outras culturas religiosas vieram depois). Ainda, esse caminho contribui para a permanência dos saberes ancestrais africanos na diáspora. Todavia, cabe ressaltar, ainda, que a tradição oral seja um movimento de afrocentricidade na dinâmica cultural afro-brasileira, cada afro-diaspórico repassa uma informação, um saber diferente, uma outra referência africana, outra afro-referência (NOGUEIRA, 2010; SILVA, 2017). Tais perspectivas afrocentradas podem ser assim compreendidas, ao passo que compreendem o sujeito negro em si e não o tem como objeto de pesquisa, como tem feito a academia eurocentrada nos últimos séculos.

Enquanto proposta, a questão da tradição oral se encaixa em benefício da educação básica. A afrocentricidade de Asante (2009) é ideal para a construção epistemológica de nossas crianças na medida que coloca o africano no centro da reflexão e não como um mero objeto de pesquisa. Tanto por isso, é também um potente combustível e direcionamento para as práticas pedagógicas que devem ser elaboradas a partir da Lei n. 10.639/03 (BRASIL, 2003). Nesse caso, vemos unidas as afro-referências com a afrocentricidade. E, ainda, dessa forma, a afrocentricidade pode ganhar força e espaço no senso comum, tendo a educação básica como um veículo de sua propagação, ao mesmo tempo que a afrocentricidade dá suporte ao desenvolvimento e qualidade da nossa educação básica, considerando, sobretudo, o perfil e a ancestralidade da maioria da população. No mais, quando bem trabalhado o desejo natural de reafirmação do que entendemos ser negritude na educação básica, a afrocentricidade pode ser um caminho mais sólido e consistente de desenvolver esta ideia de forma madura, eficaz e completa.

Considerações Finais

A partir do entendimento de que é preciso melhor abranger as perspectivas sobre a afrocentricidade no Brasil, buscou-se tecer o presente estudo de maneira a expandir e apresentar reflexões próprias acerca da afrocentricidade, especialmente no e para o contexto brasileiro. Partimos da compreensão de que o interesse que se tem observado na diáspora brasileira para com estas raízes africanas não é em vão, pois entender os aspectos centrais da cultura africana significa ser capaz de traçar uma perspectiva epistemológica da mesma até o que convencionou-se chamar de cultura afro-brasileira. Nesses termos, podemos finalizar que todo brasileiro tem afro-referências para, querendo ou não, policentralizar-se de maneira afrocentrada, mas a afrocentricidade, na prática, vai muito mais além.

Portanto, conclui-se que a afrocentricidade possibilita uma perspectiva de ampliação dos conhecimentos, a partir do diálogo com os múltiplos conhecimentos possíveis existentes e se diferencia do eurocentrismo, branco e tido como universal (NASCIMENTO, 2009; REIS; FERNANDES, 2018; BENEDICTO, 2016). Nesse sentido, ela pode ser uma das saídas para o racismo, na medida que contribui para a ampliação dos saberes, valorizando não apenas o “ser universal” branco e seus conhecimentos impostos, mas a pluralidade cultural humana. Com a afrocentricidade, Asante (2009) sistematizou uma tradição quilombola, que tenta resistir no Brasil, a de voltar-se aos centros culturais afro-referenciados para sobreviver em diáspora. Observamos que isto ocorre mesmo que de forma desorganizada, orgânica, contra as estruturas societárias e a legitimação científica da mesma.

Dado que nosso país acolheu muitas culturas e foi o país que mais recebeu africanos escravizados no período do tráfico negreiro (MORAES, 2007; MARIUZZO, 2011), talvez o que nos falte enquanto povo é compreender as centralidades africanas presentes no nosso cotidiano e, dessa forma, combater a desafricanização apontada por Nobles (2009). Essa relação das Áfricas africanas, ou das africanas Áfricas, no Brasil, é a prova de que é

possível perspectivar além da hegemonia imposta pelo ocidente colonizador, que a afrocentricidade é possível no país para além dos debates acadêmicos. Afinal, essas perspectivas já existem, o que falta agora é valorizá-las e isso começa em atividades como a prática docente. Nesse quadro, a Lei n. 10.639/03 configura-se como uma das ferramentas possíveis para alcançar essa construção epistêmica de maneira mais ampla. No mais, para tudo aqui exposto, a afrocentricidade é a grande chave epistemológica que muito tem para favorecer o contexto africano diaspórico nesse país.

Por fim, espera-se que essas reflexões possam ser também endereçadas à pesquisa brasileira, promovendo uma mudança epistemológica necessária à escuta de nossas ancestralidades silenciadas pela hegemonia dos referenciais americanos e eurocentrados que dominam as teorias e os conteúdos reproduzidos nas Universidades, o que atravessa também o campo das práticas profissionais ensinadas e posteriormente reproduzidas no mercado de trabalho. Manter-se sensível e interessado nesse diálogo pode ser uma atitude que não coloque as referências africanas como uma polaridade inclusiva e sobre as quais pouco se sabe, mas que justamente docentes, alunos e pesquisadores possam se engajar na tarefa de rever suas epistemologias euro e americanocentradas, em busca não de uma experiência que possa ser considerada alternativa e periférica, mas de um resgate genuíno capaz também de permitir que a Universidade seja realmente um espaço universal, a todas e todos, não apenas em termos de uma acessibilidade outorgada pelas ações afirmativas, por exemplo, mas de uma produção que também reflita a adoção de um itinerário epistemológico afrocentrado e que, portanto, constitui uma ruptura com os caminhos que sabidamente conduzem aos mesmos lugares da produção científica.

Referências

ANI, Marimba. **Yurugu**: An african – Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior. Trenton: Africa World Press, 1994.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Segredos do Poder**: hierarquia e autoridade no Candomblé. São Paulo: Arché, 2018. 256 p.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4).

ASANTE, Molefi. **L'Afrocentricité**. Traduction Ama Mazama. Paris: Editions Menaibuc, 2003.

BENEDICTO, Ricardo Matheus. **Afrocentricidade, educação e poder**: uma crítica afrocêntrica ao eurocentrismo no pensamento educacional brasileiro. 2016. 308f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-29032017-161243/publico/RICARDO_MATHEUS_BENEDICTO_rev.pdf>. Acesso em 15 jan. 2020.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. **Para além da nagocracia: a (re) africanização do candomblé nação Angola-Congo em São Paulo**. 2007. 127f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista, Marília/SP. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/PósGraduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/bota_o_rus_me_mar.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2020.

BRASIL. **Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-brasileira", e dá outras providências.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. In: CÉSAIRE, Aimé; MOORE, Carlos. (org.) Belo Horizonte/MG: Nandyala, volume 3, 2010. (Coleção Vozes da Diáspora Negra).

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Angola: Pedagó, 2014.

GONZALEZ, Lélia. "A categoria político-cultural de amefricanidade". In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. **Mulherismo Africana**. Tradução Wanessa Souza. São Paulo: Editora Medu Neter Livros, 2019.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo – diário de uma favelada**. São Paulo: Francisco Alves, 1960.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África**. Metodologia e pré-história da África. Introdução Geral. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

LAPROVITA, Viviane. "Eu sou mulher do poder" - Mulheres negras em movimento: resistência e reação na cidade do Rio de Janeiro. In: **ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**, XV, 2019. **Anais do XV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**. Salvador: BA, 2019.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um paradigma. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 111-128. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4).

MARIUZZO, Patrícia. Atlas do comércio transatlântico de escravos. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 63, n. 1, p. 59-61, jan. 2011. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252011000100021&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 fev. 2020. <http://dx.doi.org/10.21800/S0009-67252011000100021>.

MORAES, Cristina C. P. O Tráfico de escravos para o Brasil no século XVIII. **Revista Brasileira do Caribe**, v. VIII, n. 15, p. 197-243, jul./dez. 2007.

MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o Racismo na escola**. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, 2005. 204p.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução à nova edição. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 21-24. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4).

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiuscia. Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, v. 19, n. 2, p. 595-608, mai./ago. 2019.

NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4).

NOGUEIRA, Renato. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. **Revista África e Africanidades**, v. 3, n. 11, p. 1-16, nov. 2010.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares: representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 421-461, 2003.

PINTO, Simone Martins Rodrigues. Justiça transicional na África do Sul: restaurando o passado, construindo o futuro. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 393-421, dez. 2007. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-85292007000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 fev. 2020.

REIS, Maurício de Novais; FERNANDES, Alexandre de Oliveira. AFROCENTRICIDADE: Identidade e centralidade africana. **ODEERE - Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade**, v. 3, n. 6, p. 102-119, dez. 2018. Disponível em:
<<http://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/4302>>. Acesso em: 15 jan. 2020.

SILVA, Alice Cristina da. **A Tradição Oral no Candomblé**. 2017. 39f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Religiões e Religiosidades Afro-Brasileira: Política de Igualdade Racial em Ambiente Escolar) Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora/MG. Disponível em:
<<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/11024/1/alicecristinadasilva.pdf>>. Acesso em 02 jan. 2020

SILVA, Claudemir; PQD, Marquinhos. Ogum. In: PAGODINHO, Zeca. **Uma Prova de Amor Ao Vivo**. Rio de Janeiro: Universal Music Brasil, CD, 2009.

SILVA, Juremir Machado da. **Raízes do conservadorismo brasileiro**: A abolição na imprensa e no imaginário social. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. 448p.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, n. 12, p. 48-67, 1992.

SOUZA, Neusa S. **Tornar-se negro**. Ou as vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Cantar em iorubá e resistir em solo brasileiro: racismo e intolerância no contexto do candomblé. In: GAIA, Ronan da Silva Parreira; VITÓRIA,



Revista África e Africanidades – Ano XIII – n. 34, maio. 2020 - ISSN 1983-2354
www.africaeaficanidades.com.br

Alice da Silva; ROQUE, Ariel Teixeira. **Candomblé no Brasil**: Resistência negra na diáspora africana. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.

VAI-VAI. **Quilombo do futuro**. Samba Enredo 2019 [2019]. Compositores: Edegar Cirillo, Marcelo Casa Nossa, André Ricardo, Dema, Gui Cruz, Rodolfo Minuetto, Rodrigo Minuetto e Kz. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=WMIYkSPsAEw>>. Acesso em: 23 fev. 2020.