



PENSANDO ÁFRICAS
E SUAS DIÁSPORAS
NEABI – UFOP

Pensando Áfricas e suas diásporas

www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/pensandoafricanas

NEABI – UFOP - Mariana/MG

Vol. 01 N. 01 – jan/jun 2016

Anais do IV Seminário Pensando Áfricas e suas diásporas

Identidade negra: as abordagens dos estudos culturais e da afrocentricidade

Roberta Maria Federico*

Resumo: O conceito de identidade tem sido progressivamente colocado em rasura devido a diversas transformações sociais e concepções teóricas que, por um lado dão sequência ao seu desenvolvimento e, por outro, o colocam em xeque. Por estar essa discussão perpassada por alguns vícios teóricos, é preciso ter em vista que a identidade está presente não somente em discussões epistemológicas, mas também nos discursos preconizados pelos movimentos sociais e por alguns ativistas, de modo que ainda se faz necessário tomar de empréstimo a interrogação de Hall: “Quem precisa de identidade?” E se precisa, como e por quê? Diante dessas questões, este trabalho pretende abordar a identidade e sua complexidade no campo de compreensão e atuação das relações étnico-raciais na diáspora africana nas Américas, com o objetivo de trazer referenciais dos Estudos Culturais e da Afrocentricidade, visando contribuir com esta discussão, e mais que isso, pensar e propor os possíveis pontos de convergências e divergências entre essas duas correntes teóricas, no que tange a identidade.

Palavras-chave: Identidade; Relações étnico-raciais; Estudos Culturais; Afrocentricidade.

Abstract: The concept of identity has been progressively erased due to several social transformations and theoretical conceptions that, on the one hand, follow its development and, on the other hand, put it in check. Because this discussion is permeated by some theoretical vices, it is necessary to keep in mind that identity is present not only in epistemological discussions, but also in the discourses advocated by social movements and by some activists, so that it is still necessary to borrow from Hall's question: "Who needs identity?" And if so, how and why? In view of these questions, this paper intends to address identity and its complexity in the field of understanding and performance of ethnic-racial relations in the African diaspora in the Americas, with the aim of bringing references to Cultural Studies and Afrocentricity, aiming to contribute to this discussion, and more than that, to think and to propose the possible points of convergences and divergences between these two theoretical currents, about identity.

Keywords: Identity; Ethnic-racial relations; Cultural Studies; Afrocentricity.

Introdução

Identidade: eis um fenômeno que mobiliza! Que atira teóricos na procura de sua apreensão, compreensão e delimitação. E como é difícil a tarefa de descrever os meandros dos

* UFRJ

processos que intervêm em sua elaboração. Fenômeno que provoca também analistas na busca de captar nas interpretações da realidade, por vezes deveras fugaz, das conjunturas sociais, as bases – ainda que contingenciais – sobre as quais são forjadas as subjetividades e posições de sujeito.

Esse objeto é causa também da inflamação de determinados movimentos sociais que, a partir da partilha de dada identidade, constroem discursos e estratégias de afirmação e resistência – no caso daqueles que são construídos como a alteridade – e de ataque à diferença – como é o caso de grupos extremistas dos quais tanto se tem notícias na atualidade.

Os deslocamentos e as diásporas, que possibilitam o constante encontro com a diferença, fazem aflorar a necessidade dos acadêmicos de tecerem compreensões sobre as identidades e as diferenças, bem como os movimentos de se posicionarem diante de fronteiras que se esvaem. Demarcações que antes forneciam referências algo estáveis hoje são contestadas. De um lado, contestam-se as delimitações que se projetam como alicerce para a estagnação dos processos de identificação, de outro contestam-se as formas artificiais e tendenciosas com que são forjadas formas separatistas. Coloca-se aí o debate sobre deslocamentos, transformações e permanências.

É nesse ínterim que os Estudos Culturais e a Afrocentricidade tem tecido elaborações teóricas que intentam apreender as dinâmicas que pautam as identidades e subjetividades de negras e negros da diáspora.

Nesse trabalho procuramos pontuar essas posições teóricas e suas formas de compreensão das identidades, ora convergentes, ora divergentes, que se fazem presentes nesse território conflituoso e contraditório que é o diaspórico. Inserem-se na problematização as diferentes apreensões sobre identidade. Lançamos, portanto, a seguinte questão: O que está em rasura: construtos teóricos ou fenômenos sociais? Há ainda possibilidades identitárias mesmo que em terrenos movediços?

Os Estudos Culturais e Pós-Coloniais: Notas preliminares

Os Estudos Culturais surgem na Inglaterra, especificamente na segunda metade da década de 50. Os dois representantes mais destacados deste início seriam Richard Hoggart e Raymond Williams, ambos oriundos das classes trabalhadoras inglesas. O trabalho inaugural dos Estudos Culturais seria a obra de Hoggart intitulada *Uses of Literacy* (1957). Conforme o prefácio desta obra, o autor pretende romper com o positivismo científico da objetividade

sociológica e concentrar-se na *subjetividade*, no sentido de examinar a cultura em relação às vidas individuais. O segundo livro seminal dessa tendência, publicado no ano seguinte, foi o *Culture and Society*, de Raymond Williams, sobre a dificuldade da identificação dos efeitos culturais das desigualdades sociais.

Ao lado dessas obras fundadoras está o surgimento do Center Contemporary Cultural Studies (Centro de Estudos Culturais Contemporâneos). Richard Hoggart funda este centro em 1964, na Universidade de Birmingham, constituindo-se um centro de pesquisa de pós-graduação desta mesma instituição. O eixo principal de pesquisa seriam as relações entre a cultura contemporânea e a sociedade, isto é, as formas culturais, assim como, suas relações com a sociedade e mudanças sociais.

Os Estudos Culturais constituem um campo de pesquisa e de estudo bastante amplo, abarcando uma multiplicidade de objetos de estudo, metodologias e teorias. Buscam, portanto, aporte teórico nas diversas disciplinas científicas e não configuram uma disciplina, mas uma área na qual diferentes disciplinas se interseccionam, rompendo com as fronteiras tradicionais estabelecidas nos departamentos e universidades. E apesar das diferenças e divergências entre os diferentes autores, há um leque comum de preocupações que abrangem as relações entre cultura, história e sociedade. A relação entre marxismo e os Estudos Culturais inicia-se e desenvolve-se através da crítica ao reducionismo econômico, marcado pelo modelo infraestrutura e superestrutura, atribuindo à cultura um papel que não é totalmente explicado pelas determinações da esfera econômica. Assim, esta linha teórica afasta-se do marxismo ortodoxo e aproxima-se bastante das concepções de Antonio Gramsci, com a utilização de conceitos como *hegemonia* para ilustrar justamente as relações de forças no plano cultural.

Ademais, apresentam a influência da Teoria Crítica, que lida com as questões das “minorias” e das micropolíticas, formas substitutivas da política tradicional; e da Teoria Pós-Colonial que orienta os estudos culturais a centrar-se no debate da identidade nacional, da representação, da diferença, da história periférica. A reescritura periférica da história, portanto, ficaria a cargo do subalterno, levando a historiografia hegemônica à crise.

Cabe dizer que os pós-coloniais surgem em um momento pós-segunda guerra mundial que culminou no surgimento de uma série de movimentos sociais: havia o Movimento dos Direitos Civis, o Anti-Nuclear, o Feminista, o Movimento Negro, o Anti-Guerra, Movimento Estudantil, Movimento Ambientalista, Movimento Contra a Obrigatoriedade Militar, entre outros. Assim discutia-se não só sobre os limites e alcances da teoria social, mas objetivava-se também abarcar estes movimentos para constestar a distância entre o discurso democrático e a

prática - pois a expressão dos valores ocidentais não seriam sentidos profundamente especialmente por estes grupos. Como exemplo, podemos citar o Movimento dos Direitos Civis nos Estados Unidos. Até a década de 1960 as escolas segregadas neste país eram uma realidade. Discursava-se sobre direitos iguais, sobre a obrigatoriedade do Estado em “salvaguardar” os direitos civis, porém um grupo social era discriminado. Havia um Estado liberal que assumia a igualdade entre os indivíduos, mas ao mesmo tempo mantinha uma estrutura segregada. Os pós-coloniais trazem, portanto, para a reflexão o sujeito que é atravessado não apenas pela experiência de classe, mas também de gênero, etnia, origem racial, origem nacional, entre outras clivagens.

Seus principais expoentes são: o indiano que leciona nos Estados Unidos e Inglaterra - Hommi K. Bhabha, o intelectual palestino - Edward Said, a indiana que cresceu na Uganda, estudou nos Estados Unidos e depois se mudou para a Inglaterra - Avtar Brah , a também indiana que leciona nos Estados Unidos - Gayatri Spivak e o teórico jamaicano que leciona no Reino Unido - Stuart Hall. O conhecimento produzido por estes estudiosos está marcado pelas histórias dos lugares onde estão localizados. Demonstrem uma crítica da cultura sobre e no Terceiro Mundo a partir da posição periférica, a partir das margens.

Stuart Hall e a experiência diaspórica

Stuart Hall representa uma das importantes figuras dos Estudos Culturais Britânicos. Embora não seja citado como membro do trio fundador, a importante participação de Stuart Hall na formação dos Estudos Culturais britânicos é unanimemente reconhecida. Inclusive Hall assumiu a direção do Center Contemporary Cultural Studies entre os anos de 1968 a 1979. Em entrevista concedida à Kuan-Hsing Chen em 1998 (HALL, 2003), ele deixa explícito que em certos momentos utiliza-se de sua própria experiência diaspórica para tratar de temas políticos e teóricos.

Mas o que seria diáspora para Hall? Seriam as migrações contínuas na sociedade contemporânea: grupos dispersos para sempre de suas terras. Com a mudança estrutural e institucional do mundo exterior, principalmente no que tange ao fenômeno da globalização, as identidades passam a ser relativizadas em toda a parte do globo. Hall (2003) elenca migrações contínuas e de grande escala de pessoas oriundas da América Latina e do Caribe para os Estados Unidos, Canadá e Inglaterra; árabes para a Europa, africanos do Senegal e Zaire para a França e Bélgica e assim por diante. Estas migrações em direção ao Ocidente, motivadas

pelo subdesenvolvimento econômico, guerras civis, conflitos regionais, entre outros, constituem a diáspora sob as condições contemporâneas de globalização. Diferentemente da diáspora judaica, não existe uma ideia de retorno ao lar ou de salvação: esta diáspora é definitiva.

Assim, a globalização teria impactos contraditórios nas identidades. Algumas identidades gravitariam em torno de uma tentativa de restaurar a sua pureza anterior: a isso se chama *tradição*. E outros aceitariam que as identidades estariam sujeitas à história, política, à representação, diferença, contrariamente a ideia de uma identidade pura, unitária - esta seria a *tradução*.

Tradição seria um processo reverso ao da tradução, seria o fortalecimento de identidades locais. Como exemplo, podemos entender este fenômeno quando Stuart Hall utiliza as reações violentas de grupos étnicos dominantes frente aos grupos de outras culturas, por se sentirem ameaçados. No artigo *Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior* (HALL, 2003) há uma passagem que ilustra essa situação, quando o autor comenta que um grupo de skin-heads, frequentadores dos subúrbios brancos abandonados de Londres esfaquearam até a morte um adolescente negro por ter ousado trocar de ônibus no território deles. Outro exemplo seriam os movimentos políticos mais extremistas, muitas vezes contrários aos movimentos migratórios, espalhados por toda a Europa Ocidental. Isto estaria relacionado ao “racismo cultural”, ou ainda, o ressurgimento do nacionalismo étnico, ambos alimentados por ideais de pureza racial e nacionalismo baseado em torno de identidades culturais homogêneas que ignoram as minorias étnicas no interior de suas fronteiras.

O fenômeno da tradução, basicamente, descreve os sujeitos das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Estes sujeitos dispersos para sempre de suas terras, manteriam vínculos com suas tradições, mas não abarcariam um desejo de retorno. Desse modo, há um acordo entre as novas culturas. Estas pessoas pertenceriam a dois mundos diferentes, seriam o produto de várias culturas e histórias entrelaçadas, pertencentes a culturas híbridas, e precisariam aprender a viver pelo menos duas identidades diferentes, a falar duas línguas culturais, traduzir e negociar entre elas. Portanto, as identidades estariam sujeitas à história, à política, à representação, à diferença, contrariamente à ideia de uma identidade pura, unitária.

O processo de hibridização confunde a suposta pureza dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. O hibridismo - a mistura, a conjunção, o intercuro entre diferentes nacionalidades, etnias, raças, coloca em xeque aqueles processos

que tendem a conceber as identidades como separadas, divididas, segregadas, “grupos em movimento por opção ou obrigação desestabilizam e subvertem a identidade fixa” (HALL, 2005).

Com uma população diversificada no interior das fronteiras nacionais, a existência de uma nação homogênea, uma razão imediata entre os símbolos nacionais e interesses grupais, passa a ser constantemente questionada. Segundo Hall, a identidade nacional é uma *comunidade imaginada* uma vez que não há uma “comunidade natural” que reúne um determinado grupo nacional. Para tanto, é necessário criar laços imaginários para gerar o sentimento de terem algo em comum. Dentre esses laços imaginários podemos citar a eleição de uma língua comum (e para tanto, apagam-se as outras línguas) e a utilização de símbolos nacionais como hinos, bandeira, brasões e inclusive o “mito fundador” relacionado a algum passado épico, heróico, que supostamente inaugurou as bases da identidade nacional.

No entanto, as identidades nacionais não subsumem as diferenças e contradições internas. Diferentes grupos, mesmo que representados assimetricamente no jogo político, compõem as nações. Ou seja, a hibridização se dá entre identidades situadas assimetricamente em relação ao poder. Nesse sentido Hall (2005), com base na ideia de sujeitos descentrados, busca constituir uma política das negociações culturais.

Uma vez 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. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de 'diferença'. (HALL, 2005, p. 21)

Nesse sentido, em *Quem Precisa de Identidade* (HALL, 2000) o autor coloca o termo identidade sob rasura. Revela uma preferência pelo termo identificação, pois esta representaria uma posição circunstancial nas redes de significação, um processo nunca completado. Assim remete a um conceito posicional de identidade.

A identidade na perspectiva dos Estudos Culturais

Para aqueles/as teóricos/as que acreditam que as identidades modernas estão entrando em colapso, o argumento se desenvolve da seguinte forma. Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos

sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento - descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos - constitui uma "crise de identidade" para o indivíduo.

Argumenta-se, entretanto, que são exatamente essas coisas que agora estão "mudando". O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais "lá fora" e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as "necessidades" objetivas da cultura, estão entrando em colapso como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente.

A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando-se em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu" (veja Hall, 1990).

A delimitação da identidade requer a marcação da diferença, num movimento de exclusão e inclusão. Ou seja, a definição do interno necessita da delimitação do externo para acontecer, de forma que a identidade está atrelada à outridade. Logo, algumas diferenças podem ser marcadas e outras obscurecidas, de acordo com os distintos pontos de referência, dadas as relações de poder que perpassam as dinâmicas sociais e simbólicas em que se forjam identidades e diferenças.

Identidade e diferença estão associadas a sistemas de representação, isto é, ambas precisam ser representadas. Representar é uma forma de atribuição de sentido, tratando-se de um processo linguístico e cultural que ocorre de maneira arbitrária, indeterminada e

estritamente ligado a jogos de poder. Nessa perspectiva, representar significa dizer: “essa é a identidade”, “a identidade é isso”.

A identidade plenamente identificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (HALL, 2000).

Ernest Laclau (1990) usa o conceito de "deslocamento". Uma estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado, não sendo substituído por outro, mas por "uma pluralidade de centros de poder". As sociedades modernas, argumenta Laclau, não têm nenhum centro, nenhum princípio articulador ou organizador único e não se desenvolvem de acordo com o desdobramento de uma única "causa" ou "lei".

As sociedades da modernidade tardia, argumenta ele, são caracterizadas pela "diferença"; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes "posições de sujeito" - isto é, identidades - para os indivíduos. Se tais sociedades não se desintegram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados. Mas essa articulação é sempre parcial: a estrutura da identidade permanece aberta. Sem isso, argumenta Laclau, não haveria nenhuma história.

Uma vez 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. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de 'diferença'.

Stuart Hall (1995) utiliza o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares; e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições de sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (Hall, 1995).

Uma vez essa perspectiva assentada sobre a abordagem discursiva, entende-se identidade como construção constante, processo nunca completado, alojado na contingência, nos contextos em que o sujeito se insere e constrói sentidos. Essa noção aponta a necessidade de constante avaliação e afirmação das posições-de-sujeito (SILVA, 2000).

O entendimento dos processos de construção de identidade como fenômeno que se dá nas contingências rechaça a ideia das identidades edificadas a partir do apego em origens comuns, o que remeteria a algo estático. As identidades seriam, ao contrário, movimentos dos sujeitos por entre as fronteiras, esboçando apegos temporários.

Os contínuos movimentos, deslocamentos, diásporas, diminuem as distâncias e colocam em xeque as fronteiras, proporcionando o contato com o estranho. Desse modo, os sujeitos cada vez mais convivem com a diferença e com aquilo que lhes é estranho. Nesse ínterim, os contextos em que se atua e os sujeitos com os quais se dialoga mudam constantemente. Esses contratos geram confrontos, conflitos e acordos: as identidades precisam ser negociadas, estando posta, portanto, a possibilidade de “identidades mestiças”, híbridas: forjadas no intercurso entre diferentes nacionalidades, etnias ou raças.

Essa percepção contesta as concepções de identidade como fundamentalmente separadas, segregadas. A identidade que resulta dos intercursos e diálogos travados nesses movimentos não é mais nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas.

Afrocentricidade: Notas preliminares

Abordar a identidade é trazer a tona o sentido das africanidades. É fazer emergir o entendimento de que a raiz africana ainda está presente no modo de ser, agir, pensar e ver o mundo. Nesse sentido, o sentimento de pertença e a noção de identidade extrapolam os limites geográficos do continente africano e se estende na diáspora, em diferentes lugares onde a cultura africana foi sendo ressignificada e constantemente lembrada nos modos de vida de seus descendentes. A diáspora é reduto das africanidades. A diáspora pertence ao Mundo Africano - África e Diáspora. “Esse termo Africano se refere aos afrodescendentes nascidos no continente ou na diáspora e que compartilham de um sentimento de pertença e da vida no Mundo Africano” (SOUZA, 2012; ASANTE, 2009). Concepções como essas são geradas com contribuições da Afrocentricidade que, embebecida dos pensamentos pan-africanista, traz um conceito de identidade destituído de amarras teóricas eurocêntricas e fronteiras geográficas limitadas ao território físico.

A afrocentricidade é uma referência teórica e prática que vêm ensinando a valorizar, a respeitar, a identificar e a celebrar o espírito das coisas africanas no mundo. Criada nos EUA, pelo Prof. Kete Molefi Asante (Temple University), no final dos anos 70, essa corrente epistemológica não se limita a fronteiras geográficas para se pensar a história, a cultura e as

experiências de africanos nascido dentro e fora de África. É dessa forma que os afrodescendentes são reconhecidos dentro desse paradigma, que tem dentre seus principais objetivos desconstruir e restabelecer a compreensão de mundo daqueles que foram vitimados pelos processos do racismo, com destaque para a colonização e escravização. Essa corrente teórica surge contra a supremacia branca que tenta imputar uma constante inferioridade não somente aos descendentes de africanos, como a outros povos da terra, por exemplo, os milhares de povos indígenas das Américas.

Asante (2009) afirma 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” (p.93). A lógica desse pensamento é quebrar com o mito do universalismo e etnocentrismo eurocêntrico, que centraliza a história, a cultura e a experiência europeia como sendo a única história, a cultura e a experiência considerada como um modelo universal a ser seguido por todos e ensinados nos vários espaços e instituições do mundo. Essa forma de pensar, organizar e manipular o mundo além de oprimir outros povos, busca desumanizá-los em sua própria experiência. Assim, têm se dado os processos de coisificação do negro e de sua cultura, “com a intenção de desumanizar os [antes] escravizados e reduzi-los a um estado de nada, de não-ser, o sistema inseriu o processo de negação dos africanos e seus descendentes, demonizando sua cultura, proibindo suas práticas culturais e religiosas, cerceando sua liberdade” de várias formas. (SOUZA, 2012, p.49)

Dentre as várias publicações de Asante nas quais ele explicita a teoria afrocêntrica, destacam-se os livros *Afrocentricity* (1980), *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*(1990) e *The Afrocentric Idea* (1987, reeditado em 1998). Asante (2009, 1980) afirma que a proposta é recentrar África e o seu debate epistemológico em diferentes áreas do conhecimento acadêmico, pois se pretende contribuir para a desconstrução dos estigmas, estereótipos, do racismo e de outras formas de discriminação contra os Africanos, seus descendentes e sua cultura, seja ela ainda em solos africanos da África ou da diáspora. Isto é, procura-se combater por um lado às hostilidades advindas do racismo, e por outro, localizar os protagonismo de negros e trazer a tona as matrizes e a diversidade que constituem o pensamento e a cultura africana. Em toda ação que se procura empreender, os questionamentos são centrais para desvelar a realidade e a ideia que se tem de África:

O que se difunde sobre a África? O que o mundo sabe sobre a África e os africanos? As respostas a essas e tantas outras questões acerca do lugar destinado a África e seus

descendentes no pensamento hegemônico demandam deslocamentos das leituras eurocêntricas sobre a África e o mundo africano. Buscamos com essas indagações incitar reflexões que favoreçam a desconstrução de ideias, preconceitos e ideologias oriundas do eurocentrismo que incutiu na memória coletiva, principalmente das populações de locais onde houve a escravização e colonização, a falácia de que o continente africano é um *país* chamado África, repleto de patologias, selvagens, feitiçarias, miséria, enfim, desprovida de qualquer produção de conhecimento, cultura, educação, economia, saúde, política e organização. Isso está incutido no pensamento filosófico europeu expresso por Hegel em 1830, “África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar [...] nós os vemos hoje em dia como sempre foram” – aos olhares eurocêntricos: primitivos, desprovido de civilização, conhecimentos e humanidade. A visão de mundo de africanos certamente não se restringe somente ao direito à cidadania e ao debate sobre a humanidade desgastada nessa relação entre opressor- oprimido. A vida e o cotidiano de africanos desde o legado ancestral até os dias de hoje, perpassam o tempo numa sensível capacidade inata para se *africanizar*: transformar-se e transformar seu meio em territórios das culturas africanas. (SOUZA, 2012, p. 10).

Centralizar esforços para desconstruir ideias negativas de África é trazer à tona experiências africanas do passado e do presente, é construir um futuro mais digno para humanidade, no intuito de inibir injustiças e distorções da história africana e de seus povos espalhados pelo mundo. Desse modo, o intuito dessa filosofia é articular ou produzir conhecimento de natureza científica em qualquer área. Conhecimentos esses que se consolidam por meio de um conjunto próprio de princípios que orientam para a destituição total da forma eurocêntrica de fazer ciência, preconizando entre os pesquisadores, uma mudança revolucionária no pensamento proposto como uma correção construtiva e estrutural nas práticas educacionais e acadêmicas dos fenômenos e coisas africanas. Essa é uma teoria da mudança social que busca corrigir a desorientação negra, o descentramento por ela provocado e a falta de agência negra. Além de ser uma filosofia, a afrocentricidade, é uma crítica ideológica, uma sociologia do conhecimento, uma pedagogia, uma psicologia, enfim uma teoria epistemológica que se fundamenta e realiza intervenções entremeios a diferentes áreas do conhecimento.

Como corrente de pensamento, a Afrocentricidade, liderada pelo seu principal mentor Molefi Keti Asante, traz em sua história e evolução pressupostos epistemológicos ligados às figuras e estudos de Cheikh Anta Diop e Martin Bernal, e conta com a atuação de várias pessoas em suas respectivas áreas de formação acadêmica, tais como: Maulana Karenga, Asa Hilliard III, Ama Mazama, Reiland Rabaka, Mark Christian, Wade W. Nobles, Charles S. Finch III, Richard King, Na'im Akbar, Marimba Ani, Runoko Rashidi, Makeda Graham, dentre outros.

Essa filosofia é enfatizada pela resposta e pela negação da negritude postulada à eterna condição de escravo e pela busca de estratégias de fuga e luta contra a inferiorização social do

negro. A afrocentricidade não somente propõe uma reviravolta, em termos conceituais, filosóficos e etc, como também providencia uma perspectiva de compreensão radicalmente nova dos fenômenos, além de sugerir e inferir uma outra realidade. De meros objetos, a África e os africanos passam a ser vistos como sujeitos, agentes de sua própria história (Asante, 1998, p.1). Esse debate postula aos afro-descendentes uma situação de ambiguidade e ambivalência acerca da busca pela sua própria identidade. Sendo assim, que respostas a afrocentricidade oferece para a construção e fortalecimento de uma identidade negra positiva, uma vez que todo o contexto de rejeição postulado pelo racismo acaba por macular a subjetividade e aceitação positiva de todos envolvidos em relações étnico-raciais?

Discutindo a identidade nos Estudos Culturais de na Afrocentricidade

Diante do exposto anteriormente, observa-se que a Afrocentricidade difere radicalmente dos Estudos Culturais por manter um interesse específico na valorização da identidade africana, elemento que esta última trataria por tradição, pela tentativa de restauração de algo que supostamente está no passado.

Nobles (2010) defende que o processo de saúde mental da população africana na diáspora passa necessariamente pelo reconhecimento e pela valorização de sua ancestralidade. Diferente disso, Hall (2005) discute os impactos da globalização nas identidades, os processos de tradução e hibridização. A abordagem da Afrocentricidade irá discutir o Maafa (holocausto africano), o processo colonial e seus impactos na identidade do povo africano. Mais do que corpos e força física de trabalho, os africanos trouxeram para o novo mundo suas histórias, conceitos filosóficos, espiritualidade e tecnologia. E foi necessária a desafricanização, ou seja, a negação da identidade africana para que esses povos fossem assujeitados como escravos.

Especificamente sobre o Brasil, Abdias do Nascimento abordou o processo de mestiçagem como o genocídio do negro brasileiro por meio do embranquecimento. Nesse sentido, o apego a uma identidade específica se configuraria como uma estratégia de resistência ao processo de aniquilação cultural imposto pelo mundo europeu desde o período colonial.

Comparativamente, enquanto os Estudos Culturais abordam as identidades como algo fluido e passível de ser assumido de diferentes formas, a Afrocentricidade as aborda no sentido da valorização do que até então estava sendo negado, na intenção de corrigir o descarrilhamento cultural pelo qual os africanos passaram e pela restauração da agência negra.

Referências Bibliográficas

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

_____. The Afrocentric Idea. Asante, M.K. (1991): The Afrocentric Idea in Education. In: Hord, F.L.& Lee, J.S. (Ed.). *I am because we are. Readings in Black Philosophy*. The University of Massachusetts Press: Temple University. Philadelphia, 1998, p.338-349.

_____. *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Africa World Press. Trenton, New Jersey, 1990.

HALL, S. *Minimal Selves, in Identity: The Real Me*. ICA Document 6. Londres: Institute for Contemporary Arts, 1987.

_____. Cultural identity and Diaspora. In RUTHERFORD, J. (org.). *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (Org.). Tradução Tomaz Tadeu da Silva. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 103 – 133.

_____. The Whites of Their Eyes - Racist Ideologies and the Media in DINES, G. e HUMEZ, J. M., *Gender, Race and Class in Media - A Text Reader*, Sage Publications, Thousand Oaks, London and New Dehli, 1995.

_____. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *A identidade cultural da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HILLIARD III, Asa G. O rabequista e a festa: uma crítica africana à “educação multicultural” nos Estados Unidos. In: *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 315-329.

LACLAU, E. *New Reflections on the Revolution of our Time*. Londres: Verso, 1990.
SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. da. (Org.). Tradução Tomaz Tadeu da Silva. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73 – 102.

NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297.

SOUZA, Tatiane Pereira de. *Áfricas: Processos Educativos Presentes no Terno de Congada Chapéus de Fitas*. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCar, 2012 (no prelo).

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). Tradução Tomaz Tadeu da Silva. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 7 – 72.