



AFROCENTRICI- DADE: Identidade e centralidade africana¹

AFROCENTRICITY: Identity and african centrality

Maurício de Novais Reis

Universidade Federal do Sul da Bahia
(UFSB)
contato@mauricionovais.com

Alexandre de Oliveira Fernandes

Instituto Federal da Bahia (IFBA)
alexandre.pro@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4302>

¹ Este artigo foi desenvolvido a partir das discussões levantadas no componente curricular “Historiografia Africana e Ensino de História da África” no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais (mestrado profissional) da Universidade Federal do Sul da Bahia.

Resumo

Este artigo objetiva promover uma reflexão crítica a respeito da afrocentricidade, utilizando as produções de autores afrocentrados como fundamento para as discussões apresentadas. Tratando-se de uma pesquisa de caráter bibliográfico, no decorrer do texto os conceitos de cultura, civilização e identidade, basilares para a compreensão das relações euroafricanas, são discutidos, examinados e comparados dentro das cosmovisões europeia e africana. Em nossa discussão, a afrocentricidade deverá emergir não como uma versão negra do eurocentrismo, mas como voz necessária a dizer que os africanos possuem história.

Palavras-Chave: Afrocentricidade; Eurocentrismo; Cultura; Identidade.

Abstract

This article tries to promote a balanced reflection on afrocentricity, using the productions of afrocentred authors as a basis for the discussions presented. As a bibliographical research, throughout the text the concepts of culture, civilization and identity, which are the basis for understanding Euro-African relations, are discussed, examined and compared within the European and African worldviews. In this discussion, afrocentricity should emerge not as a black version of eurocentrism, but as a necessary voice to say that africans have history.

Key-Words: Afrocentricity; Eurocentrism; Culture; Identity.

Uma Incursão Introdutória

O presente artigo surge a partir das discussões sobre o etnocentrismo europeu, bem como acerca dos efeitos do etnocentrismo sobre a agência dos povos africanos, tanto no continente como na diáspora. Uma tentativa de abordar equilibradamente o conceito de afrocentricidade tornou-se indispensável para as reflexões seguintes, tendo em vista que as análises correntes apresentam, frequentemente, divergências no aspecto histórico-filosófico entre os investigadores ocupados com a temática. Enquanto alguns pensadores reduzem a afrocentricidade exclusivamente a seu espectro ideológico, referindo-se a ela como uma versão negra do eurocentrismo ou como paradigma da pirâmide invertida, outros estudiosos articulam o conceito com a centralidade do continente africano para os sujeitos africanos continentais e diaspóricos.

A teoria afrocêntrica encontra problemas de caráter teórico-metodológicos que ensejam a reflexão constante dos afrocentristas ao redor do mundo, sem que, no entanto, a teoria afrocêntrica seja completamente anulada diante das críticas eurorreferenciadas, ou mesmo diante das críticas do, assim denominado, africanismo eurocentrista². Pelo contrário, as críticas dirigidas à afrocentricidade parecem produzir o movimento oposto: tornam-se combustível para os pesquisadores afrocentrados retomarem antigas discussões históricas e filosóficas a fim de sustentar sua mundivisão. Pode-se mencionar, a título de exemplo, as antigas civilizações egípcia, núbica e etíope.

Alguns autores reconhecidamente profícuos na seara dos estudos africanos auxiliaram inequivocamente o percurso bibliográfico desta produção. Dentre eles, os mais destacados para a consecução dos objetivos desta nossa crítica, são Cheikh Anta Diop (1974; 2010), Molefi Kete Asante (2003; 2009), Théophile Obenga (2013), Renato Noguera (2010) e Kabengele Munanga (2012). Esses autores revestem-se de relevância política e epistêmica à medida que revelam os conhecimentos africanos envoltos na tessitura do tempo. Suas descobertas, de um modo ou de outro, vêm subsidiando o processo diário de (re)elaboração da afrocentricidade como paradigma epistemológico duplamente qualificado: descentramento universal da Europa e pluriversalização das epistemologias não universais.

Esta premissa permite ao presente artigo a busca por elucidar especificidades éticas e epistemológicas da teoria afrocêntrica, articulando-a à expectativa ideológica de libertação dos africanos a partir das agências negras no mundo. Não obstante os aspectos ideológicos não sejam negados – e tampouco o poderiam –, aspectos histórico-epistemológicos passam a ser desvelados

² Pode-se conferir Théophile Obenga em “O Sentido da Luta Contra o Africanismo Eurocentrista” (2013).

de maneira espontânea. Para tanto, o resgate da história antiga africana (egípcia, especialmente) tornou-se necessário a fim de elucidar o lugar ocupado pelas civilizações negras na antiguidade pré-clássica e clássica. Isso porque o etnocentrismo europeu relegou à civilização egípcia antiga o esquecimento, posicionando a civilização greco-romana no lugar de construtora da cultura, história, filosofia e da própria civilização de modo geral. Todavia, quando não rejeita o passado egípcio, o eurocentrismo trata de anexar o Egito a seu território, europeizando-o³.

Contrapondo-se à tese eurocêntrica, a afrocentricidade demonstra que o eurocentrismo não somente arrogou-se modelo universal para a humanidade, como instalou o sentimento de inferioridade nos povos não europeus e em suas culturas. Assim, a afrocentricidade procura demonstrar as limitações do modelo de universalidade proposto pelo eurocentrismo, assinalando que a universalidade é arbitrária e ideológica, ou seja, não passa de mitologia criadora das assimetrias racial, econômica, intelectual e política.

Para Além do Etnocentrismo Europeu

Nos últimos quinhentos anos de história, o paradigma civilizatório europeu logrou impressionante êxito na sobreposição às demais culturas e civilizações. Desde a implementação do colonialismo, o paradigma da superioridade europeia instalou-se como elemento fundante da supremacia não apenas cultural, mas também política, econômica e racial, considerando-se que, desde a invenção da modernidade, todos estes fatores encontram-se fortemente imbricados. Consequentemente, a Europa converteu-se num espelho de cujo reflexo os demais povos tornaram-se tributários. Aliás, segundo o paradigma ocidental, os demais povos sequer possuíam cultura, uma vez que esta somente teria sido inaugurada com os gregos. Supostamente criadas a partir do reflexo europeu, as culturas não europeias sequer existiriam.

Neste sentido, Werner Jaeger (1994) afirma que

O helenismo ocupa uma posição singular. A Grécia representa, em face dos grandes povos do oriente, um “progresso” fundamental, um novo “estádio” em tudo o que se refere à vida dos homens na comunidade. Esta fundamenta-se em princípios completamente novos. Por mais elevadas que julguemos as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores, a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar *cultura* só começa com os gregos⁴.

³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

⁴ JAEGER, Werner W. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Pereira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 05, (grifo nosso).

Afirmações dessa monta reforçam a concepção de que a cultura se inicia a partir do gênio helênico. Para Jaeger, embora as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores aos gregos possuam alguma relevância de inequívoco valor – embora ele deixe de mencionar – não podem ser comparadas às realizações empreendidas pelos gregos, uma vez que tais realizações não constituíssem o que se poderia legitimamente denominar de cultura⁵.

Nesta perspectiva, faz-se necessário explicitar que o vocábulo cultura advém etimologicamente do termo latino *colere*, cujo sentido refere-se ao “ato, efeito ou modo de cultivar”⁶. A presente definição pressupõe que o início da utilização dessa terminologia cultura deu-se diante do surgimento da agricultura, palavra cujo sentido remete-se evidentemente à noção de cultivo do solo. Contudo, posteriormente, parece ter havido um transbordamento semântico do vocábulo no sentido de “cultivo do espírito”. Passa-se a expressar a ideia de que o espírito também pode ser cultivado através da busca pelo conhecimento⁷.

Supletivamente, algumas variações do termo *colere* podem ser encontradas até mesmo em línguas não derivadas do latim, ou de línguas de origem pluricêntrica. No idioma germânico, por exemplo, o vocábulo *kultur* possui o sentido tanto de cultura como de civilização⁸. Malgrado em ambos os sentidos as palavras expressem significados diferentes, suscitando a percepção de se tratar da dicotomia entre natureza e cultura, a compreensão etnocêntrica imprimiu sua marca neste conceito. Segundo o excerto exposto anteriormente, aquilo que distinguiria os gregos dos povos precedentes seria o fato de o gênio helênico ter conduzido a sociedade grega para um estado de cultura, enquanto que os povos do passado ou mesmo contemporâneos encontravam-se submetidos ao estágio pré-cultural, não obstante as suas realizações no campo artístico, religioso e político, elas continuariam adstritas ao estado de natureza.

A relação entre homem e natureza encontra-se na base das diferenças dessas visões de mundo. Entre os ocidentais vigora a ideia de competição; já entre os não-ocidentais, há a noção de colaboração⁹. Ou seja, o próprio modo de detratar o outro está na base das categorias criadas pelos ocidentais para hierarquizar os diferentes grupos humanos. Não por acaso essas

⁵ No campo historiográfico a situação não era diferente. A concepção do a-historicismo do continente africano era amplamente aceita. Tanto que o professor Hugh Trevor-Hoper disse: “Pode ser que, no futuro, haja uma história da África para ser ensinada. No presente, porém, ela não existe; o que existe é a história dos europeus na África” (TREVOR-HOPER apud FAGE, 2010, p. 09).

⁶ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa*. 7. ed. Curitiba: Editora Positivo, 2008, p. 280.

⁷ GUATTARI, Félix; Rolnik, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

⁸ FREUD, S. [1929]. O Mal Estar na Civilização. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 67.

⁹ TEMPELS, R. P. Placide. *A Filosofia Bantu*. Tradução de Amélia A. Mingas e Zavoni Ntondo. Luanda (Angola): Edições de Angola, Faculdade de Letras da UAN, 2016.

classificações se originaram no século XIX e tiveram como inspiração as ciências naturais e o conceito de “raça” – que apontam para diferenças ontológicas e inconciliáveis entre os diferentes grupos humanos – que distinguiria a humanidade entre “civilização e barbárie”. A noção de competição está na base da teoria darwinista, que é a escolhida para ser o paradigma científico oitocentista (base da ciência moderna até a atualidade) denominado de “darwinismo social”¹⁰.

Em vista disso, a compreensão de cultura passa a comportar um valor semiológico de hierarquização. Trata-se não somente de estabelecer as diferenças existentes nas culturas, mas principalmente de, numa determinada semiótica dos valores humanos, estabelecer a distinção categórica entre aqueles que possuem cultura e aqueles que não a possuem, demarcando os limites cognitivos da produção humana.

Neste tocante específico, torna-se indispensável delimitar pormenorizadamente o conceito de cultura para compreendermos de que paradigma de cultura o pensador Werner Jaeger alude quando afirma que a cultura se iniciou entre os gregos. Assim, será imprescindível discutir a conceituação de cultura em consonância com as expressões dos filósofos Félix Guattari e Suely Rolnik.

A palavra cultura teve vários sentidos no decorrer da História: seu sentido mais antigo é o que aparece na expressão "cultivar o espírito". Vou designá-la "sentido A" e "cultura-valor", por corresponder a um julgamento de valor que determina quem tem cultura, e quem não tem: ou se pertence a meios cultos ou se pertence a meios incultos. O segundo núcleo semântico agrupa outras significações relativas à cultura. Vou designá-lo "sentido B". É a “cultura-alma coletiva”, sinônimo de civilização. Desta vez, já não há mais o par "ter ou não ter: todo mundo tem cultura”. Essa é uma cultura muito democrática: qualquer um pode reivindicar sua identidade cultural¹¹.

Os autores empreendem uma teorização do conceito de cultura, tripartindo-o, a fim de explicar os sentidos encobertos nas significações e contextos em que este é utilizado. Três categorias são viabilizadas, a saber: cultura-valor, cultura-alma coletiva e cultura-mercadoria. Entretanto, esta última não foi selecionada no fragmento acima uma vez que semiologicamente não é interessante para a presente discussão. Cultura-mercadoria corresponde à cultura de massa, o que envolve todos os bens culturais que podem ser adquiridos pelos sujeitos.

O que realmente interessa é a distinção que os autores promovem entre cultura-valor e

¹⁰ CAMPOS, Flávio de. *Oficina de História*: volume 2. São Paulo: Leya, 2013, p. 193.

¹¹ *Ibid.*, p. 17.

cultura-alma coletiva. No âmbito da cultura como alma coletiva de um povo, não se pode afirmar que algum povo não possua cultura, já que esse paradigma de cultura pressupõe não a diluição das diferenças, mas a sua não hierarquização. A hierarquização das diferenças é o que ocasiona, no limite, o surgimento das assimetrias. Por isso, os autores afirmam que esta é uma concepção bastante democrática de cultura, já que possibilita a qualquer indivíduo ou grupo reivindicar a sua identidade cultural, independentemente de quaisquer diferenças. A cultura aparece aqui como manifestação legítima de um grupo, portanto, sua alma coletiva, e envolve as manifestações artísticas, religiosas, os conhecimentos, as leis, a moral e as aptidões adquiridas na vida social.

A cultura-valor empreende a tentativa de valorar, segundo padrões axiomáticos, os valores semiológicos que determinados povos possuem. Suas realizações passam, impreterivelmente, pelo crivo das comparações e das hierarquizações. Neste sentido, não é incomum distinguir grupos que possuem cultura em detrimento de outros grupos. Ademais, não será desarrazoado, no interior desta concepção, referir-se a grupos como incultos, isto é, desprovidos de valores culturais. Nesta perspectiva, as assimetrias encontram-se postas na medida em que as comparações não produzem apenas a percepção da diferença, mas a assimetria decorrente da concepção de que um grupo é superior a outro por possuir determinados valores ausentes nesse outro.

Desta maneira, a cultura se apresenta como valor a ser cultivado. É neste discurso que surge a dicotomia entre o “civilizado” e o “selvagem”, pois a cultura como valor promove a hierarquização dos grupos dentro de uma lógica verticalizada, que formula a segmentação entre grupos que reivindicam a posição de superioridade e relegam à subalternidade os diferentes, subjugando-os. A consequência dessa imposição paradigmática sobre os povos dominados opera um processo de distorção da sua identidade cultural, porque, assujeitados, percebem a sua cultura como reflexo da civilização dominadora. A referência civilizacional não é mais a sua tradição¹² cultural, mas os valores imbuídos na superioridade do dominador.

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será¹³.

¹² Sobre a suposta contradição entre modernidade e tradição, sugerimos leitura de “Afrocentricidade: complexidade e liberdade”, do filósofo moçambicano Ergimino Pedro Mucale (2013).

¹³ FANON, Frantz. [1963]. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 34.

Frantz Fanon refere-se à dominação colonialista, sobretudo à deformação que o domínio europeu provocou na subjetividade dos povos subjugados mediante o colonialismo. Não obstante a reflexão do pensador antilhano relacione-se estritamente à situação colonial, a análise do eurocentrismo não pode ocorrer desvinculada do colonialismo no continente africano. Não importa especificar se o colonialismo aconteceu em consequência do eurocentrismo ou vice-versa, todavia, uma reflexão acurada tem permitido a compreensão de que o eurocentrismo como ideologia parece assaz antiga, já que, como noção consciente, a sua vigência pode ser verificada desde pelo menos o século das luzes.

No esforço de esquivar-se da deformação psíquica e cultural empreendida pelo domínio eurocêntrico, alguns intelectuais africanos e afrodiaspóricos construíram um paradigma epistemológico em contraposição à dominação europeia. Inspirado fundamentalmente nos trabalhos do intelectual senegalês Cheikh Anta Diop, a afrocentricidade objetiva recolocar os africanos como agentes de seu processo histórico. Cabe, porém, uma ressalva importante: não se trata de construir uma historicidade africana outrora inexistente. Não cabe à perspectiva afrocêntrica criar uma historicidade africana para restabelecer a autoestima dos africanos continentais e diaspóricos; antes, trata-se de retomar o lugar psicológico dos africanos que, por longo tempo, foi detratado e soterrado pelo eurocentrismo vigente.

A história africana existe desde tempos imemoriais. Diversamente do eurocentrismo, que instituiu a cultura como um valor a ser alcançado apenas mediante o domínio de determinadas técnicas e saberes, a epistemologia afrocêntrica valoriza o multiculturalismo¹⁴. Reconhecendo a centralidade dos saberes europeus para os europeus, bem como a centralidade dos saberes asiáticos para os asiáticos, os saberes africanos para os africanos e os saberes indígenas das Américas para os povos autóctones das Américas, a afrocentricidade revela o multiculturalismo inelutavelmente instalado no mundo sem negar as diferenças. Contudo, sem hierarquiza-las¹⁵.

A perspectiva afrocêntrica estabelece o lugar psicológico do povo africano na medida em que busca recuperar a originalidade epistêmica africana, apagada no decurso dos séculos pela ascensão da cosmovisão ocidental eurocêntrica. Molefi Kete Asante, um dos principais articuladores da afrocentricidade, assim a define:

¹⁴ “O multiculturalismo surge nas décadas de 1970 e 1980 como crítica à postura exclusivista do universalismo ocidental e também à segmentação da vida humana em disciplinas separadas de forma rígida” (NASCIMENTO, 2009, p. 182).

¹⁵ Rejeitamos o termo “afrocentrismo” porque o sufixo “ismo” ensejaria interpretações simplesmente de caráter ideológico, relegando a segundo plano as questões voltadas à identidade. Mesmo assim, críticos da afrocentricidade referem-se desta forma ao paradigma, quer com objetivo de diminuí-la quer com o objetivo de “demonstrar” as contradições impressas na teoria afrocêntrica, já que o paradigma utiliza-se do “mesmo fundamento ocidental”, ou seja, imprimir uma universalidade à agência africana.

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que *a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos*¹⁶.

Conforme demonstrado, não se trata de criar um novo paradigma de superioridade, conforme alguns estudiosos vêm afirmando, inclusive referindo-se à afrocentricidade como o paradigma da “pirâmide invertida”¹⁷. Antes, a afrocentricidade reposiciona a cultura africana¹⁸ como centro epistêmico para os africanos do continente e da diáspora, mas não para todos os povos. Não é pretensão do paradigma afrocêntrico reivindicar uma universalidade cultural e epistemológica que sabidamente não existe. É exatamente o contrário. O esforço da afrocentricidade é demonstrar que, em vez de defender uma universalidade epistêmica, o que se deve sustentar é a pluriversalidade¹⁹ dos sistemas culturais.

Desta forma, a afrocentricidade não se constitui como uma versão negra do eurocentrismo. Enquanto o eurocentrismo encontra-se assentado sobre o paradigma de supremacia branca, que, presumivelmente, representaria a universalidade da experiência humana, a “afrocentricidade condena a valorização etnocêntrica às custas da degradação das perspectivas de outros grupos”²⁰.

Para a consecução do reposicionamento mencionado anteriormente, alguns pensadores vêm defendendo a ideia de Renascença Africana (DIOP, 1996 apud FINCH III, 2009; ASANTE, 2003). Expressão aparentemente tributária do renascimento ocorrido na Europa, cujo paradigma fundamental centrava-se numa nova visão de homem e no retorno ao humanismo da Antiguidade, a Renascença Africana, similarmente, ensejaria um retorno à Antiguidade Africana, resgatando os tesouros culturais escondidos nas tessituras do tempo.

¹⁶ ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93 (grifos do autor).

¹⁷ LOPES, Carlos. A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos. In: *Actas do colóquio “construção e ensino de história da África”*. Lisboa: Linopazas, 1995, p. 25.

¹⁸ A África é reconhecida como um continente étnica e culturalmente diverso. Todavia, Cheikh Anta Diop (2014) sustenta a existência de uma unidade cultural no continente africano submersa na aparente heterogeneidade

¹⁹ Conceito trazido à baila pelo filósofo sul-africano Mogobe Ramose para referir-se a um conjunto de sistemas policêntricos como alternativa à universalidade, cujo pressuposto básico transmite a ideia de um sistema único organizado em centro e periferia (RAMOSE, 2011).

²⁰ NOGUERA, Renato. *Afrocentricidade e Educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado*. Revista África e Africanidades, ano 3, n. 11, nov/2010, p. 03.

Para tanto, os intelectuais adeptos da afrocentricidade partem das seguintes premissas básicas:

1. A humanidade começou na África e todos os subgrupos ou variedades humanas contemporâneas, isto é, “raças”, são ramificações da árvore genealógica na África [...].
2. Dada a premissa acima, os caucasianos são os descendentes de africanos que migraram para a Europa há cerca de cinquenta mil anos e, com a renovação da Idade do Gelo há quarenta mil anos sofreram alterações fenotípicas que os fizeram perder o pigmento e embranquecer.
3. A cultura humana, como a própria humanidade, começa na África e atinge seu mais alto estágio, isto é, civilização, primeiro na África.
4. A civilização moderna se origina no nordeste da África, nas terras chamadas Ta-Seti e Kemet, mais tardes denominadas Núbia e Egito, entre aproximadamente seis mil e treze mil anos atrás.
5. O judaísmo e o Cristianismo são, ambos, correntes de religiosidade humana que emanam do vale do rio Nilo nos sentidos conceitual, simbólico, de doutrina e de organização.
6. A civilização greco-romana foi um entre muitos subprodutos da civilização do vale do rio Nilo, isto é, do Egito e da Etiópia²¹.

As premissas acima descritas são apontadas por Charles S. Finch III no livro “Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora”. No texto, o autor levanta oito premissas básicas que orientam as discussões dos adeptos da afrocentricidade. Todavia, em decorrência da necessidade de sustentação teórica, assim como da discussão ora engendrada, apenas seis premissas foram integralmente transcritas.

No tocante à primeira premissa, a ciência moderna vem produzindo respostas confirmatórias, indicando que os começos da humanidade teriam acontecido, segundo evidências fósseis, no Vale da Grande Fenda, localizado na África.

O fundo desse vale que atravessa a Tanzânia, o Quênia e a Etiópia é marcado por lagos e vulcões em maior ou menor grau de extinção e repleto de sítios de fósseis ricos em remanescentes dos nossos ancestrais primitivos e seus primos australopitecinos. As descobertas recentes, realizadas acima e abaixo do vale e em toda a sua extensão, desvendam cada vez mais os mistérios que cercam a pré-história humana. Elas não deixam dúvida sobre a origem africana dos remanescentes dos nossos ancestrais Homo, que se originaram no Vale da Grande Fenda há cerca de 7

²¹ FINCH III, Charles S. A Afrocentricidade e seus Críticos. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 174-175.

milhões de anos²².

Além de a humanidade ter surgido na África, pesquisas recentes demonstram que os negros construíram as primeiras civilizações da história da humanidade²³. Essas descobertas científicas provocam uma ferida profunda no narcisismo europeu, que se acreditava fundador da humanidade.

Cheikh Anta Diop²⁴ afirma que, no processo evolutivo, o nascedouro da humanidade é o continente africano. O homem primitivo possuía traços negroides e concentração de melanina no corpo. Após empreender migrações para a Europa, os aspectos fenotípicos sofreram mutações e foram, paulatinamente, branqueando a pele. Isso demonstra, pelo menos enquanto não surgirem novas descobertas, que os europeus são resultado de um processo evolutivo iniciado na África.

O homo sapiens sapiens também se originou e evoluiu na África, há cerca de duzentos mil anos. Aproximadamente cem mil anos atrás, ele saiu do continente em uma série de ondas migratórias, atravessou a Europa e atingiu as Américas. Além das evidências paleontológicas e arqueológicas, as pesquisas na área da biologia genética, particularmente a análise do DNA mitocondrial, confirmam a origem comum de todos os seres humanos na África. As estimativas a respeito da data de sua saída da África para outras partes do mundo também vêm recuando à medida que as pesquisas avançam²⁵.

As primeiras três premissas básicas encontram-se, até aqui, solidamente fundamentadas, confirmando a anterioridade africana²⁶. Assim, as demais premissas supramencionadas serão doravante colocadas à prova, a fim de demonstrar sua validade lógica e epistêmica. A confirmação da afrocentricidade como paradigma legítimo de reconhecimento epistemológico estabelece a afrocentricidade como campo de investigação prolífero, uma vez que retoma a história africana e restitui a humanidade dos povos africanos, negada durante séculos.

Urge demonstrar que, na antiguidade, período em que o eurocentrismo ainda não operacionalizava a realidade, hierarquizando-a, os europeus reconheciam os africanos como povos cujas realizações eram admiráveis. Na obra “As Leis”, Platão reconhece nos egípcios uma

²² MUNANGA, Kabengele. *Origens Africanas do Brasil Contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Gaudí Editorial, 2012, p. 41.

²³ NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução às antigas civilizações africanas. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *A Matriz Africana no Mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

²⁴ *Apud* Nascimento, *op. cit.*, 58.

²⁵ *Ibidem*, *op. cit.*

²⁶ Malgrado a comprovação da anterioridade africana, por si só, não contradite os referenciais paradigmáticos eurocentrados, fornece indícios relevantes do surgimento das primeiras civilizações. Pontos referentes às primeiras civilizações serão retomados adiante.

civilização pujante, cujo avanço da sua pedagogia, inclusive, superior à grega, provocara no filósofo sentimentos de emulação e vergonha.

O ateniense: Será imperioso declarar, então, que as crianças nascidas livres devem aprender tanto dessas disciplinas quanto a inumerável multidão de crianças do Egito aprende juntamente com suas letras. Em primeiro lugar, no que tange a contar, foram inventadas lições para o aprendizado da criança já na tenra idade, utilizando jogos e divertimento, seja dividindo maçãs e coroas de maneira que um mesmo número total se distribua a um grupo maior e um grupo menor, seja classificando no pugilato e na luta os pugilistas e lutadores em ímpares e pares, tomando-os alternada e consecutivamente em sua ordem natural. Ademais, num jogo os mestres misturam recipientes feitos de ouro, bronze, prata e metais semelhantes e outros os distribuem em grupos de um tipo único, adaptando as regras da aritmética elementar ao jogo, o que será útil aos alunos nas suas futuras tarefas de enfileirar, conduzir e fazer marchar os exércitos ou mesmo na administração doméstica, tornando os mais preparados em todos os sentidos para seus próprios assuntos e mais alertas. O próximo passo a ser dado pelos professores seria eliminar através da administração de lições sobre pesos e medidas um certo tipo de ignorância, a o mesmo tempo absurda e desastrosa, que é naturalmente inerente a todos os seres humanos, no tocante a linhas, superfícies e sólidos.

Clínias: A que ignorância tu te referes e de que espécie é ela?

O ateniense: Meu caro Clínias, quando me dei conta muito recentemente de nossa precária situação relativamente a essa matéria, eu próprio fiquei assombrado; pareceu-me mais a situação estúpida de suínos glutões do que a de seres humanos, e me senti envergonhado não apenas de mim mesmo, mas também de todo o mundo grego²⁷.

Saliente-se que o Egito contemporâneo de Platão era uma sociedade composta por indivíduos de pele escura, fato que não atribuía nenhum demérito àquela sociedade culturalmente avançada²⁸. Naquela época, o paradigma da inferioridade africana baseada na raça ainda não havia sido construído. Pelo contrário, os cidadãos gregos é que se dirigiam até o Egito em busca de conhecimento e sabedoria. Plutarco, historiador e filósofo platônico, escreveu que Platão estudou no Egito, aos pés dos sacerdotes egípcios²⁹. Além de Platão, outras importantes figuras do mundo helênico também migraram para o Egito a fim de aprender da sabedoria daquele povo. Dentre esses eminentes homens figuravam Tales de Mileto, Sólon, Eudoxo e Pitágoras.

²⁷ PLATÃO. *As Leis*. Bauru: Edipro, 1999, pp. 315-316.

²⁸ Para aprofundamento sobre a origem étnico-racial dos antigos egípcios, consulte o primeiro capítulo do volume dois da “História Geral da África” (DIOP, 2010, pp. 1-36).

²⁹ PLUTARCO. *Isis y Osiris*. In: *Obras Morales Y de Costumbres* (Moralia VI). Madrid: Editorial Gredos, 1995.

Torna-se compreensível que, no diálogo d'*As Leis*, Platão tenha se sentido envergonhado de testemunhar a situação intelectual e pedagógica da Grécia. O filósofo demonstra conhecer intimamente o modelo pedagógico egípcio. Assim, a sexta premissa parece encontrar confirmação empírica neste ponto, visto que os mesmos discípulos dos sábios egípcios (entre os quais, Platão), retornando para seu lugar de origem, disseminaram esse conhecimento entre os seus iguais, cidadãos gregos. De acordo com essa ótica, os gregos são subproduto da cultura africana porque “meramente continuaram e desenvolveram, às vezes parcialmente, o que os egípcios inventaram”³⁰.

A questão que se coloca neste ponto específico diz respeito às razões pelas quais o Egito negro dificilmente é lembrado. Por que a Grécia conquistou reconhecimento como berço da cultura, deixando para o Egito africano o almocharifado do esquecimento?

Volney formula a questão da seguinte maneira, refletindo, concomitantemente, sobre a perversidade da escravidão negra:

Mas, voltando ao Egito, sua contribuição para a história fornece muitos temas para a reflexão filosófica. Que temas importantes para meditação: a atual barbárie e ignorância dos coptas, considerados como tendo nascido do gênio dos egípcios e dos gregos; *o fato de esta raça de negros, que hoje são escravos e objeto de nosso menosprezo, ser a mesma a quem devemos nossa arte, nossas ciências e mesmo o uso da palavra escrita; e, finalmente, o fato de, entre os povos que pretendem ser os maiores amigos da liberdade e da humanidade, ter-se sancionado a escravidão mais bárbara e questionado se os negros teriam cérebros da mesma qualidade que os cérebros dos brancos!*³¹

Considerando a evidência histórica de que a origem do que convencionou-se denominar de civilização é egípcia, podemos indagar as razões por que a maioria dos estudiosos reconhece o papel desempenhado pela Grécia enquanto subestima aquele desempenhado pelo Egito. A razão para esta atitude pode ser detectada meramente recorrendo à raiz da questão. Como o Egito é um país negro, qualquer tese tendendo a provar o contrário não teria futuro – especialmente a partir das teorias racialistas do século XIX – seria prontamente rejeitada³².

A afrocentricidade surge como instrumento de correção dessas assimetrias. Com isso, o discurso afrocêntrico traz a África para o centro das investigações dos africanos continentais e diaspóricos, enfatizando o lugar do continente africano na história da humanidade e

³⁰ DIOP, Cheikh Anta. *The African Origin of Civilization: myth or reality?* Westport: Lawrence Hill, 1974, p. 230.

³¹ *Apud* DIOP, *id.* 2010, p. 21.

³² *Id.*, *Ibid.*, 1974; *Ibid.*, 2013.

demonstrando que diversos elementos da história refutam as teorias da inferioridade africana. Um renascimento africano somente será possível quando houver uma ideologia africana, distinta de uma ideologia eurocêntrica, que promova a agência africana (sem, todavia, apagar as demais agências, como o eurocentrismo fez durante mais de cinco séculos). Cogitando um renascimento africano, torna-se imprescindível pensar os melhores interesses do povo africano no continente e na diáspora³³. A síntese da afrocentricidade no mundo remete o pensar afrocêntrico às dificuldades reais enfrentadas pelos negros em todo o mundo. Além de pensar o continente, com suas organizações políticas e suas relações de poder assimétricas nas quais uma elite local subjuga, a afrocentricidade pensa também a diáspora, na qual o povo negro enfrenta situações problemáticas tangentes à constituição de sua identidade étnico-racial. O verbo *pertencer* passa a ocupar um espaço fundamental quando pensamos o *ser africano no mundo*, porque ser africano é pertencer a uma comunidade e ter suas raízes fincadas na africanidade. Por isso a necessidade de reposicionamento psicológico.

A afrocentricidade instaura, portanto, uma nova cosmovisão. Os pensadores afrocêntricos não somente fundamentam-se no viés ideológico da afrocentricidade, mas inovam principalmente, o aspecto epistemológico. Por conseguinte, as discussões no âmago da afrocentricidade implicam necessariamente a redefinição da identidade africana contemporânea, tanto diaspórica quanto continental, e da reconstrução consciente e voluntária dessa identidade sobre as bases culturais africanas. Discussões concernentes à identidade africana, frequentemente, colocam questões que dizem respeito à incongruência entre modernidade e tradição, principalmente após o colonialismo europeu, que ensejou a disseminação das denominadas neotradições no continente³⁴.

Por que as discussões sobre identidade africana são tão controvertidas? Appiah³⁵ tenta responder:

Falar de uma identidade africana no século XIX – se identidade é uma coalescência de estilos de conduta, hábitos de pensamento e padrões de avaliação mutuamente correspondentes (ainda que às vezes conflitantes), em suma, um tipo coerente de psicologia social humana – equivaleria a dar a um nada etéreo um local de habitação e um nome. Todavia, não há dúvida de que agora, um século depois, começa a existir uma identidade africana. Afirmei, em todos estes ensaios, que tal identidade é uma coisa

³³ ASANTE, Molefi. *L'Afrocentricité*. Traduction Ama Mazama. Paris: Editions Menaibuc, 2003.

³⁴ RANGER, Terence. A Invenção da Tradição na África Colonial. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.). *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.

³⁵ APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

nova; que é produto de uma história da qual esquematizei alguns momentos; e que as bases em que tem sido predominantemente teorizada até hoje – a raça, uma experiência histórica comum, uma metafísica compartilhada – pressupõe falsidades sérias demais para que as ignoremos³⁶.

E mais adiante:

O problema, é claro, é que a identidade grupal só parece funcionar – ou, pelo menos, funcionar melhor – quando é vista por seus membros como natural, como “real”. O pan-africanismo, a solidariedade negra, pode ser uma força importante, com benefícios políticos reais; mas não funciona sem suas mistificações concomitantes.

O filósofo propõe a identidade africana como algo em construção, porém, problematiza as bases sobre as quais essa identidade vem sendo construída. A despeito de admitir que a identidade seja produto de uma história, Appiah questiona as bases raciais, metafísicas e de história comum, e indica que essas bases são epistemologicamente falsas. A identidade africana, para ele, embora englobe esses aspectos, não pode sustentar-se sobre esses paradigmas porquanto são de absoluta fragilidade epistemológica.

Continua, ainda:

Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecermos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade: que podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significa ser africano nos anos vindouros.

A crítica de Appiah é dirigida especialmente aos movimentos Pan-Africanistas e da *Négritude* na medida em que estas organizações procuram constituir uma identidade africana e afrodiaspórica baseadas na solidariedade racial e na história comum. No aspecto da solidariedade negra, a afrocentricidade surge como referência política relevante nas lutas pelo reconhecimento das populações negras como agentes históricos, mas talvez não seja capaz de construir uma identidade afrocêntrica fundamentada apenas na solidariedade afrodescendente. Segundo o mesmo autor, de maneira similar, a história comum não produz os efeitos necessários à construção de uma identidade, uma vez que a experiência da colonização não é uma exclusividade

³⁶ *Op. cit.*, p. 242 *et seq.*

do continente africano. Ásia e América também sofreram com o colonialismo – talvez não com a mesma intensidade – e nem por isso constituem, vinculadas ao bloco africano, uma mesma identidade, como se formassem um único monobloco.

Na relação Tradição-Modernidade, as discussões ancoram-se indubitavelmente no eurocentrismo. Falar em tradição, na semântica eurocêntrica, equivale a falar de atraso científico e tecnológico, posição estática das culturas. Falar de modernidade, na semântica eurocêntrica, equivale a falar de dinamismo sociocultural, científico e tecnológico. O termo modernização está sempre associado ao Ocidente, exigindo, por conseguinte, um posicionamento peremptório dos africanos frente à sua cultura³⁷.

No livro “Afrocentricidade: complexidade e liberdade”, o filósofo moçambicano Ergimino Pedro Mucale chega à seguinte conclusão:

Portanto, a construção da modernidade não será necessariamente uma ruptura, uma negação total da tradição, mas um diálogo entre ambas ou reformulação da segunda pela primeira. Mais simples ainda, os oprimidos, particularmente os africanos, não precisam de renunciar à sua identidade, relegar os seus valores em nome da modernidade, mas, antes dinamizar a tradição; a modernidade, aqui, é inovação e actualização da tradição³⁸.

A afrocentricidade caracteriza-se como o campo de pensamento e reflexão sobre a centralidade do continente africano em diversos aspectos. Ela engloba todos os tópicos possíveis, desde a cultura, a epistemologia, a história, a política, a economia e a identidade africanas. Conforme salientado anteriormente, a ideia afrocêntrica não objetiva apagar as agências dos povos não africanos, mas resgatar a agência do povo africano e da diáspora, em todos os sentidos possíveis. No tocante à famigerada contraposição entre modernidade e tradição, o interesse afrocêntrico caminha no sentido de compreender as transformações ocorridas na África desde o colonialismo para articular uma perspectiva epistemológica de reformulação do que é ser africano, seja no continente ou fora dele. Posicionando-se no campo reformista, Mucale não abdica da modernização, tampouco nega a tradição, mas articula um pressuposto dinamizador da tradição: o diálogo entre ambas.

³⁷ Samuel Huntington (1997, p. 86-89) fornece uma reflexão empolgante sobre os três conceitos que denominam os posicionamentos frente à modernização e à ocidentalização das culturas: *rejeicionismo*, *kemalismo* e *reformismo*. 1) O *rejeicionismo* designa a posição daqueles que rejeitam completamente tanto a modernização como a ocidentalização como condição do desenvolvimento. 2) O *kemalismo* designa aqueles que aceitam tanto a modernização como a ocidentalização, defendendo-os como condição indispensável ao desenvolvimento. 3) O *reformismo* denomina aqueles que defendem a adaptação da modernidade às culturas locais, aliando modernidade e tradição.

³⁸ MUCALE, Ergimino Pedro. *Afrocentricidade: complexidade e liberdade*. Maputo (Moçambique): Paulinas, 2013, p. 211)

Nesta perspectiva, a afrocentricidade apresenta-se como instrumento de reconstrução do vínculo africano através do resgate da história da África. Reposicionando as sociedades africanas no centro epistêmico do interesse dos negros³⁹, a afrocentricidade não somente resgata o passado do Egito, Etiópia e Núbia para demonstrar as contribuições dadas à humanidade por essas sociedades, como também socializa os saberes produzidos pelos africanos contemporâneos, no continente e na diáspora. Contrariamente ao que dizem os críticos, a afrocentricidade não é uma versão negra do eurocentrismo. E não é, porque não se autoproclama universal, como fez o eurocentrismo nos últimos quinhentos anos. A afrocentricidade não nega a história, tampouco a humanidade de ninguém. Apenas levanta a voz para dizer que os africanos possuem história.

Algumas Considerações

As reflexões tecidas neste artigo estão longe de encontrar um ancoradouro seguro, no qual as ideias estejam intactas e fora do alcance das críticas e questionamentos. Tampouco seja este o objetivo discursivo destas poucas páginas. Pelo contrário, devem produzir a inquietação necessária diante da realidade para promover o debate das ideias, recolocando na pauta as discussões sobre o etnocentrismo e sobre o modelo de agência que os africanos da diáspora e do continente devem contemplar.

Diante dos argumentos utilizados no decorrer deste trabalho, torna-se indispensável reivindicar a diferenciação expressa entre os paradigmas, recordando, como já delimitado anteriormente, que a afrocentricidade não constitui uma versão negra do eurocentrismo. Enquanto que, no eurocentrismo, a agência europeia coloca-se na posição de reivindicar a universalidade da experiência humana, tornando os sistemas culturais numa espécie de monobloco estático e imutável tributários da civilização europeia, a afrocentricidade revela-se como paradigma de análise da agência africana na qualidade de reivindicar o reposicionamento psicológico dos povos africanos, continentais e da diáspora, frente à sua própria história. Assim, a cultura africana torna-se elemento central para os africanos, não para os demais povos. A pluriversalidade sistemática constitui-se como ponto referencial do reconhecimento da policentralidade epistêmica e cultural do mundo.

A identidade africana no continente, em processo de construção, revela as condições nas quais o colonialismo europeu deixou a África. Se por um lado a identidade africana continental é

³⁹ Falar em “interesse dos negros” pode soar contraditório quando pensamos que existem africanos que não possuem pigmentação epidérmica, portanto, não são negros. Isso, todavia, não os torna menos africanos. Para a afrocentricidade, contudo, o africano é aquele que, independentemente da apresentação fenotípica, participa ativamente da resistência à opressão, dominação ou hegemonia branca (*ibid.*, 2009).

alimentada pelas mais variadas ideologias de libertação que, concomitantemente, inquietam intelectuais africanos na busca pela teorização do ser africano no continente, enquanto exercício ontológico, por outro lado as movimentações afrocêntricas exteriores ao continente, isto é, na diáspora, alimentam, também no continente, uma reflexão sobre o ser africano no continente e fora dele. A agência negra no mundo continua reivindicando a legitimidade da experiência africana.

Referências

- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ASANTE, Molefi. *L'Afrocentricité*. Traduction Ama Mazama. Paris: Editions Menaibuc, 2003.
- ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- CAMPOS, Flávio de. *Oficina de História: volume 2*. São Paulo: Leya, 2013.
- DIOP, Cheikh Anta. *The African Origin of Civilization: mith or reality?* Westport: Lawrence Hill, 1974.
- DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: *História Geral da África II: África antiga*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- DIOP, Cheikh Anta. *A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Lisboa (Portugal): Edições Pedagogo, Luanda (Angola): Edições Mulemba, 2014.
- FAGE, John. A evolução da historiografia da África. In: *História Geral da África I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa*. 7. ed. Curitiba: Editora Positivo, 2008.
- FINCH III, Charles S. A Afrocentricidade e seus Críticos. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- FREUD, S. [1929]. O Mal Estar na Civilização. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GUATTARI, Félix; Rolnik, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilização e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- JAEGER, Werner W. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Pereira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LOPES, Carlos. A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos. In: *Actas do colóquio "construção e ensino de história da África"*. Lisboa: Linopazas, 1995, pp. 21-29.
- MUCALE, Ergimino Pedro. *Afrocentricidade: complexidade e liberdade*. Maputo (Moçambique): Paulinas, 2013.
- MUNANGA, K. *Origens Africanas do Brasil Contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Gaudí Editorial, 2012.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução às antigas civilizações africanas. In: _____. *A Matriz Africana no Mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. O olhar afrocentrados: introdução a uma abordagem polêmica. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUERA, Renato. Afrocentricidade e Educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. *Revista África e Africanidades*, ano 3, n. 11, nov/2010.

OBENGA, Théophile. *O Sentido da Luta Contra o Africanismo Eurocentrista*. Lisboa (Portugal): Edições Pedagogo, 2013.

PLATÃO. *As Leis*. Bauru: Edipro, 1999.

PLUTARCO. Isis y Osiris. In: *Obras Morales Y de Costumbres (Moralia VI)*. Madrid: Editorial Gredos, 1995).

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Ensaio Filosóficos*. Rio de Janeiro, v. IV, out. 2011.

RANGER, Terence. A Invenção da Tradição na África Colonial. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.). *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.

TEMPELS, R. P Placide. *A Filosofia Bantu*. Tradução de Amélia A. Mingas e Zavoni Ntongo. Luanda (Angola): Edições de Angola, Faculdade de Letras da UAN, 2016.

Maurício de Novais Reis: Psicanalista, pedagogo e licenciado em Filosofia. Possui especialização em Teoria Psicanalítica. Exerce atualmente a função de Coordenador Pedagógico na Escola Municipal Professor Sheneider Cordeiro Correia no município de Teixeira de Freitas, além de lecionar Filosofia no Colégio Estadual Democrático Ruy Barbosa, situado na cidade de Teixeira de Freitas. Possui formação em Psicanálise na linha Freud-Lacan pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise Contemporânea. Na educação, tem pautado suas pesquisas no Currículo da Educação Básica, mais especificamente no tocante ao ensino de Filosofia. No tocante à Teoria Psicanalítica, pauta suas pesquisas na relação existente entre angústia e amor, bem como as suas implicações na clínica psicanalítica, privilegiando as correntes teórico-metodológicas inauguradas pelos escritos freudianos e fundamentadas nos seminários de Jacques Lacan. No campo literário, possui poemas, crônicas e contos publicados em variadas antologias impressas e sites da internet. Possui dois livros publicados pela Câmara Brasileira de Jovens Escritores e um livro publicado pela Editora Multifoco. Entre 2015 e 2017 escreveu para o Jornal Alerta, de Teixeira de Freitas, a coluna Glossário de Psicanálise.

Alexandre de Oliveira Fernandes: É Doutor em Ciências da Literatura (UFRJ); professor de Língua Portuguesa e Literatura do IFBA. Desde 2014 é professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade PPGREC/UESB/Jequié. Em 2018 iniciou atividades como professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnicas - PPGER, da Universidade Federal do Sul da Bahia - UFSB. Desenvolve e orienta estudos nas áreas de Literatura, Análise do discurso crítica, Currículo, Pós-estruturalismo, Interculturalidade crítica, Gênero, Estudos Queer, Culto aos orixás, Epistemologias e religiões de matrizes africanas, Antropologia das religiões, corpo, performance e formação da subjetividade. Estuda especialmente Michael Foucault e Jacques Derrida, Catherine Walsh e Judith Butler, Clifford Geertz e Homi Bhabha. Em 2017 foi aprovado para pós-doutorado oferecido pelo Mestrado Profissional em História Profissional da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia UFRB/Caetité, desenvolvendo a pesquisa intitulada: Axé: filosofia/epistemologia exuriana em textos de Ifá, sob a supervisão do Professor Doutor Emanuel Luis Roque Soares.

Artigo recebido para publicação em: Outubro de 2018.

Artigo aprovado para publicação em: Novembro de 2018.