

**Autora | Author**Aline Maia Nascimento\*  
maia.aline.maia@gmail.com**EM DEFESA DE UMA EPISTEMOLOGIA DESTOANTE:  
NOTAS SOBRE A PERSPECTIVA  
AFRICANOCENTRADA****IN DEFENSE OF A DISSONANT EPISTEMOLOGY:  
NOTES ABOUT AN AFRICAN-CENTERED  
PERSPECTIVE**

**Resumo:** O presente artigo lança uma reflexão sobre o papel das Ciências Sociais na formulação de narrativas e epistemes, tendo em vista que o *lócus* do saber utiliza-se de ferramentas e aparatos de um sistema anti-negro. Trata-se de uma estrutura rígida que atinge também a academia e que, por vezes, limita e cerceia epistemologias que não dialogam com as hegemônicas. Nesse sentido, não é surpreendente pontuar que saberes africanos ocupem frequentemente lugares subalternos na academia. Neste artigo reunimos experiências, reflexões e propostas de intelectuais africanocentrados que desafiam, em seus escritos, a maquinaria cognitiva e política do mundo social moderno saindo em defesa de uma epistemologia destoante. Ou seja, suas formas de análise e produção intelectual destoam do modelo tido como “exemplar”. Tais intelectuais têm encontrado nas matrizes epistemológicas consideradas africanocentricas base de inspiração e (re)criação de novas práticas acadêmicas.

**Palavras-chave:** intelectualidade africanocentrada, afrocentricidade, epistemologia destoante.

**Abstract:** *This article aims to reflect on the function of Social Sciences in the formulation of narratives and epistemologies. It considers that its locus of knowledge uses tools and devices of an anti-black system. This locus is a rigid structure that also affects the university and, sometimes, it limits and restricts epistemologies that do not conform to the hegemony. Therefore, it is not surprising to point out that african-centered knowledge frequently occupies subordinate places in the academy. In this article we summarize experiences, reflections and proposals of African-Centered intellectuals who had challenge the cognitive machinery of the modern social and political world. Such African-Centered intellectuals are coming out in defense of a dissonant epistemology. In other words, their forms of intellectual analysis clash with the model considered “exemplary.” Such intellectuals have found that the epistemological matrices of afrocentricity form the inspiration and (re)creation of new academic practices.*

**Keywords:** African-Centered intellectuals, Afrocentricity, dissonant epistemologies.

“Fogo! ... Queimaram Palmares,  
Nasceu Canudos.  
Fogo! ... Queimaram Canudos,  
Nasceu Caldeirões.  
Fogo! ... Queimaram Caldeirões,  
Nasceu Pau de Colher.  
Fogo! ... Queimaram Pau de Colher...  
E nasceram e nascerão outras comunidades  
que os vão cansar se continuarem queimando

Porque mesmo que queimem a escrita,  
Não queimarão a oralidade.  
Mesmo que queimem os símbolos,  
Não queimarão os significados.  
Mesmo queimando nosso povo,  
Não queimarão a ancestralidade.”

Antônio Bispo dos Santos

O presente ensaio lança uma reflexão sobre o papel das Ciências Sociais na formulação de narrativas e epistemes, tendo em vista que o do saber utiliza-se de ferramentas e aparatos de um sistema anti-negro. Trata-se de uma estrutura rígida que atinge também a academia e que, por vezes, limita e cerceia epistemologias que não dialogam com as hegemônicas. Nesse sentido, não é surpreendente pontuar que saberes africanocentrados ocupem freqüentemente lugares subalternos na academia brasileira.

Fanon (2008), cujas ideias inovadoras denunciavam o colonialismo epistemológico no que tange não só ao método, mas também às linguagens em que as ciências são construídas, já ressaltava que indivíduos africanos<sup>1</sup> – intelectuais ou não – produzem forte dissonância social em espaços canônicos de brancos<sup>2</sup>. O autor em seu livro intitulado *Pele negra, máscaras*

1 Bem como sugere as correntes Pan-africanistas, neste artigo o termo “africano” é usado para designar pessoas melaninadas localizadas em África ou em território Afro-diaspórico.

2 Fanon (1925 – 1961), como a maioria dos intelectuais africanos atuais, configurava uma exceção no espaço canônico em que se encontrava. E por isto sua própria trajetória de vida pode ser utilizada como exemplo do que ele próprio denunciava: a dominação branca no âmbito epistemológico. O livro *“pele negra, máscaras brancas”* em que teorizava acerca do pensamento da diáspora africana e o pensamento anticolonial nas ciências humanas foi originalmente escrito como tese de seu doutorado em psiquiatria, mas foi recusado e recebido com total indiferença pelos membros de sua banca de doutoramento. Fanon não desistiu do desejo de transformar seus escritos em livro e, assim que o conseguiu, relatou na in-

tracção da obra sua saga no universo acadêmico hegemônico: “este livro deveria ser escrito há três anos... mas então as verdades nos queimavam. Hoje elas podem ser ditas sem hesitação”. (FANON, 2008, p. 27)

*brancas* destaca a necessidade emergencial de tornar o africano em um ser de *ação social*, sendo esta a atitude de livrar-se de barreiras impostas pelo pensamento colonial e adentrar numa luta corajosa em relação à razão e ao conhecimento. Estamos falando da tarefa de reivindicar o fato que pessoas africanas e afrodiaspóricas – enquanto seres humanos – são capazes de formular racionalmente saberes legítimos, próprios e fundamentais ao mundo acadêmico. Tal afirmação a princípio pode parecer óbvia e simplista ao extremo, visto que não estamos mais sobre o signo do racismo científico do século XIX. No entanto, a obviedade da questão não apaga a realidade em que se encontram as epistemologias afrocêntricas, nem tão pouco resolve o drama social experienciado por este grupo tido como subalternizado.

Deste modo, o que se propõe neste ensaio é justamente perseguir o que Fanon (2008) acertadamente anunciou: a urgência de voltarmos nossos olhares para conhecimentos e experiências produzidos desde o ponto de vista do dominado. Esta é a tarefa de permiti-lhes explicar seus próprios mecanismos de defesa e de ataque à dominação (BENTO, 2003, p. 54). Para isso, lançaremos luz a questionamentos levantados por um grupo de intelectuais africanocentrados que desafiam, em seus escritos, a maquinaria cognitiva e política do mundo social moderno saindo em defesa de uma epistemologia destoante.

O que defendo enquanto epistemologia destoante são aqueles saberes cujas formas de análise e produção intelectual destoam do modelo tido como “exemplar”. Trata-se de epistemologias que se encontram na “dobra” conceitual e explicativa das ciências sociais tradicionais construindo, portanto, análises de seu objeto de forma não-revisionista, mas inovadoras do ponto de vista de conceber o mundo e os processos de experiências africanas e afro-diaspóricas que nele habitam.

## OS DESAFIOS FRENTE AO ENCLAUSURAMENTO EPISTEMOLÓGICO

A mancha do projeto colonizador Europeu ainda se encontra bastante visível em nossa disciplina, por mais que as Ciências Sociais se esforcem na produção de autocríticas que envolvam métodos e técnicas de pesquisas livres da tarefa de estereotipar o desconhecido. Atualmente, se fizermos o exercício de voltar o olhar para as bibliografias presentes nas disci-

tracção da obra sua saga no universo acadêmico hegemônico: “este livro deveria ser escrito há três anos... mas então as verdades nos queimavam. Hoje elas podem ser ditas sem hesitação”. (FANON, 2008, p. 27)

plinas obrigatórias dos currículos de formação nos cursos de Ciências Sociais no Brasil – Sociologia, Antropologia e Ciência Política – veremos um ensino marcado pelo que Akbar (1984) chamou de “Ciência Social Euro-Americana”: aquela que é centrada em pressupostos etnocêntricos Ocidentais.

Akbar (1984), ao analisar os efeitos que as Ciências Sociais Ocidentais proporcionaram entre os intelectuais africanos, destaca que o crescimento exponencial de intelectuais africanos treinados pelo Ocidente fez com que estes frequentemente assumissem uma posição neocolonialista para defender o desenvolvimento de seu povo, se pautando apenas pela adoção do que o Ocidente entende como “normal”, “exitoso” e “igualitário”. Ora, na conquista das mentes da maioria da humanidade, o Ocidente tem sido responsável por convencer a si mesmo e a outros de que suas epistemologias são indispensáveis à civilização do mundo.

Nobles (1978) aponta a necessidade de um método nas Ciências Sociais que reflita a realidade cultural de povos africanos, pois para ele o modelo tido como “exemplar”, ou em outras palavras, as teorias canônicas presentes no ensino e pesquisa das Ciências Sociais hegemônicas encarceram conceitualmente não só intelectuais africanos, como também os povos africanos estudados:

A visão de mundo, os pressupostos normativos e o quadro referencial sobre qual o paradigma se baseia, devem, como a ciência lhe serve, ser consistente com a cultura e a substância cultural das pessoas. Quando o paradigma é inconsistente com a definição cultural dos fenômenos, as pessoas que o usam para avaliar e/ou estimar esses fenômenos se tornam essencialmente encarcerados conceitualmente (NOBLES, 1978, p. 33)

O “encarceramento conceitual” vivenciado por intelectuais africanos prejudica em escala elevada o florescimento de um pensamento anticolonial e, conseqüentemente, de uma prática política produzida para libertação de povos subalternizados. Digo deste modo porque a produção de conhecimento pelos pilares afrocêntricos não busca fazer cisão entre teoria e prática, pois “não é simplesmente o conhecimento pelo conhecimento, mas sempre o conhecimento pelo bem do ser humano. Aliás, pelo bem do mundo” (KARENGA, 2008, p. 355).

É notório também que o “encarceramento conceitual” cria entre aqueles dispostos a sair em defesa de uma epistemologia destoante uma espécie de quarentena do conhecimento. Trata-se de uma recusa ou refuta indireta na produção acadêmica de pesquisadores que pautam seus referenciais teóricos exclusivamente sob a ótica não Ocidental. Neste sentido, a dis-

cussão levantada aqui não tem pretensão nenhuma de ser lida como uma luta entre o “bem” e o “mal” ou uma batalha entre intelectuais africanos e intelectuais brancos. Sabe-se bem que o modelo de mundo que se baseia via dualidade – bem e mal, céu e inferno, certo e errado, corpo e espírito – é artefato basilar de epistemologias do Ocidente<sup>3</sup>. Nas cosmovisões africanas e indígenas não há espaços para dualidades, seus pressupostos são verdadeiras encruzilhadas epistemológicas (ANJOS, 2006; SANTOS, 2015; SANTANA Jr., 2017).

Quando se indica as encruzilhadas epistemológicas como um caminho presente no pensamento não ocidental, não é raro que pessoas detratoras acusem tal visão de essencialista. Logo, mais do que somente pontuar o argumento, também darei alguns exemplos que elucidem estas encruzilhadas.

Maurice Leenhardt (1947) pastor protestante e etnólogo francês especializado no povo Knak da Nova Caledônia, em sua obra *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde Mélanésien*, conta uma curiosa anedota muito propícia para este debate. A fim de avaliar o progresso da transmissão dos longos anos de ensinamento religioso que ofereceu com seu trabalho missionário na Caledônia, ele afirma ter feito a seguinte pergunta ao povo Knak: “Final, foi à noção de espírito que introduzimos no pensamento de vocês, não foi?”. Boessou, um sábio homem Knak, respondeu: “Espírito? Que nada! Vocês não nos trouxeram o espírito. Já sabíamos da existência do espírito. Agíamos segundo o espírito. O que vocês trouxeram foi o corpo”!

Assim, o que Boessou sugeriu é que não seria exatamente a noção de corpo que foi trazida pelos europeus ao povo Knak, mas basicamente a noção de separação entre corpo e espírito. Portanto, não se trata de dizer que para os Knak tudo é espírito (o que seria um excessivo “sobrenaturalismo romântico”) ou, o seu oposto, que tudo seja matéria (um pretensioso “materialismo dominante”). Tanto espiritualismo quanto materialismo são artefatos do Ocidente. O que se precisa admitir é a impossibilidade de separar as duas coisas. Tal indiscernibilidade causa desconforto no mundo Ocidental acostumado em traduzir tudo que lhe soa como estranho e lhe apresenta como “exótico”.

Outro exemplo interessante é a concepção de Exu na cosmologia africana que não significa nem “bem”, nem “mal”, mas

3 Estamos aqui fazendo alusão à Filosofia Moderna cunhada por Descartes, conhecida também como “dualismo cartesiano” que, além de propor a dicotomia entre alma e espírito, dividiu categoricamente as noções de “matéria” e “substância”, “verdadeiro” e “falso”. Tais postulados ajudaram a fundamentar o conhecimento científico do Ocidente.

os dois juntos (ANJOS, 2006, p. 20). Trata-se do que SANTOS (2015) chama de confluência. Uma encruzilhada no qual caminhos são capazes de se juntar – quando se encontram em um determinado ponto – mas não se misturam porque posteriormente seguem cada um seu trajeto:

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura [...] Por assim ser a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista de povos politeístas. (SANTOS, 2015, p. 89)

## (IM)POSSIBILIDADES AFRICANOCENTRADAS NO MUNDO ACADÊMICO

No que tange ao profundo apagamento da produção de intelectuais africanos anti-coloniais, vale ressaltar que o silêncio frente a estas produções, por vezes, é lido erroneamente como resultado de uma incapacidade de produzir relevância. Por outro lado, é dever alertar que a construção da política do que é relevante dentro de nossa disciplina, como já revelou Trouillot (2003), perpassa pelo que é interessante aos olhos dos cânones da mesma. O autor sustenta que as Ciências Sociais, em especial a Antropologia, pertence ao campo discursivo inerente a geografia da imaginação do Ocidente. Assim, os nichos antropológicos não criam seus campos antropológicos, eles apenas legitimam questões do mundo que o constituiu originalmente (o Ocidente):

eles filtram e elencam – contestam argumentos e temas que sempre precedem deles. Fazendo isto, eles continuam expandir, restringir ou modificar em diversos caminhos seus distintivos artesanal de tropos e os tipos de argumentos que eles julgam aceitável” (TROUILLOT, 2003, p. 8 - tradução livre)

Inspirado nos trabalhos de Alves (2001), Carvalho (2006), Rabaka (2010) que apontam nítidos exemplos de confinamento racial contra intelectuais africanos nos espaços acadêmicos, este artigo sugere o conceito de intelectuais africanos situados em um grupo subalterno para localizar experiências comuns de subjugação vastamente compartilhada por eles. Como um processo e uma condição, intelectuais afrocêntricos se apoiam, desafiam e sobrevivem a tais barreiras físicas e simbólicas construindo um conjunto de conhecimentos políticos insurgentes que duelam por soberania intelectual no mundo do saber:

Um intelectual deve evitar a vitimização, sob o risco de não sair de si mesmo e fragilizar sua argumentação científica. Para o intelectual negro, evitar, o que é de fato um risco,

torna-se muitas vezes esquecer que [...] este segmento, expressivo na constituição do país, parece acreditar que só tem a perder com o enfrentamento político e científico da questão racial, uma vez que a evocação da harmonia racial, do mínimo de tensão, o desprezo à problematização coletiva de uma situação dramática, é uma solução que atende tanto aos interesses pessoais e imediatos dos brancos, racistas e não racistas, beneficiados por uma determinada ordem racial, política, social e econômica que naturaliza, ou racializa, seus poderes e privilégios, quanto dos negros, convencidos de que o melhor é a busca por satisfação individual ou da pequena coletividade que pertence. (ALVES, 2001, p. 28)

A intelectualidade africana ciente de sua condição de subalternidade, compreende que antes de ser agente reflexivo é “objeto científico”, assim como sua posição étnico-racial é, também, marca que produz a legitimidade para a falar de “si mesmo” e “dos seus” dentro de uma estrutura racialmente hierarquizada, como o contexto brasileiro. Ainda que repouse sobre estes/estas intelectuais a constante suspeita de não atingir a “objetividade” científica universal. É a autoridade da consciência subalterna que o protege. Trata-se daquele outro lado da mesma moeda defendida por Clifford (2001) – quando o autor desenvolve a noção de autoridade etnográfica sobre o escopo do famoso “eu estive lá”. Ora, o modo como o intelectual subalterno se coloca presente no texto é capaz de legitimar um discurso sobre a realidade, não somente pelo escopo do “eu estive lá” como também do “eu sou o lá” (NASCIMENTO; CRUZ, 2017, p. 12).

O filósofo africano Hountondji, oriundo da Costa do Marfim, descreve que ao ler livros sobre sistemas de pensamento africano percebeu que normalmente os autores compartilham o princípio que os africanos não têm plena consciência de sua própria filosofia, o que dá a entender que somente aos estudiosos ocidentais cabia o papel de traçar um quadro sistemático e ilustrativo de sua sabedoria (HOUNTONDI, 2008, p. 151). O autor defende que esta postura faz parte de uma longa tradição intelectual do Ocidente sinônimo de um projeto abrangente de acumulação e controle de sociedades africanas.

A intelectualidade africanocentrada envolvida no processo de desmonte do monopólio da supremacia branca no conhecimento acadêmico está constantemente buscando formas de explicar a experiência africana através de novos conceitos, estilo de escrita, técnicas e metodologia de análise, haja vista que o modelo Ocidental de se fazer ciência dificilmente é capaz de permear positivamente o cerne da vivência africana.

## QUEM SÃO OS DESTOANTES? QUAIS SÃO SUAS PROPOSTAS?

“O primeiro ato de pessoas autoconscientes e autodeterminadas...  
é redefinir e remodelar seu mundo à sua imagem e interesse”  
Maulanga Karenga (2008)

Ao indicar a existência de epistemologias destoantes como alternativa viável a emancipação de povos africanos e afro-diaspóricos, é preciso destacar que o modelo que será apresentado não deve ser tido na perspectiva de um etnocentrismo às avessas – uma replicação do Ocidente em moldes africanos –, nem muito menos pode ser interpretado como ideias pautadas na contramão do pensamento ocidental. Caso assim o fizesse, estaria sendo dependente do Ocidente para formular suas narrativas. Em outras palavras, estaria utilizando o Ocidente como centro prioritário de sua prática. Dito isto, os exemplos dos pensamentos aqui colocados como destoantes devem ser encarados como uma perspectiva independente do modelo eurocêntrico. São, em suma, um conjunto de intelectuais africanos preocupados em situar sua busca filosófica, política e social por intermédio de uma localização de perspectivas africanocentradas.

Molefi Kete Asante é considerado por um vasto grupo de intelectuais<sup>4</sup> como o responsável pelo primeiro tratamento teórico sistemático da concepção de Afrocentricidade. Suas obras<sup>5</sup> são verdadeiros postulados sobre o paradigma Afrocêntrico. No entendimento de Asante (1980), as Ciências Sociais são expressão da ideologia de um povo. Ele reconhece que qualquer ideia ou teoria, mesmo quando se esforça para ser “neutra” nada mais é do que fruto de uma visão cultural e histórica particular. Desta forma, o autor aponta a existência de uma especificidade cultural africana que necessita de um olhar afrocentrado para suas questões particulares.

Ser Afrocêntrico é pautar-se pelos ideais e valores africanos, o que não significa dizer que tudo que vem do continente Africano é bom ou útil aos povos melaninados, mas que aquilo que os povos africanos fizeram e fazem representa parte da criação humana e não deve ser cegamente traduzido como “anomalia”. Neste sentido, assumir-se afrocentricamente é re-

examinar seu exercício intelectual de forma que seu aparato epistemológico não reproduza um fazer a serviço da supremacia branca.

O tornar-se/retornar-se afrocentrico envolve um processo de conscientização, tarefa fundamental aqueles que se compreendem em contextos históricos e político-econômicos de resistência à dominação européia, seja dentro ou fora do continente africano:

Só quem é conscientemente africano – que valoriza a necessidade de resistir à aniquilação cultural, política e econômica – está corretamente na arena da afrocentricidade. Não significa que os outros não sejam africanos, apenas que não são afrocentricos. (ASANTE, 2009, p.102)

Mais do que um aparato filosófico, o modelo Afrocentricidade se apresenta também como um método. Ora, na esteira de Asante, Akbar sustenta que os saberes constitutivos do continente africano são elementos centrais para o crescimento e libertação humana (AKBAR, 1984, p. 402). A qualidade holística desta metodologia pode ser vista por suas seguintes preocupações com:

1. **A coletividade:** nega-se a noção liberal de individualismo, no qual se exprime nas esferas político, moral e social interesses individuais frente aos de um grupo. No individualismo uma pessoa é entendida independentemente da outra. Pela via da afrocentricidade, a pessoa concebe-se a si mesma como um fenômeno coletivo, tal como é latente no provérbio africano: “eu sou porque nós somos, portanto, eu sou”.
2. **A dimensão espiritual:** compreende a essência do ser humano como espiritual, ela é a força criativa capaz de unir todos os fenômenos. Nega-se, portanto, a separação corpo e espírito, ser pensante e ser espiritual, razão e emoção, materialização e espiritualidade. Como descreve Marimba Ani, a dimensão espiritual na concepção africanocentrada é a fonte de toda a energia, movimento, causa e efeito. À medida que se torna mais denso, a dimensão espiritual se manifesta como matéria. Logo, o espírito é “o nível significativo da existência” (ANI, 1992, p. XXIX)
3. **Conexão afetiva/simbólica:** entendimento que símbolos e afetos são expressões importantes para libertação humana. Trata-se de situar a interação entre afetos e símbolos ancestrais como síntese produtora de (re)conhecimento. Assim, reações emocionais são

4 Ama Mazama (2009), Rabaka (2009), Finch III (2009) e Nascimento (2009).

5 Ver Asante em: *Ideia afrocentrica* (1987); *Kemet, afrocentricidade e conhecimento* (1990) e *Afrocentricidade - notas sobre uma posição disciplinar* (2009).

valorizadas como conhecimento e não como um processo instintivo, mas experimentação de aprendizados de uma forma holística entre múltiplos elementos da existência.

4. **Respeito aos modos de transmissão de conhecimentos africanos:** conservação da transmissão de tradição ancestral de geração para geração, descartando terminantemente a localização de sua história a partir do projeto de escravização e modernização europeia. Reconhece a escrita e a oralidade como elementos igualmente reveladores de conhecimento – poesia, narrativas orais, encenação, música e dança. Entende os limites de sua transmissão de saber, sendo capaz de guardar devido respeito ao que não se ensina a todos porque não se possui autorização ancestral. Dito de outra forma, trata-se daquela proposição dos griots oriundos das velhas aldeias Djeliba Koro, no distrito de Siguiri, na Guiné: “toda ciência verdadeira deve ser um segredo”. E de maneira mais direta, a máxima levantada por Niane quando descreveu o zelo dos Mandingas para guardarem os segredos de seu povo: “há coisas que os profanos ignorarão para sempre, porque os griots seus depositários, não as entregarão jamais” (NIANE, 1982, p. 121).

É válido, ainda, mencionar que enquanto na metodologia do pensamento eurocêntrico as culturas tidas como primitivas estavam fadadas a extinção<sup>6</sup>, o conhecimento africano-cêntrico guarda na noção de sobrevivência uma característica da ordem natural que é a tendência de preservar-se. A auto-preservação é a primeira lei da natureza (AKBAR, 1984). As diferenças de abordagem em relação a sobrevivência existem devido a especificidade da *asili* presente em cada pensamento, pois enquanto o Europeu apresenta a ideia de aculturação e o assédio da ordem capitalista para desintegração e destruição das culturas negras e indígenas, o africano-centrado busca a preservação (ANI, 1992).

Enfim, é notório que o exercício de libertação humana pautado via epistemologia africano-centrada é um exercício radical de autoconhecimento incansável de resgate do que foi roubado de pessoas africanas/afro-diapóricas e pressupõe uma unicidade entre ambas, elemento indispensável para uma vitoriosa realidade negra.

## REFERÊNCIAS

- AKBAR, N. Ciências Sociais Africentricas para Libertação Humana. **Jornal of Black Studies**, v. 14, n. 4, jun. 1984, p. 395-414.
- ALVES, A. A Legitimação do Intelectual Negro no Meio Acadêmico Brasileiro: Negação de Inferioridade, Confronto ou Assimilação Intelectual?. **Afro-Ásia**, n. 25-26, 2001, p. 281-312.
- ANI, M. Yurugu: **An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior**. Africa World Press; 1994.
- ANJOS, J. **Território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- ASANTE, M. **The Afrocentric Idea**. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Kemet, Afrocentricity and knowledge**. Trenton: Africa World Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.
- BENTO, M. Branquitude: O lado oculto do discurso sobre o negro. In: **Psicologia Social do Racismo Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- CARVALHO, J. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. **Revista USP**. São Paulo, n. 68, dez./fev. 2005-2006, p. 88-103.
- CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: Gonçalves, José Reginaldo Santos (org.). James Clifford. **A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FICH III, C. A afrocentricidade e seus críticos. In: Nascimento, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 167-177.
- HOUNTONDJI, P. J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos.

6 Ver: Marshal Sahlins (1997).

Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, mar. 2008, p.149-160.

KARENGA, M. *Kawaida and Questions of Life and Struggle: African American, Pan-African, and Global Issues*. University of Sankore Press, 2008.

LEENHART, Maurice: *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard. 1947.

MAZAMA, A. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: Nascimento, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NIANE, D. **Sundjata, ou, A epopéia mandinga**. Tradução de Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982.

NASCIMENTO, E. **Afrocentricidade: uma abordagem inovadora**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, A. e CRUZ, B. Apresentação – A partir da experiência do Museu Nacional. **Revista de Antropologia**. v. 60, n. 1, p. 9-15, USP. 2017.

NOBLES, W. **African Consciousness and Liberation Struggles: Implications for the Development and Construction of Scientific Paradigms**. Fanon Research and Development Conference, Trinidad e Tobago.

RABAKA, R. Teoria Crítica Africana. In: Nascimento, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem inovadora**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009, p.129-146.

\_\_\_\_\_. **Against Epistemic Apartheid: W.E.B. Du Bois and the Disciplinary Decadence of Sociology**. Lanham, Maryland, Lexington Books. 2010

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I e II). **Mana**, n. 3(2), p. 103-150, 1997.

SANTANA Jr. Humberto Manoel de. **Conhecimento Universal na Encruzilhada: Quando o Europeu se torna nativo**. (prelo).

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos – Modos e Significados**. Brasília: UnB, 2015.

TROUILLOT, M. Anthropology and the savage slot: The poet-

ics and politics of otherness. In: **Global transformations: anthropology e the modern world**. Palgrave. 2003.

## CURRÍCULO

\* Doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional, bolsista do CNPq e pesquisadora vinculada ao Laboratório de Antropologia e História (LAH/MN).