

APORTES TEÓRICOS fundantes do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) de Campanha/MG

Márcio Eurélio Rios de Carvalho¹

Leonara Lacerda Delfino²

INTRODUÇÃO

O texto busca delinear o significado e a importância de um currículo orientado por uma narrativa étnico-racial. Entende a iniciativa de se criar um Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, numa expressiva cidade remanescente do período colonial, uma saída proveitosa para neutralizar o discurso eurocêntrico, tão em voga ainda hoje na academia e nas escolas. Busca situar o aparecimento do NEAB no interior das recentes discussões sobre as identidades culturais negras, marcadamente contingenciais, e a marcação da diferença delas correlata. Discute, igualmente, a singularidade étnico-racial brasileira e o problema do estigma da cor que move o racismo, delineando o significado histórico do reconhecimento a partir das ações afirmativas. Procura enumerar alternativas teórico-metodológicas capazes de suplantar as dificuldades de se conceber a cultura de forma essencializada, com ênfase para a cartografia etnográfica da diáspora, de modo a se criar mecanismos para transformar a história da África numa história publicizada³. Com ênfase, tais discussões teóricas têm servido de suporte para fundamentar o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Universidade de Estado de Minas

Gerais da unidade de Campanha (NEAB-UEMG/Campanha), inaugurado durante a realização da I Semana da Consciência Negra da UEMG/Campanha (2017)⁴. Alguns vetores de pesquisa estão sendo priorizados na estruturação e elaboração do Núcleo:

- ▶ Lugares de memória da diáspora africana em Minas Gerais: o patrimônio imaterial afrodescendente;
- ▶ A implantação da disciplina História da África e da Cultura Afro-brasileira nas escolas de ensino fundamental e médio em Minas Gerais;
- ▶ História oral das comunidades negras em Minas Gerais: as histórias de vida como narrativas públicas e digitais.

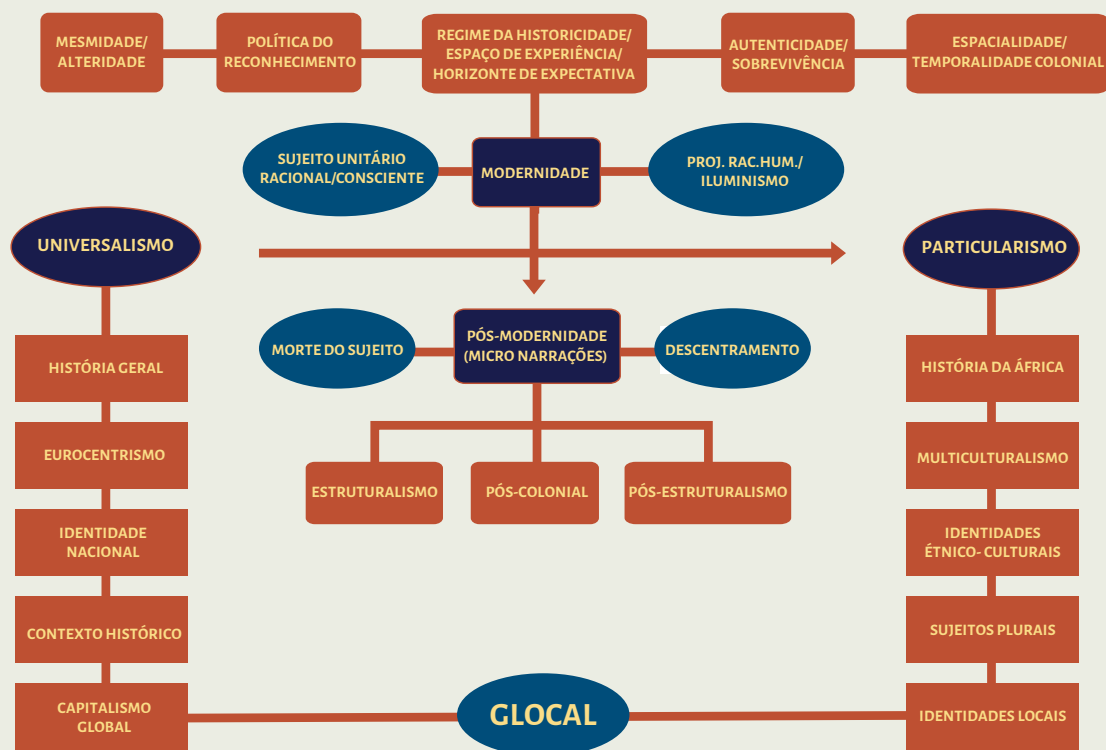
Se, desde 1988, a regularização da propriedade quilombola pode ser considerada a primeira forma reparadora dos males do passado escravista, é nos anos 2000 que acontece uma guinada na articulação dos pedidos de reparação, com a criação, em 2003, da Secretaria para a Promoção das Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR), da lei que obriga o ensino da História da África e da Cultura Afro-brasileira nas escolas públicas (Lei nº 10. 639), e do Decreto nº 4.887, que operacionalizou o reconhecimento dos quilombos em território brasileiro. A aprovação do Estatuto da Igualdade Racial de 2010 abriu “caminho à nova legislação no campo da igualdade racial em vários setores da vida social, da mídia, da saúde e da educação” (CICALO, 2016, p. 61), e a Lei nº 12.711 de 2012 permitiu uma reserva (cotas raciais) de 50% das vagas em universidades e institutos federais para afrodescendentes. Finalmente, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, aprovada em 20 de novembro de 2012, aproximou a “prática educacional em territórios quilombolas da realidade sociocultural e política desses grupos” (YABETA, 2016, p. 104).

Todas essas ações podem ser compreendidas, analiticamente, a partir dos seguintes eixos que compõem o texto: os dois movimentos – a passagem da modernidade para pós-modernidade e do

universalismo para o particularismo; a constituição das identidades (e diferenças) culturais negras; a problemática da cor; e a questão central da diáspora como recurso analítico.

1 DOIS MOVIMENTOS: DA MODERNIDADE PARA PÓS-MODERNIDADE E DO UNIVERSALISMO PARA O PARTICULARISMO

Observe o diagrama abaixo:



Fonte: elaboração dos autores.

Particularmente, a criação de um Núcleo de Estudos Afro-brasileiros pode ser entendida no interior de debates recentes, que pontuam dois movimentos importantes: por um lado, a passagem da modernidade para a chamada pós-modernidade, e o que isso representou em termos da mudança da noção de sujeito unitário e objetividade científica, para o descentramento do sujeito e indeterminação ou ausência de sentido; por outro, na mudança total de perspectiva: do universalismo (com seu ideal de objetivismo essencialista) para o particularismo (com sua dimensão diferencial e seu subjetivismo transcendental). Dois movimentos que resumem bem a questão central de nosso objeto: o interesse pelas múltiplas identidades étnicas está intimamente atrelado à morte do sujeito. Como sabemos, com os conceitos de “universalização relativa” e “universalização diferencial” a partir do conceito de “hegemonia”, de Ernesto Laclau, universal e particular não são excludentes ou antagônicos, mas interdependentes.

O primeiro movimento (passagem da modernidade para a pós-modernidade) foi bem delineado no livro de José Carlos Reis (2006). Segundo ele, a modernidade representou um corte na identidade ocidental e uma nova representação da temporalidade histórica. A unidade do todo social foi desmembrada com o aparecimento das esferas política, econômica e religiosa. Essa autonomia entre elas levou ao desencantamento do mundo, através do processo de racionalização do ocidente. Entre os séculos XIII e XVI, houve a laicização da cultura, o aparecimento do Estado burocrático e da empresa capitalista. Se a modernidade renascentista vivia intensamente o presente, o novo, o secular; a modernidade do século XVIII rompia com o passado e o presente e se abria para o futuro. R. Koselleck e F. Hartog são dois pensadores que nos fazem compreender a ruptura do século XVIII para o século XIX.

Ao estudar a gênese e formação da concepção moderna de história como “singular coletivo”, R. Koselleck aponta uma mudança de direção. A *Historie*, como narrativa do que aconteceu, foi sendo sistematicamente substituída por *Geschichte*, significando acontecimento e sua representação. A primeira, um conceito plural, compreendia o passado como um conjunto de histórias, relatos recolhidos pela memória, o que indica um “espaço de experiência” contínuo. Como *Geschichte*, a história passou a ser concebida como um passado superado e por um devir, no singular coletivo, dotado de

uma dinâmica própria e em processo de constante aceleração, um processo histórico voltado para o futuro e expressão do progresso – “horizonte de expectativa”. Os dispositivos história-ação e história-narração deixam de ser operatórios, porque a história fala por si mesma, a narrativa histórica passa a ser concebida como a própria história e, portanto, expressão da verdade e da realidade (MONTEIRO, 2007, p. 97).

Nos termos de Koselleck, a nova configuração temporal inaugurada na contemporaneidade, e acirrada em fins do século XX, caracteriza-se por um distanciamento, quase ruptura, entre o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa”. E é no presente que essa tensão se manifesta, pois nele se articulam projetos, memórias, leituras e usos do passado e futuros possíveis. É também nele que as narrativas históricas são construídas, desconstruídas e reconstruídas (KOSELLECK, 1990 apud REIS, 2010, p. 107).⁵ Apropriando-se de Koselleck, José Carlos Reis pontua que a inteligibilidade do saber histórico se atualiza em cada presente a partir de equacionamentos narrativos que expressam a tensão entre os campos de experiência e o horizonte de expectativas (REIS, 1996, p. 242 apud VELASCO; BARCELOS, 2014, p. 266). Essas articulações entre as categorias temporais podem exprimir o “regime de historicidade” (HARTOG, 2013) em voga num momento particular, cuja noção de tempo se diferencia conforme a ênfase colocada em uma dessas categorias. Hoje, o regime de historicidade dominante é o por ele designado como “presentismo”.

Se existe algo que separa, que delimita temporalmente e diferencia a modernidade da sua sucessora, a chamada pós-modernidade, é o conteúdo do discurso colonial e pós-colonial. Como têm apontado alguns pensadores atuais da “política, poética e filosofia da diferença” (SKLIAR, 2003, p. 30), a modernidade inaugura uma “construção do tempo” (SKLIAR, 2003, p. 43), que deseja a continuidade e a mesmidade, obstruindo um tempo descontínuo, da irrupção, ruptura e diferença. Por outro lado, ela só pode ser imaginada a partir de uma relação/determinação colonial. O autor sugere que o tempo da mesmidade e do outro não se coincidem: “o passado era, em síntese, a repetição da mesmidade que hoje é a irrupção da diferença” (SKLIAR, 2003, p. 41).

A modernidade surge como um tempo essencialmente europeu (Habermas), como metadiscurso, uma narrativa de temporalidade (Lyotard), de emergência do governo/governabilidade (Foucault), com sua ideia mais arquetípica – a ordem, em oposição ao caos. Daí a sua necessidade e esforço de definir e classificar as coisas, o outro, a partir do “é isto, é aquilo”, dos atos de inclusão e exclusão (SKLIAR, 2003, p. 54). Nesse desejo de designar e denotar, “aparece o estranho, o estrangeiro, a indeterminação, o outro permanente, o sempre-sem-nome”, o inominável, conforme Derrida (SKLIAR, 2003, p. 55). O outro linear moderno “só aparece quando é nomeado”, ou “vem depois, nunca antes” (SKLIAR, 2003, p. 56).

A pós-modernidade define-se, ao contrário e por oposição, “como um tempo paradoxal que é produto do surgimento de identidades, posições ou localizações do sujeito, que antes eram ignoradas, silenciadas, colonizadas e/ou traduzidas a um tempo e um espaço único de representação” (SKLIAR, 2003, p. 46). Ao tempo linear moderno, impõe-se a ideia de “temporalidade disjuntiva”. A alteridade precisa se libertar da condição de *ser* ou *não ser* para transformar-se num “*estar sendo* como processo e não como um estado identitário essencializado”, de modo que as identidades não possam ser temporalmente alcançadas, capturadas e domesticadas. Em síntese, “o estar sendo é o acontecimento imprevisto que nos obriga a pensar mais em nosso ser, em nossa identidade, do que no ser do outro, do que em sua identidade” (SKLIAR, 2003, p. 47). Nessa perspectiva da alteridade, o outro deixa de ser visto como imutável (filosofia grega), racionalizado (filosofia moderna) ou coisificado (subjetividade moderna europeia). É um outro que sempre existiu, sempre esteve, ainda que numa temporalidade/espacialidade diversa: “suas histórias, suas narrativas, sua própria percepção de ser outro, não obedece de forma submissa à nossa ordem, à nossa sequência, à nossa determinação cronológica do tempo”. Ao contrário, “problematiza nosso próprio tempo e nossa própria elaboração e organização da temporalidade” (SKLIAR, 2003, p. 62).

O segundo movimento marca a relação universalismo e particularismo aqui representados pela História Geral e História da África. Mirta Giacaglia reflete sobre a problemática universalismo x particularismo a partir da teoria do discurso e da hegemonia proposta por Ernesto Laclau, o que

permite um novo olhar sobre os processos de homogeneização do capitalismo global e das propostas do multiculturalismo a ele resistentes. De antemão, para Laclau, “as crises das perspectivas universalistas e o renovado interesse suscitado pelo tema da emergência de múltiplas identidades étnicas, nacionais, sociais e políticas, está em estreita relação com a questão da denominada ‘morte do sujeito’” (GIACAGLIA, 2014, p. 96). A explosão de novas identidades liga-se à nova problemática, no campo da filosofia política, sobre a constituição de novas subjetividades, com a derrocada do projeto humanista moderno e sua tentativa de conceber o social como totalidade objetiva e fechada (GIACAGLIA, 2014, p. 103).

A questão posta por Laclau é perceber o universalismo, com seu ideal de objetivismo essencialista, e o particularismo, com sua dimensão diferencial e um subjetivismo transcendental, não como opostos antagônicos, mas por uma relação de interdependência, que se explicaria pelas noções de “universalização relativa” e “universalização diferencial”, a partir do conceito de hegemonia.⁶

Com efeito, “ao se afirmar uma identidade particular em sua relação diferencial se está afirmando de fato uma relação de poder” (GIACAGLIA, 2014, p. 98). Mas toda identidade (particularidade) constitui-se no interior de uma totalidade – o contexto histórico (universalidade). Discutir a identidade particular é discutir o contexto social, e vice-versa. E ambos são interdependentes, pois, “o sistema impede a constituição da identidade opositora ao mesmo tempo em que é condição de possibilidade de sua existência” (GIACAGLIA, 2014, p. 98-99). Daí que é possível pensar, a partir de Laclau, que “o universal não é outra coisa senão um particular que acessou uma posição dominante”. De outro modo, “a universalização não é incompatível com o universalismo diferencial, mas sim, constitui seu horizonte de possibilidade” (GIACAGLIA, 2014, p. 99).

A teoria social do discurso proposta por Ernesto Laclau nos possibilita compreender as demandas curriculares a partir da leitura discursiva de disputas teóricas e políticas travadas na sociedade. Segundo ele, nas estruturas discursivas, não aparecem termos positivos, mas significados que se afirmam pela distinção com os demais. Nesse sentido, o social, o político e a cultura seriam sistemas

de diferenciações, caracterizados pela heterogeneidade e pela contingência. Como pontua Diego Velasco e Vitor Barcellos,

os significados dos termos utilizados são contingenciais, dependendo das articulações feitas com outros e das disputas pela hegemonia constituidoras da sociedade. Isso equivale a afirmar que as possibilidades de significação são infinitas, pois são permeadas por relações precárias e contingentes (VELASCO; BARCELOS, 2014, p. 264).

A produção desses significados dá-se por meio da ação de duas lógicas: da equivalência (apagando as unidades diferenciais) e da diferença (estancando as cadeias de equivalência e produzindo diferenças radicais).

É possível perceber as mudanças curriculares, os programas e manuais didáticos, e os espaços dedicados à valorização da cultura negra, como o NEAB, a partir dos sentidos mobilizados na manutenção ou rompimento de estruturas discursivas que produzem significados aparentemente modificados, contínuos ou inovadores. Isso porque os processos de significação, sempre contingentes, desenvolvem-se em meio às lutas hegemônicas, objetivando dar-lhes um caráter “universal”.

Para a compreensão do conceito de hegemonia, Laclau parte da formulação teórica da existência de significantes vazios. Os textos são carregados de “significantes vazios” que funcionam como elementos diferenciais “de uma vasta cadeia discursiva que articula elementos como equivalentes a si, colocando-se em uma relação de antagonismo em relação a todos os outros elementos situados fora de sua cadeia de equivalência” (LACLAU, 2011 apud VELASCO; BARCELOS, 2014, p. 265).

2 IDENTIDADES (E DIFERENÇAS) CULTURAIS NEGRAS

A criação do Núcleo se justifica, portanto, por acender a recente discussão sobre as ações afirmativas, o racismo e a problemática da identidade x diferença que a sustenta. Toda a preocupação com a

inserção da temática no currículo, ou, mais ainda, a necessidade de um currículo multiculturalmente orientado, em que a temática étnico-racial esteja em seu centro, liga-se à questão da identidade e diferença que marca a discussão histórica, pedagógica, antropológica e, recentemente, constitui o âmago dos Estudos Culturais.

Kathryn Woodward examina a importância da identidade cultural em Stuart Hall (*Identidade cultural e diáspora*), para quem ela deve ser entendida como “processo pelo qual se busca autenticar uma determinada identidade por meio da descoberta de um passado supostamente comum” (WOODWARD, 2014, p. 28). Hall ampara sua análise nas identidades formadas na diáspora, com base nas representações cinematográficas. Segundo ela, Hall concebe duas formas diferentes de se pensar a identidade cultural: a primeira quando “uma determinada comunidade busca recuperar a ‘verdade’ sobre seu passado na ‘unicidade’ de uma história e de uma cultura partilhadas que poderiam (...) ser representadas”; a segunda a enxerga como “uma questão tanto de ‘tornar-se’ quanto de ‘ser’” (HALL, 1990 apud WOODWARD, 2014, p. 28), evidenciando seu caráter de reconstrução e transformação no presente. Além do mais, ele evidencia, baseando-se na *différance* de Derrida, o caráter fluido do significado da identidade, que é sempre adiado, diferido, nunca completo ou fixo (WOODWARD, 2014, p. 29). Por outro lado, segundo ele, “a cultura popular negra foi ‘sobredeterminada’ de duas formas: parcialmente por suas heranças e também por suas condições diaspóricas e isso quer dizer que o autor está entendendo que essa cultura não existe em sua forma pura, mas sim hibridizada” (ABRAMOWICZ; OLIVEIRA; RODRIGUES, 2010, p. 79).⁷

A política de identidade (feminismo entre as mulheres, direitos civis entre os negros, política sexual de gays e lésbicas), além de ter se tornado um importante fator de mobilização política, serviu para “afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado” (WOODWARD, 2014, p. 34). Embora em alguns espaços e temporalidades tenha havido uma concepção essencialista de separatismo ou de elaboração de uma história exclusivista, a concepção não essencialista, com relação à identidade, tem enfatizado que “as identidades são fluidas, que elas não são essências fixas, que elas não estão presas a diferenças que seriam permanentes e

valeriam para todas as épocas” (WOODWARD, 2014, p. 36). Duas concepções fazem pressupor o caráter fixo da identidade, segundo estes movimentos: “a primeira está baseada na classe social, constituindo o chamado ‘reducionismo de classe’”. Contra argumentam que outras identidades atravessam o pertencimento de classe, demonstrando que outras divisões sociais de raça, gênero e etnia são também centrais para a política de identidade; a segunda tem questionado “o essencialismo da identidade e sua fixidez como algo ‘natural’, isto é, como uma categoria biológica” (WOODWARD, 2014, p. 36-37), de modo a subverter as categorizações naturais e binárias⁸. As duas versões do essencialismo identitário são colocadas à prova, postulando que as identidades são *contingentes* e não formadas por um *núcleo central essencial* que as distinguiria:

A primeira fundamenta a identidade na ‘verdade’ da tradição e nas raízes da história, fazendo um apelo à ‘realidade’ de um passado possivelmente reprimido e obscurecido, no qual a identidade proclamada no presente é revelada como um produto da história. A segunda está relacionada a uma categoria ‘natural’, fixa, na qual a ‘verdade’ está enraizada na biologia. Cada uma dessas versões envolve uma crença na existência e na busca de uma identidade verdadeira. O essencialismo pode, assim, ser biológico e natural, ou histórico e cultural. De qualquer modo, o que eles têm em comum é uma concepção unificada de identidade (WOODWARD, 2014, p. 38).

É importante reter que a biologia e a origem trans-histórica recebem essa importância enquanto marcadoras da identidade, porque fornecem “fontes de solidariedade” no interior de um grupo excluído qualquer. Mas as identidades são sobredeterminadas por contingências que emergem em momentos históricos específicos e, particularmente, nos conflitos étnicos e nos movimentos sociais em geral, elas aparecem como marcadoras de diferença, que se reproduz por meio de sistemas simbólicos (WOODWARD, 2014, p. 39-40).

Duas são as formas de marcação da diferença, segundo Woodward: por meio “dos sistemas simbólicos de representação” e por meio “de formas de exclusão social” (WOODWARD, 2014, p. 40). Uma vez que as identidades são criadas a partir da diferença, pode-se concluir que elas não são opostas, mas interdependentes, ou seja, a identidade depende da diferença.

As identidades não são estáveis, são mutáveis. As identidades negras foram marcadas bruscamente por uma mudança de condição social: do status de livre para o de escravo. Acredita-se que a primeira forma de identificação tenha se dado através dos vínculos estabelecidos quando da experiência na “travessia da Calunga Grande”: viam-se como parentes e tratavam-se como *malungos*. O destino reservado a todos (as) sobreviventes cuidaria de conformar novas identidades culturais. Mas a condição de escravidão reflete uma “síntese cultural” que “nunca foi homogênea em suas práticas e concepções, nem unitária nas faces que produziu” (SPILLERS, 1989, p. 29 apud BHABHA, 2013, p. 285).

Sendo a cultura um “código básico de simbolização que permite a comunicação e o entendimento entre aqueles que pertencem a ela” (SOUZA, 2006, p. 87), e a identidade uma “imagem que as pessoas têm de si próprias e que os outros têm delas” (SOUZA, 2006, p. 105), é fácil delinear como as identidades culturais negras se formaram em terras brasileiras. Alguns elementos destacam-se nessa formação: a língua falada, o lugar em que se vivia, o passado comum, os valores compartilhados, as crenças professadas, bem como a experiência da escravização e do racismo.

Como já apontado, a historiografia deu um salto qualitativo, e as identidades escravas e as identidades negras no tempo estão na ordem do dia da escrita da História. Algumas problemáticas de como elas se forjaram no passado, e ainda se formam, devem ser recuperadas no ensino de História da África e da Cultura Afro-brasileira. Laços de solidariedade, formas de negociação, redes de sociabilidade, variadas estratégias de resistência etc., comparecem há tempos na pesquisa e escrita da História. Atentar para essa variação é conceber que a desumanidade da escravidão na Afro-América existiu, assim como a opressão, mas que “nem todos os sistemas escravagistas oprimiram igualmente todos os escravos, e nem todos os escravos lidaram da mesma maneira com sua opressão” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 113). Os povos africanos vindos para a América refizeram o Novo Mundo e refizeram a si mesmos, através das mais variadas formas culturais.

Sidney Mintz e Richard Price sistematizaram algumas questões centrais relacionadas ao “nascimento da cultura afro-americana”, atentando para o dado histórico de que, por oposição à homogeneidade

cultural dos europeus, as heranças culturais negras foram variadas e ricas (MINTZ; PRICE, 2003, p. 20). Segundo eles, os africanistas estão certos, hoje em dia, de que a suposta unidade cultural da África Ocidental, postulada por Melville J. Herskovits, não existiu, havendo, ao contrário, uma variação intercultural generalizada entre os diversos povos (MINTZ; PRICE, 2003, p. 27). Neste sentido,

uma herança cultural africana, largamente compartilhada pelas pessoas importadas por uma nova colônia, terá que ser definida em termos menos concretos, concentrando-se mais nos valores e menos nas formas socioculturais, e até tentando identificar princípios 'gramaticais' inconscientes que pudessem estar subjacentes à resposta comportamental e fossem capazes de moldá-la (MINTZ; PRICE, 2003, p. 27-28).

Embora seja comum entre os afro-americanistas postularem determinadas influências culturais de certas regiões africanas a específicas regiões do Novo Mundo, tais simplificações podem não corresponder à realidade histórico-cultural (MINTZ; PRICE, 2003, p. 37). A única coisa que os recém-chegados compartilhavam entre si, num primeiro momento, era a escravização, e tudo o mais foi elaborado, recriado, na medida em que foram tomando forma as diversas comunidades de escravos. Eles “não puderam transpor o complemento humano de suas instituições tradicionais para o Novo Mundo. Membros de grupos étnicos de status diferente, sim, mas sistemas de status diferentes, não. Sacerdotes e sacerdotisas, sim, mas cortes e monarquias, não” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 38). Ou seja, tudo precisou ser criado, de acordo com as necessidades da vida cotidiana. É difícil, segundo os autores, pensar até numa constituição de comunidades de fala, sendo “as línguas em que escravos e senhores se comunicavam (...) *pidgins* ou jargões comerciais, isto é, línguas com gramáticas e léxicos reduzidos (...) que envolviam grupos sem uma língua em comum” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 39).

Todavia, diversas situações fazem crer que os senhores reconheciam implicitamente a humanidade de seus escravos, embora relutassem em admiti-la. Os encontros entre livres e escravos eram diários, o que pressupunha o estabelecimento de relações, contatos, situações corriqueiras, confidências, trocas de experiências das mais variadas. Por outro lado, “o monopólio do poder pelos senhores era

restringido não somente por sua necessidade de atingir certos resultados, em termos da produção e do lucro, mas também pelo claro conhecimento que os escravos tinham da dependência dos senhores em relação a eles” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 47). Os autores enumeram algumas destas situações. Segundo eles, além do desempenho regular da mão de obra escrava no setor produtivo, e da violência e imposições de limites típicas de uma relação assimétrica, os escravos tomaram para si uma série de responsabilidades diárias, como selar um cavalo, fazer favores, cuidar dos afazeres domésticos e dos bebês dos seus senhores, preparar sua comida etc. Neste sentido, eles sabiam muito mais da vida íntima de seus senhores do que o contrário. Outras formas de relações entre livres, libertos e escravos eram as especificamente sexuais. Embora as incursões sexuais entre senhores e escravas tenham acontecido, elas não foram suficientes para impedir a constituição de grupos familiares e arranjos matrimoniais.

Mintz e Price nos lembram de que, embora muitas dessas relações entre livres e escravizados fossem baseadas na exploração, outras foram marcadas pela ternura e afeição, o que os laços duradouros nos fazem crer (MINTZ; PRICE, 2003, p. 50). Outras áreas de contato entre livres e não livres eram o comércio, o fornecimento de artigos para as famílias senhoriais, o papel de damas de companhia, camareiros e cicerones, os favores musicais de escravos nas casas grandes, o trabalho de artesãos das mais variadas modalidades etc. Enfim,

que a classe senhorial tanto funcionava como mestra – e intimidadora – dos escravos quanto como reguladora de sua conduta sempre foi aceito como um dado banal, e sem dúvida costumava ser verdade. Mas o papel que tinham os desprovidos de poder, afetando e até controlando partes importantes da vida dos senhores, também era típico das colônias escravagistas e não tem recebido atenção suficiente (MINTZ; PRICE, 2003, p. 50-51).

É preciso reter acima de tudo que o esquema analítico que privilegia apenas o alinhamento de posições sociais e seus papéis, a divisão das tarefas e responsabilidades, os direitos e deveres etc., de cada pólo da relação, não evidencia outro aspecto, do modo em que o “conteúdo cultural” foi moldado

e transmitido por várias gerações, através dos estilos de comportamentos e de fala, das crenças e valores, conduta cotidiana, etiquetas e tudo que dava forma e significado às relações sociais:

Essa mudança de foco permite-nos ver que os pontos de contato entre pessoas de status diferente, ou de inserção grupal diferente, não determinava de maneira automática a direção do fluxo do material cultural conforme o status dos participantes, mas de acordo com outras variáveis. Por certo, o status do filho do senhor perante sua babá escrava afetava sua aprendizagem de um estilo de comando ao lidar com os escravos. Mas sua fala, suas preferências culinárias, suas imagens, suas primeiras ideias sobre os homens e mulheres e muitas outras coisas, naquilo que um dia se tornaria característico dele como indivíduo, seriam aprendidos com alguém de status muito inferior ao seu, mas que, noutros aspectos, exerceria grande controle sobre ele (MINTZ; PRICE, 2003, p. 52).

Isso é o que importa destacar: as inúmeras possibilidades trazidas ao se conceber a cultura “em termos das relações interpessoais que faziam a mediação dos materiais culturais” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 53) entre livres, libertos e escravos. Rompe-se, assim, com a ideia de que os processos de formação cultural tenham se dado de forma unilateral e homogênea, como uma imposição direta do branco europeu sobre os negros escravizados:

Só assim é possível compreender as interdependências que ligavam senhores e escravos, e os modos em que os comportamentos dos primeiros foram moldados pelos que estavam numa condição de subordinação. Os escravos conseguiram elaborar conteúdos e materiais culturais capazes de influenciar a vida dos senhores e dos seus pares, modificando-lhes continuamente, de modo a transformá-los em tradições culturais. Criaram, assim, uma cultura genuína que não pode ser vista como continuidade étnica africana, transplantada para o Novo Mundo (MINTZ; PRICE, 2003, p. 62-63).

3 A PROBLEMÁTICA DA COR

A singularidade étnico-cultural brasileira faz com que todos os conceitos que tentam abarcá-la pareçam problemáticos ou, no mínimo, controversos. Mestiçagem, negritude, etnicidade, racismo

e branquidade, por um lado; cultura brasileira, pluralismo cultural, multiculturalismo, cultura afro-brasileira, africanidades brasileiras, alfabetismo da diáspora, por outro; todos, em seu conjunto, despontam na teoria sócio-histórica-educacional-antropológica brasileira, com matizes, relativismos e perspectivas por vezes perturbadoras⁹. Na base de todos eles, talvez esteja a preocupação, que perpassa toda a formação histórica brasileira, com a raça e o racismo. Embora não sejam sinônimos e por sua inviabilidade científica, pertencem muito mais ao domínio da narrativa do que da ciência. Por conseguinte, como representação e discurso do outro, estão associados à mesmidade/alteridade e à identidade/diferença. A discussão sobre o racismo e/ou culturalismo afro-brasileiro passa, inevitavelmente, pela problemática desses conceitos¹⁰.

Numa visão diametralmente oposta a de Michael Hanchard e a despeito de Charles Taylor (1994) ter enfatizado a necessidade íntima que os indivíduos têm de expressar sua identidade étnico-racial, Livio Sansone prefere adotar as perspectivas teóricas de Richard Handler e Paul Gilroy, para quem outras identidades sociais podem ser mobilizadas, quando os indivíduos encontram nelas mais conforto. Ou seja, não concebem a identidade como um conceito transcultural, sugerindo, ao contrário, tratar-se de uma dinâmica, e não de uma entidade (FRIGERIO, Alejandro, 1999 apud SANSONE, 2007, p. 12).

Na visão de Livio Sansone, outros marcadores sociais, como “índio”, “nativo”, “imigrante”, “brasileiro”, são bem mais generalizados e atribuídos a diversos grupos do que os marcadores étnico-raciais. Raça, etnicidade e racismo deles advindos são mais constantes na história de outros povos do que na nossa história, pois “não conseguiram mobilizar o mesmo grau de emoção, e ação coletivas”. Ele constata que, embora tenha havido um interesse renovado na etnia/raça nos últimos anos, a falta de compreensão e/ou interesse nas/pelas relações raciais/racialidade se dá pela “autocomplacência nacional (os brasileiros são melhores) ou à xenofilia (as coisas brasileiras são piores)” (SANSONE, 2007, p. 14).

Em função da globalização, há um paradoxo latente no uso dos símbolos étnicos: ao mesmo tempo em que eles acionam a diferença, “os modos como essa diferença se expressa são singularmente

parecidos” (SANSONE, 2007, p. 14). Em contrapartida, ao mesmo tempo em que há uma produção, talvez até explosão, constante de ideologias multiculturais, através da valorização de restaurantes étnicos, *world music*, moda, locais de lazer, produtos explicitamente étnicos, há como contrapartida uma produção de novas formas de racismo. As chances de, através do apoio da mídia, se vender um produto cultural associado a um grupo étnico são maiores, fazendo com que cultura e etnicidade sejam vistas como equivalentes e, o que é pior, estáticas.

Por outro lado, reconhece que a carga semântica e até a popularidade da palavra “raça” dificulta seu abandono, por mais que se queira enfatizar seu aspecto não científico, ou apelar para a existência de uma única raça – a humana. Nesse sentido, os termos negritude e branquidade devem ser desconstruídos, em prol da ideia/conceito de racialização (como processos de). Isso nos permitiria, segundo ele, indicar a noção de “raça” como “uma das muitas maneiras de expressar e vivenciar a etnicidade”, colocando a ênfase no fenótipo (SANSONE, 2007, p. 16). Concordemos ou não com essa visão, o autor tem razão ao constatar dois curiosos fenômenos: a perda da singularidade cultural tem levado à valorização da etnicidade, e a política de identidades específicas tem sobressaído num momento de valorização do multiculturalismo.

O autor parece ratificar o pensamento de Pierre Bourdieu (*Sobre as artimanhas da razão imperialista*), para quem a imagem da raça/etnia americana tem se infiltrado nas relações sociais dos países latino-americanos, que nunca tiveram distinções étnicas e movimento da negritude de forma explícita, em função dos diferentes modos de racismo vivenciado em cada sociedade (*one-drop-rule* ou racismo de sangue/origem entre os norte-americanos, e racismo de marca/cor entre nós). Tentar forçar uma coesão étnica baseada somente na cor pode desaguar numa interpretação monolítica das relações raciais que não se adequa a um país de “negritude sem etnicidade”, título dado a seu livro. O padrão latino-americano de racialização e/ou relações interétnicas,

se caracteriza por uma tradição de casamentos mistos, muito difundidos entre pessoas de fenótipos diferentes, por um *continuum* racial ou de cor, em vez de um sistema polarizado de classificação racial, por uma cordialidade transracial nas horas de lazer, entre as classes mais baixas, por uma

longa história de sincretismo no campo da religião e da cultura popular, e por uma organização política relativamente fraca com base na “raça” e na etnicidade, a despeito de uma longa história de discriminação racial (SANSONE, 2007, p. 19).

Sua tese repousa na ideia de que indígenas (índios é o termo por ele utilizado) e negros “não são vistos [em toda a América Latina], e tendem a não ver a si mesmos como constituindo uma comunidade étnica” (SANSONE, 2007, p. 19). Em suas palavras, “em toda a América Latina, deparamos não apenas com padrões similares de relações raciais, mas também com discursos oficiais e populares semelhantes com respeito à cor. Esses discursos tendem a enaltecer a miscigenação e a criação de uma nova raça (latina), e não a separação étnica” (SANSONE, 2007, p. 20).

Nossas fronteiras étnicas pouco claras, nossas identidades ambíguas, nossa mestiçagem ou nosso padrão ambíguo de relações raciais nos afasta do modelo polarizado, claro e dicotômico dos países anglo-saxônicos. Devemos concordar com o autor quando afirma que nossa negritude,

Não é uma categoria racial fixada numa diferença biológica, mas uma identidade racial e étnica que pode basear-se numa multiplicidade de fatores: o modo de administrar a aparência física negra, o uso de traços culturais associados à tradição afro-brasileira (particularmente na religião, na música e na culinária), o status, ou uma combinação desses fatores (SANSONE, 2007, p. 25).

Nossa negritude, talvez por influência de Melville Herskovits, Roger Bastide e Pierre Verger, baseia-se no passado (uma origem localizada na África) e na tradição (referência à proximidade da natureza, aos poderes mágicos, à linguagem corporal, à sexualidade, ao sensualismo). Do contrário, nos EUA, a partir de W. B. Du Bois, a identidade negra e a questão racial sempre estiveram atreladas ao problema político (SANSONE, 2007, p. 26).

Paradoxalmente, a globalização econômica e a ideia de espaço/aldeia global dela derivada, tem acentuado a guetização de culturas, e o retorno de etnias e culturas locais. Stuart Hall (2013) afirma que as crises presentes na sociedade contemporânea têm sido por ou assumido um caráter multicultural

ou etnizado. Em nossa formação histórica, a base multicultural está fortemente presente e, em toda ela, as relações interétnicas têm sido uma constante permeada pela violência e exclusão dos grupos indígenas, africanos e afrodescendentes. As consequências advindas da escravidão enraizaram-se nas práticas culturais, no plano das representações e no imaginário social, baseadas na negação do outro, na rejeição do diferente e na tentativa de anulação de sua subjetividade. Portanto, o ensino da História e Cultura Indígena e dos afrodescendentes, bem como da nossa ascendência africana, estão atrelados a um passado que se recusa a passar. E, mais ainda, a discussão muito atual sobre a necessidade de reparações e de ações afirmativas, de um modo geral, relaciona-se a um dever da memória do sofrimento experienciado por esses grupos e em função do racismo que teima em persistir (ABREU; MATTOS; DANTAS, 2009).

Não se pode menosprezar o fato de que o estigma da cor sempre serviu para hierarquizar livres e escravos, como também livres que descendiam de antigos escravizados. A fenotipia “negra” serviu para a perpetuação de formas discriminatórias para além da escravidão. As ambiguidades da identidade negra no Brasil, indissociadas da experiência da escravidão moderna, lançam possibilidades para se romper com a perspectiva essencialista das relações entre identidade e cultura. No texto “Ensino de História e luta contra a discriminação racial no Brasil”, Hebe Mattos nos ensina que tal identidade não foi criada como contrapartida direta de práticas culturais africanas, mas como resposta à difusão do racismo nas sociedades americanas (MATTOS, 2009, p. 129). Identidade e essência culturais associadas superficialmente fazem perder de vista os intercâmbios culturais, os processos de hibridez e o sincretismo de ideias. Ao neutralizar a diferença, essa associação ligeira não permite vê-las sob o prisma histórico-cultural, reduzindo-as ao biológico-genético.

Como tudo nas Ciências Sociais e, mais especificamente, na História, não houve um consenso entre os profissionais com relação à dinâmica e proporção tomada pelo novo formato curricular. De um lado, há os que se mostram defensores da implantação de um currículo específico sobre a problemática, embora apontem os silêncios e omissões das Leis nº 10. 639/03 e nº 11. 645/08 e das diretrizes correlatas; de outro, os que se mostram reticentes a elas em função da polaridade étnico-identitária

que promovem, advogando que trazem em seu bojo o apagamento da possibilidade identitária da mestiçagem. De um lado, Munanga (2005/2006), Martha Abreu/Hebe Mattos (2008), Mônica Lima (2009), Marina de Mello e Souza (2009) escreveram importantes textos justificando a necessidade de valorização do currículo diferenciado, voltado para a defesa da inserção de uma história da África no ensino. De outro, aparecem visões historiográficas mais críticas com relação à explicitação dos conflitos raciais e à bipolarização histórica entre negros e brancos, tal como prescritas nos documentos oficiais, sobretudo nas Diretrizes. Júnia Sales Pereira (2008, 2014), José Roberto Pinto de Góes (2004, 2006, 2007) e Livio Sansone (2007) parecem se enquadrar nessa vertente. Para estes, embora o discurso da mestiçagem tenha servido para enfatizar um país sem preconceito e tenha sido ineficaz no combate ao racismo, a explicitação da negritude, a partir da separação de brancos e todos os outros não brancos (negros), faria com que a mestiçagem fosse posta como “ideia fora do lugar”. A bipolaridade não corresponde à arena multicultural presente nas relações étnico-raciais marcadas pela pluralidade. Outros parecem oscilar entre estes dois pólos, tentando encontrar um denominador comum, o da especificidade de um racismo numa sociedade marcada pelo pluralismo étnico (D’ADESKY, 2009).¹¹

É possível pensar as ações afirmativas, a demarcação e proteção de territórios remanescentes de quilombos de 2003, a inserção da história da África no currículo escolar também de 2003, o estatuto da igualdade racial de 2010, o sistema de cotas vindo de 2003 e cuja decisão de constitucionalidade pelo STF foi apenas em 2012, como formas de discriminação positiva de/para um grupo subordinado e excluído historicamente da/na sociedade brasileira, a partir das relações de poder que se definem na relação entre grupos sociais. O debate sobre ações afirmativas e multiculturalismo se inscreve nessa problemática. A questão da discriminação positiva (ou política afirmativa), cujo maior exemplo é o sistema de cotas, reflete não só a problemática da igualdade e universalidade, mas na discussão de “como reconciliar a igualdade e a universalidade pela via da diferença”.¹²

Segundo Marcelo de Souza Magalhães, foi com o multiculturalismo que a sociedade passou “a ser entendida como uma rede instável de posições individuais, de grupos sociais heterogêneos”, e coube ao Estado “gerenciar a manutenção das diferenças entre os grupos sociais” (MAGALHÃES, 2009, p.

179). Baseando-se em Guy Hermet (1996), o autor pondera que a dificuldade de se pensar a cidadania nestes termos do pluralismo democrático é que o “compromisso prioritário seria com o grupo primordial, e não mais com a comunidade cívica” (HERMET, 1996, p. 327 apud MAGALHÃES, 2009, p. 179).

Especificamente quanto às políticas de reconhecimento das identidades raciais, a relutância se dá a partir de dois argumentos: se haveria uma possível ameaça à identidade comum nacional, e se reforçaria a exaltação da consciência racial. Peter Fry, por exemplo, argumenta que, com a ação afirmativa, desfez-se a “mistura racial” para se produzir uma bipolaridade racial nunca existente na cultura brasileira: “O Brasil é agora imaginado como uma sociedade de ‘raças’ e ‘etnias’ distintas. As políticas de ação afirmativa racial terão a consequência de estimular os pertencimentos ‘raciais’, assim fortalecendo a crença em raças” (FRY, 2005, p. 336).

De fato, constata Munanga, o Movimento Negro Brasileiro vem se inspirando no *Black* norte-americano, na tentativa de conscientizar negros e mestiços em torno de uma mesma identidade inspirada no conceito de “negro”, como forma de minimizar a discriminação racial camuflada na ideologia da mistura racial (mestiçagem) e da sua contrapartida democracia racial. Mas não se pode inferir que tal definição bipolar tenha nascido há uma década, com as políticas de ação afirmativa, estando presente há trinta anos no seio da ideologia negra presente naquele movimento.

Além de ser impossível que tal ideologia desfaça a “mistura racial”, traço fundante da história étnico-racial brasileira, o conteúdo da raça vem para primeiro plano, por sua adequação sócio-política, e não biológica. O argumento central do artigo de Munanga é que o problema fundamental não é a raça, e sim o racismo dela decorrente. Na verdade, o conceito de raça tem sido substituído hoje pelos conceitos de “diferenças culturais e identitárias” (MUNANGA, 2005/06, p. 53), o que não minimiza o racismo que encobre e parasita outros conceitos. O autor demonstra sua hipótese a partir do racismo, documentado por Bernard Lewis, presente no Império Islâmico, com relação ao mundo negro-africano, bem antes do uso do conceito de raça na modernidade ocidental¹³ (MUNANGA, 2005/06, p. 56).

Francine Saillant ocupa-se da problemática do reconhecimento e reparações exigidas pelo Movimento Negro no Brasil, estabelecendo os vínculos entre identidade, experiência da minorização e injustiça histórica. Amparando-se em Axel Honneth, afirma ser o reconhecimento baseado em três níveis: o nível ou plano intersubjetivo (individual/intrafamiliar) que se liga ao reconhecimento afetivo; o nível intracomunitário (escola/trabalho) – o reconhecimento dos pares; e o nível jurídico (direito/plano normativo), o reconhecimento do Estado pelo direito. De Charles Taylor e Nancy Fraser, a autora recupera a noção de identidade, atrelada ao reconhecimento: “é através do reconhecimento do outro que também reconhece você como outro que a identidade positiva se tornaria possível. A ausência de reconhecimento, a rejeição do indivíduo ou da coletividade na inexistência social e as patologias do social conduzem a uma identidade negativa e problemática”. Em função disso, Taylor tinha razão ao insistir na “questão da identidade negativa, da baixa autoestima e do sofrimento como uma consequência da falta de reconhecimento” (SAILLANT, 2016, p. 19). Além disso, o sofrimento social ocasionado pela ausência de reconhecimento não é apenas uma questão individual, mas algo que resulta de interações coletivas, que levam ao racismo, segregacionismo, sexismo etc.

Por outro lado, a experiência da minorização pela falta de reconhecimento ultrapassa a propriedade de ser minoria, pois “introduz a dimensão do valor que seria, em princípio, a parte qualitativa da experiência de ser minoria. O fato de ser minorizado (pela maioria) significa ser diminuído ou enfraquecido aos olhos da maioria” (SAILLANT, 2016, p. 21). Por se basear num constructo identitário da falta ou déficit, a experiência da minorização liga-se a ausência de reconhecimento.

E se a injustiça histórica persiste durante gerações sem nenhuma reparação de um mal cometido, a experiência da minorização está “ancorada numa profundidade histórica e vindo assombrar a memória e a identidade do grupo minorizado” (SAILLANT, 2016, p. 23). Isso é o que ocorreu com os indígenas no processo de colonização e com os africanos e afrodescendentes com a escravidão: “o reconhecimento da injustiça histórica é essencial para o reconhecimento da coletividade tocada por este mal, particularmente porque os membros da coletividade minorizada são afetados na sua condição

social (o problema das desigualdades) e na sua identidade (o problema das atribuições negativas)” (SAILLANT, 2016, p. 24).

Esse mal deve ser associado a uma violação dos direitos humanos e, por isso, sua reparação está ligada à justiça transicional, podendo passar-se por “compensações financeiras, restituição de bens, reabilitação das vítimas, procura e restabelecimento da verdade histórica e garantia de não repetição do mal” (SAILLANT, 2016, p. 26). Segundo a autora, não se deve reduzir a questão da reparação ao âmbito do Direito e do Estado, como as ações simbólicas (desculpas públicas ou *apology*), afinal, o reconhecimento de um grupo minorizado pode enfatizar a dimensão cultural das reparações e não sua dimensão jurídico-política. Este é o caso de setores em que a reparação se evidencia no interior da sociedade civil, como a valorização das religiões de matriz africana, que se impôs como autoridade religiosa a partir “de baixo” desde o século XIX, a valorização da cultura identitária negra, através da veiculação positiva de imagens (fotografias e vídeo) por meio da ação coletiva, e a formação de um patrimônio afro-brasileiro que recupera não só a história da escravidão, mas também desenvolve políticas culturais de reconhecimento de uma cultura afro-brasileira que se constituiu às margens da instituição da escravidão (por exemplo, a Rota dos Escravos e o museu do Valongo).

Por outro lado, o caráter individualista do direito dificulta a sua aplicação quando relacionado às injustiças históricas que se referem a toda uma coletividade:

Os direitos humanos coletivos às vezes esbarram com o caráter individualista do direito, que tem a tendência de procurar indivíduos responsáveis por atos específicos para todos os crimes que são coletivos e para regimes ou sistemas que ultrapassem largamente a ação de um único indivíduo. Ora, quando se trata de uma injustiça histórica relacionada a grupos tais como os Afrodescendentes e os Indígenas, são exatamente os direitos coletivos que estão em pauta. Os pedidos de reparação não concernem aos indivíduos, mas exatamente às coletividades (SAILLANT, 2016, p. 28).

Portanto, ao conjugar o reconhecimento jurídico-político e o reconhecimento cultural, conforme aceção de Axel Honneth, pode-se afirmar que “as reparações são em si ações de reconhecimento”

(SAILLANT, 2016, p. 45). A ideia de reparação veiculada pelo Movimento Negro no Brasil optou por uma fórmula semelhante ao modelo americano, que afasta a noção de reparação como compensação financeira, e se aproxima da “articulação de pedidos de reparação na forma de ações afirmativas” (SAILLANT, 2016, p. 38).

De um modo geral, “as ações estruturantes no campo da educação (grande público, meios políticos, jovens) foram vistas como fornecedoras das melhores armas aos jovens para sair da pobreza, da quase-cidadania (sic) (e do não reconhecimento)” (SAILLANT, 2016, p. 40). Mas não bastam ações oficiais para dar início ao processo de reconhecimento de grupos minorizados como os afro-brasileiros; é preciso que a sociedade e o estado, conjuntamente, rompam com o silêncio e criem ações em nível cultural e político para reparar os danos causados pela escravidão, pelo pós-Abolição e por todas as ideologias do branqueamento, mestiçagem e de democracia racial que procuraram invisibilizar estes grupos.

4 A DIÁSPORA COMO RECURSO ANALÍTICO

O debate tem o mérito de rever posições, aprofundar discussões, inserir temáticas inovadoras, capacitar professores para o estudo-aprendizagem da história africana e da cultura afro-brasileira. O uso da cartografia tem sido um instrumento fundamental para que os alunos vejam a história, olhem o passado com toda sua materialidade. Qualquer que seja o enfoque, a África precisa comparecer com mais intensidade nas pesquisas dos historiadores e na sala de aula. Alguns trabalhos se voltam para a discussão de alguns conceitos fundamentais no trato pedagógico da temática, como raça, etnia, tradição, diversidade, diferença e identidade; outros discutem alguns suportes técnicos, como as artes, literatura, cinema, promissores para um tratamento crítico da pluralidade étnico-racial; outros analisam as formas de desconstrução do conteúdo, imagens e formas do livro didático; outros abordam ainda a especificidade de alguns personagens da literatura e o modo em que a desigualdade se perpetua; alguns outros trabalhos analisam estratégias mais gerais adotadas por professores, quando

de uma situação de racismo; há também quem aborde os espaços públicos e lugares de memória que podem ser visitados, de modo a tornar o ensino da cultura afro-brasileira mais presente.

A compreensão da dimensão global da diáspora africana pode se apropriar do potencial da geografia e do trabalho com mapas para o desenvolvimento da temática. O mapa, por exemplo, das principais rotas de deslocamento dos povos europeus e africanos, e as principais articulações econômicas do capitalismo primitivo comercial “revela a intensidade do fluxo existente no oceano Atlântico, ao longo desses séculos (XV-XIX) e aponta o triângulo econômico entre a África (seres humanos cativos), a América (trabalho escravo, produtos e riquezas tropicais) e a Europa (acúmulo de riquezas, enriquecimento e expansão territorial do Estado)” (ANJOS, 2006, p. 60)¹⁴. Sabe-se que, além do fato de os povos africanos terem uma longa tradição de bons agricultores, ferreiros, construtores, mineradores e detentores das mais avançadas tecnologias desenvolvidas nos trópicos, outro fator para sua escolha “era que, trocando na África produtos manufaturados por homens cativos, e na América estes por mercadorias coloniais, as classes dominantes das metrópoles da Europa apropriavam-se mais facilmente das riquezas aqui produzidas. Esse jogo de trocas estabelecido pelos europeus imprimiu relações precisas entre clientes e fornecedores dos dois lados do Atlântico e, estrategicamente, permitiu que a distribuição das populações africanas, de diferentes reinos e impérios, fosse realizada indiscriminadamente nos territórios da América” (ANJOS, 2006, p. 60). Rapidamente, os mercados transatlânticos (savana-floresta-praias) suplantaram as antigas rotas transaarianas (floresta-savana-deserto), por onde trocavam ouro, sal, borracha e o africano escravizado.

Tal dinâmica histórica da diáspora africana levou à desestruturação total dos antigos reinos, impérios e estados políticos¹⁵ do continente. Por outro lado, graças a ela foi possível que se estabelecessem “as culturas do Atlântico negro [que] criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento. Elas especificam formas estéticas e contraestéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer” (GILROY, 2012, p. 13). Foram nas “extraordinárias conquistas musicais do Atlântico negro” que a crítica ao mundo real se manifestou, através da perpetuação da utopia do “sublime escravo”, uma combinação de dor

e prazer, que foi característica das culturas dos negros da diáspora. Tais identidades criadas pelos descendentes de escravos não se restringem à hegemonia de uma cultura nacional, mas se encerram numa história que suplanta os marcos e fronteiras nacionais – o transculturalismo negro. A unificação da comunidade negra no Reino Unido se deu mais pela migração do que pela memória da escravidão, e se materializou na música. Embora não fosse uma cultura etnicamente marcada, favoreceu a elaboração de uma cultura conectiva, contestando a ideia de cultura racial autêntica. Segundo ele, a música não pode “ser reduzida a um diálogo fixo entre um eu racial pensante e uma comunidade racial estável”. Todavia, ao contrário da escravidão que prendia o negro, a estética o liberta, tornando-se igualmente um instrumento de consolação e resistência (ABRAMOWICZ; OLIVEIRA; RODRIGUES, 2010, p. 80). Particularmente, Gilroy nos ensina que:

como uma alternativa à metafísica da ‘raça’, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido (GILROY, 2012, p. 18).

Torna-se urgente aprofundar o significado de diáspora, atentando para a identidade étnico-racial e cultural a ela atrelada. Deve-se inserir a história do continente africano no contexto maior denominado “mundo atlântico”: “uma das ideias centrais desses estudos [de Philip Curtin, Joseph Miller, Paul Gilroy e John Thornton]¹⁶ é a de que os diversos povos e culturas que habitaram as duas margens do Atlântico, a partir do século XV, não permaneceram apartados. Pelo contrário, eles sempre tiveram formas diferentes de comunicação, ocorrendo uma espécie de integração ou vínculo constante entre os diversos mundos ligados pelo oceano. (...) A história do oceano permite a elaboração de um eixo explicativo que possibilita, entre outros instrumentos, estudar a África sem começar pelas estruturas sociais e econômicas dos europeus” (OLIVA, 2004, p. 29-30).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos diversos presentes históricos é possível detectar demandas que consistem em reivindicações que emergem como “lugar de mediação em uma situação estrutural de subordinação, possibilitando a construção de novos antagonismos”, como entendido por Martín Retamozo (2009). Segundo o autor, as demandas se formam a partir de solicitações, reclamações e reivindicações após a identificação de situações injustas. Quando de sua formulação, elas passam “a interpelar as alteridades, afirmando sua luta pelo reconhecimento e forçando a ordem social a estabelecer mecanismos de diálogo”. Nos termos de Laclau, essas demandas, que também correspondem a expectativas de diversos grupos sociais, transformam-se em luta política (LOPES, 2011 apud VELASCO; BARCELOS, 2014, p. 265).

Neste sentido, a fundação de um Núcleo de Estudos Afro-brasileiros vem de encontro às recentes discussões que perpassam a história cultural renovada, os estudos culturais, o discurso pós-colonial, as análises do multiculturalismo e até, suplantando-o, as análises vinculadas à filosofia da diferença. O entendimento da “espacialidade da diferença” busca o ser outro-diferente em sua total integridade, sendo o modo mais adequado de permitir com que o outro seja, aconteça, apareça. Não se trata do modo como o achamos mais acertado, porque ele independe do julgamento da mesmidade. Aqui não se trata de fabricar um “outro maléfico”, ou de conceber um “vínculo entre nós e eles”, um outro que não deve e não pode ser refém “de nossa expressividade”. Trata-se, ao contrário, de um outro “irreduzível” (SKLIAR, 2003, p. 142).

Com efeito, não se trata de vê-lo pela lente da diversidade, mas da diferença. As representações da alteridade são muito distintas em cada uma delas: “o outro da diversidade e o outro da diferença constituem outros dissímeis” (SKLIAR, 2003, p. 143). É preciso contestar ostensivamente o julgamento da mesmidade. E, pra isso, a diferença deve ser encontrada num outro ressurgente, pós-colonial, e não anticolonial ou multicultural.

A diferença “anticolonial” é o outro que “propõe discursos e práticas de oposição em relação ao colonial”. A diferença “descolonizadora” é aquela que “insiste em produzir textos afirmativos, imagens

positivas sobre a própria cultura, do próprio corpo, da própria identidade” (SKLIAR, 2003, p. 144). Ambos foram reduzidos e domesticados pelo poder e discurso colonial. Ao contrário,

a espacialidade pós-colonial como diferença política remete a outro tempo e a outro lugar, onde os outros não são unicamente outros em relação ao mesmo, mas sim outros que invadem a mesmidade até mudar seu pulso, invadem a história até mudar seu curso, invadem o tempo até fazê-lo porvir (SKLIAR, 2003, p. 145).

Há, neste último caso, um outro que se contenta apenas em ter sua diferença resguardada integralmente, um outro que “deseja a diferença, se instala na diferença, é pura diferença”. Simplesmente vive sua diferença, sem exigir *a priori* que seja “reativa, contestatória” (SKLIAR, 2003, p. 145). O outro da diferença não é um lugar anticolonial, descolonizador ou multicultural, é um entrelugar. Não se deixa nomear pelo mesmo. Ultrapassa as dicotomias assimilação versus resistência, pois o outro da diferença existe “independentemente da autorização, da aceitação, do respeito, da tolerância, da oficialização ou da permissão outorgada a partir da normalidade legalista. (...) Existe uma pretensão egocêntrica e homohegemônica para outorgar-lhe ao outro, gentilmente, a legitimidade que se considera necessária para ser aquilo que já *está sendo*” (grifo no original) (SKLIAR, 2003, p. 146). A representação da diferença

já não é, então, a relação entre nós e eles, entre a mesmidade e a alteridade, o que define a potência existencial do outro, mas a presença – antes ignorada, silenciada, aprisionada, traduzida etc. – de diferentes espacialidades e temporalidades do outro; já não se trata de identificar uma relação do outro como sendo dependente ou como estando em relação empática ou de poder com a mesmidade; não é uma questão que se resolve enunciando a diversidade e ocultando, ao mesmo tempo, a mesmidade que a produz, define, administra, governa e contém; não se trata de uma equivalência culturalmente natural; não é uma ausência que retorna malferida; trata-se por assim dizer, da irrupção (inesperada) do outro, do ser-outro-que-é-irredutível-em-sua-alteridade. (...) Esse outro não é nem uma pura identidade, nem uma mera diferença (SKLIAR, 2003, p. 147).

A “irrupção” do outro possibilita que nossa mesmidade seja destituída e “o outro volta e nos devolve nossa alteridade, nosso próprio ser outro”. Tornamo-nos “reféns do outro”, conforme Derrida, quando essa irrupção “precede nossa própria ipseidade” (SKLIAR, 2003, p. 148). Amparando-se em Stuart Hall, o autor nos diz que

deveríamos encontrar uma maneira de falar da diferença, não como alteridade radical, mas como *différance* – conceito-chave do pensamento derridiano – e sugere que ‘enquanto uma diferença, uma alteridade radical, contrapõe um sistema de diferença a outro, nós estamos negociando processar uma diferença que se desloque permanentemente dentro de outra. Não podemos assegurar onde termina um sujeito, os limites de sua identidade (SKLIAR, 2003, p. 149).

O Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, numa antiga vila colonial, repõe parte de sua história pela lente que ultrapassa o colonial, o eurocêntrico e se instala no pós-colonial, rompendo com análises que veem a colônia como apêndice ou complemento da metrópole colonizadora, e abre uma nova vertente de estudos a partir de dentro, ancorados nos diversos sujeitos minorizados que tiveram suas histórias apagadas por discursos e narrativas cujos vieses levavam inevitavelmente ao seu silenciamento e negação.

Referências

- ABRAMOWICZ, Anete; OLIVEIRA, Fabiana de; RODRIGUES, Tatiane Cosentino. A criança negra, uma criança e negra. *In*: ABRAMOWICZ, Anete; GOMES, Nilma Lino (orgs.). **Educação e Raça**: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas. BH: Autêntica, 2010.
- ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Em torno das “Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana”: uma conversa com historiadores. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 21, nº 41, p. 5-20, jan-jun 2008.
- ABREU, Martha; MATTOS, Hebe; DANTAS, Carolina Vianna. Em torno do passado escravista: as ações afirmativas e os historiadores. *In*: ROCHA, Helenice Aparecida Bastos; MAGALHÃES, Marcelo de Souza; CONTIJO, Rebeca (orgs.). **A Escrita da História Escolar**: memória e historiografia. RJ: FGV, 2009.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. **Introdução à História Pública**. SP: Letra e Voz, 2011.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Meio ambiente, antigos estados políticos e referências territoriais da diáspora. *In*: BRASIL. **Educação Africanidades Brasil**. Brasília: UnB/SECAD, 2006.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos**: geografia africana – cartografia étnica – territórios tradicionais. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. 2ª ed. BH: Ed. UFMG, 2014.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. *In*: **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 1, 2002.
- BRASIL. **Relatório de Desenvolvimento Humano – Brasil 2005**: racismo, pobreza e violência. Brasília: PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), 2005.
- BRASIL. **Situação Social da População Negra por Estado**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada / Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Brasília: IPEA, 2014.
- CURTIN, Philip. **The Atlantic Slave Trade**: a census. University of Wisconsin Press, 1972.
- CURTIN, Philip. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral. *In*: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**, v. 1. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
- CURTIN, Philip. **The World and the West**: the European challenge and the overseas response in the age of empire. Cambridge University Press, 2002.
- DADESKY, Jacques. **Pluralismo Étnico e Multiculturalismo**: racismos e anti-racismos no Brasil. RJ: Pallas, 2009.

FRENCH, John. Passos em falso da razão anti-imperialista: Bourdieu, Wacquant, e o Orfeu e o Poder de Hanchard. *In: Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, nº1, 2002.

FRY, Peter. **A Persistência da Raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. RJ: Civilização Brasileira, 2005.

GIACAGLIA, Mirta. Universalismo e particularismo: emancipação e democracia na teoria do discurso. *In: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto. Pós-estruturalismo e teoria do discurso*: em torno de Ernesto Laclau. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Trad. Cid Knipel Moreira. 2ª ed. SP: Editora 34; RJ: UCAM/ Centro de Estudos afro-Asiáticos, 2012.

GÓES, José Roberto Pinto de. O racismo vira lei. **O Globo**, Rio de Janeiro, 16 ago. 2004.

GÓES, José Roberto Pinto de. Os manifestos e a escrava Inês. **O Globo**, Rio de Janeiro, 14 de jul. 2006.

GÓES, José Roberto Pinto de. Negros: uma história reparada. **Inteligência**, Rio de Janeiro, set. 2007.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. 2ª ed. BH: Ed. UFMG, 2013.

HALL, Stuart. Quem Precisa da Identidade? *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.)*. **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. 15ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

HANCHARD, Michael. Política transnacional negra, anti-imperialismo e etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: exemplos de interpretação equivocada. *In: Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, nº1, 2002.

HARTOG, François. **Evidência da História**: o que os historiadores vêem. BH: Autêntica, 2013.

LIMA, Mônica. Aprendendo e ensinando história da África no Brasil: desafios e possibilidades. *In: ROCHA, Helenice Aparecida Bastos; MAGALHÃES, Marcelo de Souza; GONTIJO, Rebeca (orgs.)*. **A escrita da história escolar**: memória e historiografia. RJ: FGV, 2009.

LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. Desigualdades e Indicadores Sociais no Brasil. *In: SCHWARTZMANN, Luisa Farah et AL (orgs)*. **O Sociólogo e as Políticas Públicas**: ensaios em homenagem a Simon Schwartzmann. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

MAGALHÃES, Marcelo de Souza. História e Cidadania: por que ensinar História hoje? *In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel*. **Ensino de História**: conceitos, temáticas e metodologia. 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2009.

MATTOS, Hebe Maria. O ensino de História e a luta contra a discriminação racial no Brasil. *In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel*. **Ensino de História**: conceitos, temáticas e metodologia. 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009.

MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; SANTHIAGO, Ricardo (orgs.). **História Pública no Brasil**: sentidos e itinerários. SP: Letra e Voz, 2016.

MILLER, Joseph. **Poder Político e Parentesco**: antigos estados mbundu em Angola. Luanda: Arquivo Histórico, 1995.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana**: uma perspectiva antropológica. RJ: Pallas/ Universidade Cândido Mendes, 2003.

MONTEIRO, Ana Maria *et al.* **Pesquisa em Ensino de História**: entre desafios epistemológicos e apostas políticas. RJ: Mauá x Faperj, 2014.

MONTEIRO, Ana Maria. **Professores de História**: entre saberes e práticas. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, p. 46-57, dez/fev 2005/06.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A história da África em perspectiva. **Revista Múltipla**, Brasília, 10 (16), jun. 2004, p. 29-30.

PEREIRA, Júnia Sales. Reconhecendo ou construindo uma polaridade étnico-identitária? Desafios do ensino de história no imediato contexto pós-Lei nº 10. 639. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 21, nº 41, p. 21-43, jan-jun 2008.

REIS, José Carlos. **História e Teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

REIS, José Carlos. **O Desafio Historiográfico**. RJ: FGV, 2010.

SAILLANT, Francine. Reconhecimento e reparações: o exemplo do movimento negro no Brasil. *In*: MATTOS, Hebe (org.). **História Oral e Comunidade**: reparações e culturas negras. SP: Letra e Voz, 2016.

SANSONE, Livio. **Negritude sem Etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil. Trad. Vera Ribeiro. Salvador: Edufba; RJ: Pallas, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos Culturais. 15ª ed. RJ, Petrópolis: Vozes, 2014, p. 73-102.

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (Improvável) da Diferença**: e se o outro não estivesse aí? Trad. Giane Lessa. RJ: DP&A, 2003.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil Africano**. São Paulo: Ática, 2006.

THORNTON, John. **A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

VELASCO, Diego Bruno; BARCELLOS, Vitor Andrade. Demandas do tempo presente e sentidos de cidadania: redefinições e deslocamentos no currículo de História (anos 1980 x anos 2010). *In*: MONTEIRO, Ana Maria; GABRIEL, Carmen Teresa; ARAÚJO,

Cíntia Monteiro de; COSTA, Warley (orgs). **Pesquisa em Ensino de História**: entre desafios epistemológicos e apostas políticas. RJ: Mauad X/ Faperj, 2014.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos Culturais. 15^a ed. RJ, Petrópolis: Vozes, 2014.

YABETA, Daniela. A escola quilombola da Caveira e outros casos: notas de pesquisa sobre educação e comunidades negras rurais no Rio de Janeiro (2013-2015). *In*: MATTOS, Hebe (org.). **História Oral e Comunidade**: reparações e culturas negras. SP: Letra e Voz, 2016.

Nota de fim

- 1 Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e licenciado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atuou como professor na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), Universidade Presidente Antônio Carlos (UNIPAC) e no Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves (UNIPTAN). Atualmente, trabalha como professor temporário na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG – Divinópolis).
- 2 Pós-doutoranda em História pelo PPGH-UNIMONTES e integrante do grupo de pesquisa Gênero e Violência. Doutora e mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Participou do Programa Institucional de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE- CAPES) pela Universidade de Coimbra (2014). Graduou-se em História pela Universidade do Vale do Sapucaí/UNIVÁS (2004). Atualmente, atua no Programa de Pós-graduação em História da UNIMONTES, e desenvolve uma pesquisa voltada sobre o ensino de História, intervenções do PIBID e usos da História Pública.
- 3 Para o conceito de “história pública”, confira: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. **Introdução à História Pública**. SP: Letra e Voz, 2011 e MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; SANTHIAGO, Ricardo (orgs.). **História Pública no Brasil: sentidos e itinerários**. SP: Letra e Voz, 2016.
- 4 O evento ocorreu entre os dias 20 a 24 de novembro, e teve como tema estruturante as “Identidades, resistências e africanidades em Minas Gerais”. A institucionalização dos Núcleos de Estudos Afro-brasileiros (NEABs) foi uma proposta colocada pelo primeiro Deputado Federal negro – Abdias do Nascimento – conforme consta no inciso VIII, do artigo oitavo, do seu Projeto de Lei nº 1.332/83, enquanto reivindicação dos movimentos sociais ligados à militância negra em busca da equidade de direitos e do exercício pleno da cidadania. Por seu turno, a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), fundada em 2000, durante o I Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros, impulsionou a iniciativa de criação dos núcleos, o que seria só consolidado efetivamente com a emergência de políticas de valorização das diferenças e ampliação das oportunidades de grupos étnico-raciais brasileiros: negros e indígenas, com a implementação das políticas afirmativas, junto às reformas do ensino básico (Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08) e aos programas federais, como a Secretaria de Políticas de promoção à Igualdade Racial (SEPPIR) e a UNIAFRO (2008).
- 5 Confira discussões sobre Ricoeur, Koselleck e Hartog em: REIS, José Carlos. **O Desafio Historiográfico**. RJ: FGV, 2010 e MONTEIRO, Ana Maria *et al.* **Pesquisa em Ensino de História: entre desafios epistemológicos e apostas políticas**. RJ: Mauá x Faperj, 2014.

- 6 A autora detalha, a partir de Laclau, as mudanças operadas no universal/particular, desde a Antiguidade, passando pelo Cristianismo e durante a Modernidade, com sua ideia de fundamento universal baseado na razão humana. Segundo ela, “o universal havia encontrado seu próprio corpo, porém este era um corpo particular: a cultura europeia entendida como expressão de uma essência humana universal (o sujeito moderno que não é outro senão o burguês alçado pelo humanismo à essência humana universal)” (GIACAGLIA, 2014, p. 97).
- 7 ABRAMOWICZ, Anete; OLIVEIRA, Fabiana de; RODRIGUES, Tatiane Cosentino. A criança negra, uma criança e negra. In: ABRAMOWICZ, Anete; GOMES, Nilma Lino (orgs.). **Educação e Raça**: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas. BH: Autêntica, 2010.
- 8 Tomaz Tadeu da Silva exemplifica o essencialismo cultural com as identidades nacionais, que fixam as identidades através de mitos fundadores, língua e símbolos nacionais (hinos, bandeiras e brasões), além, poderíamos completar, das datas, festas, lugares que servem de “lugares de memória” de uma nação. Se o movimento essencialista procura “fixar” as identidades, o movimento não essencialista procura “desestabilizar”, “subverter” as identidades. Os últimos utilizam, com frequência, metáforas que remetem à “ideia de movimento, de viagem, de deslocamento: diáspora, cruzamento de fronteiras, nomadismo”. Por outro lado, “as metáforas da hibridização, da miscigenação, do sincretismo e do travestismo, também aludem a alguma espécie de mobilidade entre os diferentes territórios da identidade” (SILVA, 2014, p. 86).
- 9 Vide, por exemplo, o debate envolvendo Pierre Bourdieu e Lóic Wacquant com Michael Hanchard. Segundo os dois primeiros interlocutores, “ao sugerir maior polarização na política racial brasileira e a necessidade de afastar o movimento da política culturalista, não só [Hanchard] estava ‘norte-americanizando’ as relações sociais no Brasil, mas de alguma maneira privando o ativismo afro-brasileiro de uma de suas principais diretrizes organizadoras e um de seus principais dispositivos políticos – a cultura, enfatizando aspectos ligados a bens, serviços e recursos de articulação política, em vez de desempenho e reconhecimento cultural” (HANCHARD, 2002, p. 82). Do que Hanchard contra-argumenta, afirmando que diferenças culturais baseadas em práticas culturais distintas não são suficientes para garantir direitos civis e humanos paritários, servindo, muitas vezes, para endossar a marginalização/exploração ou erotização/repulsa. Concorda que “o Movimento Negro do Brasil precisou de um sentido mais comparativo do relacionamento entre política e cultura como problemática dos grupos raciais e étnicos marginalizados vivendo em sociedades multiétnicas e multiculturais” (HANCHARD, 2002, p. 83). A criação de políticas públicas pela população afrodescendente permitiu um alargamento e maior participação no terreno político. Sua conclusão é a de que as tendências dos Estudos Culturais em ver uma classificação racial “mais fluida” no interior de diferentes formas de hibridismo, mestiçagem, crioulização e mulatização não se sustentam, pois não são indicadores de maior diversidade e tolerância racial. Ainda que no

Brasil não tenha havido critérios de “hipodescendência como característica de codificação racial” (HANCHARD, 2002, p. 87), a hibridez racial conviveu com a intolerância, sendo inaceitável afirmar que ela tenha levado a uma suposta tolerância, levando sim a desigualdades, embora híbridas. Não é nosso objetivo aqui apontar os argumentos das partes envolvidas. Cf. todo o debate, sobretudo os textos “Sobre as artimanhas da razão imperialista”, de Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant; “Política transnacional negra, anti-imperialismo e etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: exemplos de interpretação equivocada”, de Michael Hanchard; e “Passos em falso da razão anti-imperialista: Bourdieu, Wacquant, e o Orfeu e o Poder de Hanchard”, de John French, em **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 1, 2002.

- 10 Para uma discussão pormenorizada sobre as diversas esferas identitárias negras no Brasil, cf.: SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil Africano**. São Paulo: Ática, 2006. Para dados estatísticos e análises sobre as desigualdades étnico-raciais no Brasil, confira: BRASIL. **Relatório de Desenvolvimento Humano – Brasil 2005: racismo, pobreza e violência**. Brasília: PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), 2005. LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. Desigualdades e Indicadores Sociais no Brasil. In: SCHWARTZMANN, Luisa Farah *et al.* (orgs). **O Sociólogo e as Políticas Públicas: ensaios em homenagem a Simon Schwartzmann**. Rio de Janeiro: FGV, 2009. BRASIL. **Situação Social da População Negra por Estado**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada/Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Brasília: IPEA, 2014.
- 11 A despeito de Charles Taylor (1994) ter enfatizado a necessidade íntima que os indivíduos têm de expressar sua identidade étnico-racial, Livio Sansone prefere adotar as perspectivas teóricas de Richard Handler e Paul Gilroy, para quem outras identidades sociais podem ser mobilizadas, quando os indivíduos encontram nelas mais conforto. Ou seja, não concebem a identidade como um conceito transcultural, sugerindo, ao contrário, tratar-se de uma dinâmica, e não de uma entidade (FRIGERIO, 1999 apud SANSONE, 2007, p. 12). Na visão de Livio Sansone, outros marcadores sociais, como “índio”, “nativo”, “imigrante”, “brasileiro” são bem mais generalizados e atribuídos a diversos grupos do que os marcadores étnico-raciais. Raça, etnicidade e racismo deles advindos são mais constantes na história de outros povos, do que na nossa história, pois “não conseguiram mobilizar o mesmo grau de emoção, e ação coletivas” (SANSONE, 2007, p. 14).
- 12 Marcelo de Souza Magalhães critica a teoria de T. H. Marshall sobre a expansão e universalização dos direitos (civis, políticos e sociais), marcadamente etnocêntrica e evolucionista, por se ater somente ao caso inglês e ser pouco generalizável para outras situações, e por não contemplar outras possibilidades de aparecimento dos direitos em situações históricas díspares. Cf. MAGALHÃES, Marcelo de Souza. História e Cidadania: por que ensinar História hoje? In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. **Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2009, p. 178.

- 13 “A naturalização da escravidão negra encontra sua fonte de legitimação na lenda muçulmana segundo a qual Ham, filho de Noé, e ancestral dos negros, foi condenado a ser negro por causa do seu pecado. A maldição do ‘ser negro’ foi transmitida a todos os seus descendentes. Essa história dá um exemplo interessante dos objetivos e utilização ideológica dos mitos. A origem da maldição de Ham é evidentemente bíblica (Gen. IX, 1-27) e rabínica. Mas, na versão judaica, a maldição diz respeito à escravidão e não à cor da pele, e se abate em Canaã, o mais jovem filho de Cam e não sobre seus outros filhos, entre os quais Kush, presumido ancestral dos negros. A lógica da história é clara e transparente: os escravizados dos israelitas eram canaanitas, seus parentes próximos. Daí a maldição de Canaã, uma justificativa religiosa (de outro modo ideológico) para legitimar sua escravização. Os escravizados árabes não eram canaanitas, mas sim negros cuja maldição compreendia tanto a cor da pele quanto a escravização, que passou a ser um peso de sua hereditariedade” (MUNANGA, 2005/06, p. 56).
- 14 Cf., do mesmo autor, ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos: geografia africana – cartografia étnica – territórios tradicionais**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.
- 15 “Organizações territoriais e políticas (...) [que] são núcleos e grupamentos humanos de domínio com limites e fronteiras bastante fluidos, que alcançam maior ou menor extensão territorial de acordo com o nível de autoridade e dinamismo de seus governantes” (ANJOS, 2006, p. 61). Não devem ser consideradas tribos porque alcançaram contingentes de milhares de pessoas e não devem ser equiparados aos reinos europeus com fronteiras rígidas e limites precisos.
- 16 CURTIN, Philip. **The Atlantic Slave Trade: a census**. University of Wisconsin Press, 1972; CURTIN, Philip. **The World and the West: the European challenge and the overseas response in the age of empire**. Cambridge University Press, 2002; MILLER, Joseph. **Poder Político e Parentesco: antigos estados mbundu em Angola**. Luanda: Arquivo Histórico, 1995; GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Trad. Cid Knipel Moreira. 2ª ed. SP: Editora 34; RJ: UCAM/Centro de Estudos afro-Asiáticos, 2012; THORNTON, John. **A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Campus, 2003. Cf. CURTIN, Philip. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**, v. 1. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.