

## TRÊS “RAÇAS” E UMA NAÇÃO? A propósito de África no Brasil e Brasil na África<sup>1</sup>

Lorenzo Macagno<sup>2</sup>

**Resumo:** O tráfico de escravos ligou o Brasil à África de forma definitiva. A partir da abolição da escravatura em 1888, os desafios da construção do Brasil, como República e como nação, estiveram vinculados a esse passado. Assim, os porta-vozes daquilo que seria o “povo brasileiro” – intelectuais, homens políticos, médicos – tiveram que refletir, ora negando, ora afirmando, o “fator” africano na imaginação nacional. Este artigo apresenta algumas interrogações e dilemas a respeito do futuro dos “estudos africanos” no Brasil e ao mesmo tempo reflete sobre alguns debates contemporâneos sobre as “imaginações” nacionais.

**Palavras-chave:** Brasil. África. Imaginações nacionais. Estudos africanos.

**Abstract:** The slave trade established permanent relations between Brazil and Africa. Since the abolition of slavery in 1888, the challenges of constructing Brazil as a Republic and as a nation have been tied in with this past. Hence, the spokespeople of what was later to become the “Brazilian people” - intellectuals, politicians, doctors - have all had to reflect on the African “factor” in the national imagination, whether rejecting it or asserting it. This article presents some of the issues and dilemmas for the future of African studies in Brazil and, at the same time, it looks into the contemporary debates surrounding the national “imaginings”.

**Key-words:** Brazil. Africa. National imaginations. African studies.

*Grâce à l'autodafé de Dijon, voici donc le héros reconstitué avec tous ses caractères, et ce n'est pas le moindre paradoxe de cette singulière affaire qu'en voulant mettre fin au Père Noël, les ecclésiastiques dijonnais n'aient fait que restaurer dans sa plénitude, après une éclipse de quelques millénaires, une figure rituelle dont ils se sont ainsi chargés, sous prétexte de la détruire, de prouver eux-mêmes la pérennité.*

Claude Lévi-Strauss, *Le père Noël supplicié*, p. 51

Nos últimos anos, devido à grande reviravolta produzida pelo livro de Benedict Anderson, muito tem se escrito sobre “comunidades imaginadas” e imaginações nacionais. Há, no entanto, aqueles que preferem argumentar que o livro de Anderson não tem aportado grandes novidades,

---

<sup>1</sup> Uma versão inicial deste artigo foi publicada no Volume XVI (2) da revista *Lusotopie* (Boston: Brill, 2009) sob o título “Les ‘trois races’ sont-elles solubles dans la nation? Africanisme et nationalisme ou temps de Lula”.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Realizou pós-doutorado no Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia. Foi pesquisador visitante no Centre d'Etudes d'Afrique Noire/SciencePo, Bordeaux-IV e no Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento (CesA-ISEG) da Universidade Técnica de Lisboa. Realiza trabalho de campo em Moçambique desde 1996.

já que, afinal de contas, um dos lugares comuns do pensamento antropológico consiste em lembrar-nos que as “comunidades” – ou, se preferirmos, as identidades – são sempre imaginadas, construídas ou, como alguns gostam de dizer, inventadas. Se optássemos por uma postura menos veemente, teríamos que reconhecer no trabalho de Anderson o mérito de ter vinculado, definitivamente, a morte, o sacrifício e o amor – à pátria – ao problema do nacionalismo. Por isso, também, a lógica da *comunidade imaginada* opera através de uma irreduzível retroalimentação entre passado e presente: naquele espaço capaz de gerar novos universos de significado, graças ao recíproco entrelaçamento entre mito e história.

No caso do Brasil, uma das narrativas que sustenta essa imaginação nacional foi cunhada – conforme a famosa “digressão” de Roberto Da Matta (2000) – sob o mote da “fábula das três raças”. Ou seja, a nação seria, conforme essa fábula, o resultado de três elementos étnicos: o branco (português), o indígena (ameríndio) e o negro (africano). Como é sabido, esta narrativa identitária é oriunda, em grande medida, das formulações de Gilberto Freyre e se consolida com a sua doutrina lusotropicalista denominada por alguns “democracia racial”. Ora, diante dessa fábula temos, a princípio, duas opções: 1. Tomá-la como uma espécie de falsa consciência, ou seja, como uma ideologia mistificadora e encobridora de uma realidade de violência, discriminação, preconceito e racismo ou 2. Considerá-la um mito (no sentido de Lévi-Strauss) e, portanto, uma visão de mundo, um sistema de idéias e, em última instância, um relato, cujas referências se encontram dentro da história e, ao mesmo tempo, fora dela. Se aceitarmos a primeira opção, a tarefa não se mostra muito complicada, já que bastaria denunciar a hipocrisia que esta falsa consciência veicula. No segundo caso – o da fábula como mito – a questão se torna mais complexa, já que um mito, como disse Lévi-Strauss, é o conjunto de suas transformações sendo, precisamente, essas transformações que lhe outorgam uma eficácia simbólica perene. Portanto, neste segundo caso, não é suficiente a simples denúncia. Dito de outra forma, não basta jogar na fogueira – “supliciar” diria Lévi-Strauss no seu ensaio sobre a figura mítica do Papai Noel – a “fábula das três raças” ou a chamada “democracia racial” já que ela, na sua capacidade intrínseca de se transformar, acabaria produzindo, no limite da sua continuidade, uma espécie de torção estrutural que daria lugar a novos arranjos. Ou seja, o mito poderia mudar seus respectivos componentes empíricos – uma mudança de aparência, não de essência – mas o fundo da narrativa

mítica continuaria invariável e, portanto, fortalecida na sua eficácia. Pretendemos refletir, justamente, sobre os efeitos perturbadores dessa perenidade.

### **Pensar a África, pensar a nação**

Os vínculos entre o Brasil e o continente africano nascem de uma história de violência, ou seja, do tráfico de escravos. Calcula-se que entre 1550 e 1856, cerca de cinco milhões de pessoas foram transportadas das costas africanas aos portos do atual território brasileiro. Por isso, inevitavelmente, a partir da definitiva abolição da escravatura, em 1888, os desafios da construção do Brasil como República – e como nação – estiveram vinculados a esse passado. Os porta-vozes do que seria o “povo brasileiro” – escritores, homens políticos, médicos e legistas – tiveram que refletir, seja negando, seja afirmando o “fator africano” na composição e no destino do Brasil como nação. Um exemplo da negação etnogenealógica do passado africano no Brasil está condensado na decisão, tomada em 1891, pelo conselheiro republicano Ruy Barbosa, de queimar todos os arquivos vinculados à escravatura. Anos mais tarde, Gilberto Freyre buscará percorrer um caminho inverso, desenvolvendo uma apologia da contribuição africana ao Brasil. Esse complexo exercício de imaginação nacional, não ausente de violências e “esquecimentos”, contribuiu para que, durante muito tempo, os intelectuais locais não conseguissem pensar o Brasil sem, ao mesmo tempo, pensar a África e vice-versa.

Entretanto, nos últimos anos, um peculiar multiculturalismo “à brasileira” tem começado a dialogar tensamente com aquele legado intelectual. Ele se manifesta através da implementação de políticas de ação afirmativa nas universidades, do estímulo ao ensino do passado africano nas escolas<sup>3</sup>, bem como do reconhecimento de territórios comumente denominados “quilombolas”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Trata-se da Lei Federal 10.639/03, que institui o ensino de “História e Cultura Afro-Brasileira” na grade curricular do ensino fundamental e médio das escolas públicas e privadas. Conforme o Artigo 26-A: “Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. §1º O conteúdo programático a que se refere o *caput* deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil”.

<sup>4</sup> A valorização desses grupos somente começou a ganhar força nos últimos anos, principalmente com o governo do presidente Lula, quando este publicou o decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos. Em 2009, 1.249 comunidades já haviam recebido o certificado de reconhecimento de terra quilombola. A partir da certificação, as comunidades podem recorrer ao INCRA para adquirir o direito de posse definitiva de suas terras.

Seria esse “retorno à África”, experimentado nos últimos anos, uma maneira de questionar ou de criticar o mito da democracia racial e, portanto, um esforço para construir uma nova narrativa nacional? Ou, ao contrário, constituem esses esforços uma forma – involuntária, talvez – de reforçar essa narrativa e, portanto, de reproduzir o mito?

Para tentarmos responder essas indagações, é necessário introduzir um parêntese de caráter diacrônico: um pequeno rodeio para entender como alguns intelectuais – e, portanto, alguns porta-vozes da nação – têm refletido, tanto sobre as consequências da presença africana no Brasil, como sobre os desafios que essa presença oferece à imaginação nacional.

Um marco na elaboração dessa imaginação está representado nos trabalhos de Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), para quem a presença africana representava, sobretudo, um “perigo biológico”. Porém, não se tratava de um perigo em si, mas, sobretudo, do risco de que o africano pudesse criar – através da miscigenação – a figura, supostamente decadente, do “mestiço”. A crítica ao paradigma do racismo científico promovido por Nina Rodrigues será formulada, com ênfase, por Gilberto Freyre em seu famoso livro *Casa Grande & Senzala* (1933). Ali, diferentemente de Nina Rodrigues, Freyre argumenta que o problema não reside nas consequências biológicas supostamente negativas da mestiçagem, nem nas condições geográficas dos “trópicos”, consideradas, até esse momento, inviáveis ao desenvolvimento humano e à *civilização*. Frente ao determinismo biológico e geográfico dos seus predecessores, Gilberto Freyre argumenta que, se o mestiço é uma figura “degradada”, isso não se deve nem à biologia, nem ao clima, senão às más condições alimentares impostas pela monocultura e às vulnerabilidades sanitárias, cujo mais nefasto resultado seria, sobretudo, a sífilis. Décadas mais tarde, Gilberto Freyre passará à categoria de autor maldito, em virtude de suas cumplicidades com o regime colonial português. Porém, entre o Gilberto Freyre provocador, inovador, autor de *Casa Grande & Senzala* e o Gilberto Freyre “lusotropicalista”, autor de *O mundo que o português criou*, há um hiato<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Sobre os “dois Gilberto Freyre” – o jovem e o maduro – ver o dossiê organizado por Ricardo Benzaquen de Araújo na revista *Novos Estudos* (CEBRAP), São Paulo, n. 56, 2000; também o dossiê organizado por D. Couto, A. Enders e Y. Leonard: *Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*, publicado na revista *Lusotopie*, Paris: Karthala, v. IV, 1997, sobretudo os artigos de Armelle Enders: “Le lusotropicalisme, théorie d’exportation. Gilberto Freyre en son pays” e Yves Leonard: “Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d’une appropriation”.

Entre as décadas de 1950 e 1960, a obra de Gilberto Freyre foi objeto de ataque por parte de uma renovada sociologia empírica que começava a se consolidar no Brasil. As críticas que apontavam a ausência de fundamentos sociológicos nos argumentos de Freyre provêm, basicamente, de duas frentes de ataque: uma mais direta e outra mais indireta. A primeira pode ser representada pela sociologia de Florestan Fernandes. Já a segunda é representada pela pesquisa empírica promovida pelo projeto UNESCO na década de 1950, que consistiu num imenso esforço coletivo realizado em várias cidades do Brasil para demonstrar a complexidade socioétnica do país (MAIO, 1999).

De qualquer forma, apesar das críticas respectivamente esgrimidas entre uns e outros, tanto o paradigma lusotropicalista de Gilberto Freyre, como o paradigma funcional-marxista de Florestan Fernandes compartilhavam do mesmo ideário “integracionista” do negro na sociedade brasileira. Para um, a presença africana se diluiria numa síntese híbrida e mestiça; para outro, essa presença se dissolveria nas contradições de classe, cegas, supostamente, aos conflitos étnicos.

Precisamente nessa época de pleno auge integracionista e desenvolvimentista são criados, no Brasil, os primeiros Centros de Estudos Africanos. Em 1959, foi fundado o *Centro de Estudos Afro-Orientais*, da Universidade Federal da Bahia e em 1963, o *Centro de Estudos Africanos* da Universidade de São Paulo. Alguns anos mais tarde – em plena ditadura militar – criou-se, em 1973, o *Centro de Estudos Afro-Asiáticos* no Rio de Janeiro, ligado à Universidade Cândido Mendes (ZAMPARONI, 1995; SANSONE, 2002). Com o golpe militar, em 1964, a ditadura só acabaria quase 20 anos depois. Essas datas são, certamente, sintomáticas. Ou seja, as instituições “africanistas” fazem sua entrada triunfal num momento no qual o Brasil pensa a si próprio como nação, com um destino e uma missão – regional e internacional – a cumprir. Nessa época, o governo militar brasileiro reconhece a declaração de independência proclamada pelo PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde). O Brasil foi, também, um dos primeiros países a reconhecer a independência de Angola.

Mas, ao mesmo tempo, e em plena ditadura militar, alguns cientistas sociais viajam como exilados, cooperantes ou, apenas, como simples simpatizantes às ex-colônias portuguesas onde se constroem as novas independências. A possibilidade de participar e colaborar com o surgimento de uma nova sociedade “socialista” nesses países impulsionou, não apenas os exilados

brasileiros, mas muitos exilados das ditaduras latino-americanas, a se instalarem, sobretudo, em Angola e Moçambique. No Brasil, um dos trabalhos “africanistas” mais influentes desse período foi o livro intitulado *Moçambique. Primeiras Machambas*, cujos autores celebravam as novas mudanças que estavam acontecendo no Moçambique independente (CÔRREA; HOMEM, 1977). Assim, a experiência dos exilados brasileiros trará novos elementos às incipientes preocupações africanistas no Brasil. A partir da segunda metade da década de 1980 – e já finda a ditadura militar – são comemorados os cem anos da abolição da escravatura (1888). Este momento, somado às expectativas advindas da nova constituição, criará um caldo de cultura favorável aos renovados debates intelectuais sobre o lugar da África no Brasil.

### **Samba de uma nota só**

A década de 1990 será especialmente intensa no que se refere à reflexão sobre o passado africano do Brasil. Em 1996, a presidência da República – através de Fernando Henrique Cardoso – convoca, na cidade de Brasília, um grande *Seminário sobre multiculturalismo e Políticas de Ação Afirmativa*. Desse encontro participaram numerosos intelectuais (GRIN, 2001). No centro do debate se vislumbra a tensão entre uma ideia de nação que pensa a si própria como híbrida e mestiça e aquela que se apresenta como um mosaico de etnicidades diferenciadas entre si. Assim, ao menos timidamente, o debate multicultural faz sua entrada no Brasil. Assistimos, portanto, a um momento aparentemente inédito: a elaboração, face à “fábula das três raças” (ou face ao mito da nação miscigenada) de uma contranarrativa que questiona as bases imaginativas da nação, a partir de uma espécie de “retorno à África”. Esse retorno, através da aplicação de políticas de ação afirmativa para “afrodescendentes” e do estímulo do ensino da história de África e da história afro-brasileira nas escolas, tem gerado, entre intelectuais locais e a sociedade em geral, uma série de discussões, possivelmente as mais interessantes e acaloradas dos últimos anos. Para alguns, a ameaça deste “retorno à África” consistiria numa espécie de perigo de “racialização” da sociedade (o que na França denominar-se-ia “comunitarismo”). Possivelmente, as reações a esta suposta ameaça tenham sido exageradas. É verdade que este “retorno à África” se alimenta, por momentos, de fantasias primordialistas um tanto descontroladas. Contudo – e aqui se situa o exagero da advertência antirracista (ou anticomunitarista) – essas micro-narrativas,

contrariamente ao que às vezes se anuncia, não têm conseguido se emancipar da macronarrativa nacional por excelência (a da fábula das “três raças”); longe disso, as referidas micronarrativas têm surgido de – e são funcionais a – essa mitologia nacional. Dito de outra forma, os ideais que promovem estas políticas não se afastam demasiadamente do ideário integracionista da década de 1950: o imperativo de que, para se pensar a “africanidade” é necessário pensá-la junto a uma certa “brasilianidade” e vice-versa. Efetivamente, as políticas de ação afirmativa no Brasil são geradas por órgãos diretamente ligados ao Governo Federal, tais como a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, criada em março de 2003 pelo Governo Federal e a Fundação Cultural Palmares<sup>6</sup>, entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura. Ambos os organismos buscam promover – em estreito diálogo com Brasília – a ascensão social do negro e, portanto, sua gradual e completa integração na sociedade nacional. A “fábula das três raças” aparece uma vez mais, sem que o mito, apesar da aparente modificação das suas propriedades sensíveis, consiga se afastar dos porta-vozes que, inconscientemente, reproduzem-no. Podemos dizer que uma das pontas do triângulo (a ponta “africana”) permanecera, durante um longo tempo, esquecida sendo agora convidada – se bem que um pouco tardiamente – a se sentar à mesa da família nacional. Por isso, esse multiculturalismo “à brasileira” e seu africanismo balbuciante, longe de se diferenciar das formulações assimilacionistas da década de 1930 e das décadas de 1950-60, parece reproduzi-las sob uma nova roupagem.

Antes de produzir uma “racialização” da sociedade (ou algo parecido), esta “virada africanista” parece gerar, por momentos, algumas ilusões identitárias bastante reveladoras. Nos últimos anos, muitos jovens negros brasileiros se viram quase que moralmente obrigados a assumir sua “africanidade”. Mas, ao mesmo tempo, além desta espécie de obrigação político-moral de construção de uma narrativa de grupo, baseada tanto na cor como na “origem”, as políticas de cotas têm criado – nos termos das análises de Fredrik Barth (1969) – uma arena de possibilidades, a partir da qual os agentes concretos podem manipular suas respectivas identidades étnicas e, na medida do possível, com elas “negociar”. De todas as formas, esta

---

<sup>6</sup> Conforme anuncia sua página oficial, A Fundação Cultural Palmares “...é uma entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura, instituída pela Lei Federal nº 7.668, de 22.08.88, tendo o seu Estatuto aprovado pelo Decreto nº 418, de 10/01/92, cuja missão corporifica os preceitos constitucionais de reforços à cidadania, à identidade, à ação e à memória dos segmentos étnicos dos grupos formadores da sociedade brasileira, somando-se, ainda, o direito de acesso à cultura e a indispensável ação do Estado na preservação das manifestações afro-brasileiras”.

espécie de retorno tardio a África – ou esta “corrida identitária” – vem gerando algumas situações um tanto grotescas. Permitam-me descrever uma dessas situações através de uma crônica do escritor moçambicano Mia Couto. Com efeito, um dos sintomas deste redescobrimto de África por parte de alguns âmbitos acadêmicos e culturais brasileiros é o fato de que muitos escritores africanos, provenientes, sobretudo, dos chamados Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, vêm sendo convidados para participar, no Brasil, de congressos, colóquios e seminários. De fato, tanto nos Departamentos de Letras como nos de sociologia e antropologia, o número de dissertações e teses sobre “literatura africana” tem crescido consideravelmente. O relato que evocaremos a seguir resulta, precisamente, de uma dessas visitas de Mia Couto ao Brasil e, mais especificamente, de um diálogo que o escritor travou com um jovem “afro-brasileiro”. A pequena crônica sobre este diálogo foi publicado, em julho de 2003, no jornal moçambicano *Savana*:

- O senhor fala africano?

A pergunta deixou-me sem fala. Não, não se tratava de um erro de expressão. O homem acreditava mesmo que em África se falava uma única língua: o africano. Não era a primeira vez que eu me confrontava com a profunda ignorância sobre o continente africano, a sua diversidade e complexidade. De visita ao Brasil, um jovem negro (ele chamava-se a si mesmo “afro-brasileiro”) declarou que se estava preparando para visitar Moçambique. Ele achava que a origem dos seus antepassados se localizava exactamente em Moçambique.

- E já me estou preparando para a viagem, disse ele, agitando um recorte de jornal. O recorte referia a um curso de ioruba. Para o brasileiro era simples: os africanos comungavam dessa língua, uma espécie de esperanto continental. A “família” africana era para ele o resultado de uma redução, uma espécie de amputação das diferenças profundas. África era um samba de uma nota só (COUTO, 2003, p.7).

Obviamente, nesta última frase Mia Couto parafraseia o título da famosa canção de Tom Jobim: “Samba de uma nota só” – lembremos que essa crônica foi escrita para leitores moçambicanos. Mas, para além das ironias, o diálogo transcrito oferece, sem dúvidas, uma poderosa metáfora para entender as ambiguidades que este retorno à África representa, assim como as ameaças naciocêntricas que o turbam.

É possível que um dos indicadores deste grau de ambiguidade seja o fato de que a Lei Nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003, sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que incluía no currículo oficial da Rede de Ensino “... a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira”, antes mesmo de ter saído do papel, teve que ser modificada. Atualmente, a obrigatoriedade se aplica não só ao ensino da *História e Cultura Afro-Brasileira*,

mas também à *História Indígena*. (Lei 11.645, de março de 2008). Pois bem: ao triângulo do mito das “três raças” (“branca”, “negra”, “indígena”) faltava, então, reforçar não um, mas dois vértices!

### **As lágrimas do ministro**

Em abril de 2005, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva realizou sua quarta visita oficial à África, incluindo em sua agenda Camarões, Nigéria, Gana, Guiné Bissau e Senegal. Além de encontros protocolares e da assinatura de acordos comerciais, ocorreu durante a viagem um evento marcante e que praticamente passou despercebido nos meios televisivos e nos debates acadêmicos sobre o “passado africano” no Brasil. Na Ilha de Gorée, no Senegal, o antigo porto negreiro de onde saíram, entre o século XVII e XVIII, milhares de escravos, o presidente brasileiro pediu perdão, diante do presidente senegalês Abdoulaye Wade, pela participação do Brasil no tráfico de escravos:

Queria dizer ao presidente Wade e ao povo do Senegal e da África que não tenho nenhuma responsabilidade com o que aconteceu no século 18, nos séculos 16 e 17. Mas penso que é uma boa política dizer ao povo do Senegal e ao povo da África: perdão pelo que fizemos aos negros<sup>7</sup>.

O momento não esteve isento de emoção. Dentre aqueles que participavam da comitiva, encontrava-se o Ministro da Cultura, Gilberto Gil (único ministro negro), que, segundo os jornalistas, teve que se esforçar para conter suas lágrimas. Por sua vez, o presidente do Senegal, talvez para tentar mitigar o incômodo da situação, agradece ao seu homólogo e o qualifica – em tom de elogioso reconhecimento – como “o primeiro presidente negro do Brasil”.

Na verdade, estritamente falando, quando o tráfico negreiro alcançou o seu auge, nem Brasil, nem Senegal existiam, no sentido pleno do termo, como nações ou como “povos”. Porém, no encontro de Gorée, é uma “nação” – Brasil – que pede desculpas à outra – Senegal – pelo crime cometido. Essa operação externa de pedido de desculpas tem, certamente, sua contraface interna. O historiador Luiz Felipe de Alencastro não deixa margem a ambiguidades quando diz que o Império do Brasil era, no século XIX, a única “nação” independente a praticar o comércio

---

<sup>7</sup> “Lula pede perdão por negros que foram escravos no Brasil”. *Folha de São Paulo* (Suplemento Mundo), São Paulo, 15 abril 2005, p. 6.

negreiro em grande escala. Assim, a partir de 1818, quando é proibida a comercialização de africanos ao longo do Atlântico, os negreiros brasileiros continuaram, clandestinamente, com a prática: “...ao arrepio da lei, a maioria dos africanos cativados no Brasil a partir de 1818 – e todos seus descendentes – foram mantidos na escravidão até 1888. Ou seja, boa parte das duas últimas gerações de indivíduos escravizados no Brasil não era escrava. Moralmente ilegítima, a escravidão do Império era ainda – primeiro e sobretudo – ilegal” (2010, p.7). Em 1850, o governo Imperial anistiará os senhores culpados de sequestro; isto é, os proprietários de africanos ilegítima e ilegalmente ingressados ao país depois de 1818. Essa anistia constitui, segundo Luiz Felipe de Alencastro, “o pecado original da sociedade e da ordem jurídica brasileira” (2010, p.7). Trata-se de um período – o século XIX – não evocado no pedido de desculpas do presidente Lula (que menciona, apenas, os séculos XVI, XVII e XVIII). Foi precisamente naquele século que Brasil se consagrou – usando uma vez mais as palavras de Luiz Felipe de Alencastro – “campeão absoluto do comercio negreiro”. Compreende-se, portanto, o imperativo de superar uma visão territorialista do processo de surgimento do Brasil como nação. Essa superação implica, dentre outras coisas, considerar as dinâmicas intercontinentais que, desde o século XVIII, operavam ao longo do Atlântico Sul, unindo a costa brasileira e os portos africanos. No centro dessa dinâmica reside, a partir de 1808, o novo e crescente protagonismo do Brasil, convertido, a partir dessa época, em grande protagonista do tráfico. Por tal motivo, torna-se problemático o excessivo entusiasmo promovido em 2008 pelas comemorações do aniversário da mudança da corte portuguesa, escapando das guerras napoleônicas na península Ibérica, para o Rio de Janeiro. Pois foi esse deslocamento que permitiu a perpetuação da tragédia:

... a transferência da corte [em 1808] ofereceu duas condições importantes para a sobrevivência do sistema negreiro. Um governo português – e depois brasileiro – obstinado na continuidade do escravismo e um aparato diplomático competente, apto a neutralizar as ofensivas diplomática e naval inglesa, protelando o tráfico de africanos até 1850... A visão irênica da chegada da corte propala a ocidentalização do Brasil pela dinastia dos Bragança que reinava nas duas margens do Atlântico... Mas houve também uma terceira margem no rio-oceano, formando a cadeia de trocas que conectou a barbárie ao progresso econômico: quanto mais cresceu a economia brasileira, mais gente foi arrancada da África e escravizada no Brasil<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> “A terceira margem do rio”. *Folha de São Paulo*. (Caderno Mais!), São Paulo, 14 dez. 2008.

Cabe perguntar, a esta altura, se a mensagem proferida por Lula em Gorée, dirigida à “Outra nação”, é complementar às políticas de reparação aos “afro-brasileiros”. Se assim o for, por que não explicitar ainda mais o efeito simbólico daquela ação e estender o pedido de perdão – para além dos senegaleses – aos “nossos Outros nacionais”, cujos antepassados foram vítimas daquele “sequestro”? Neste, como em outros casos, o que se cala é mais revelador – e ameaçador – do que se fala. Mas os silêncios, sabemos, constituem uma condição fundamental para a existência e a reprodução da “comunidade imaginada”.

Se, no plano intranacional, o Estado tem optado pelas políticas de ação afirmativa, no plano internacional – ou seja, em Gorée – o Estado prefere emitir um pedido de perdão. Ambas as opções surgem num contexto no qual a nação – e seus porta-vozes – permite-se falar através da linguagem da “afro-brasilianidade”. Para tanto, também será preciso introduzir uma espécie de pedagogia etnogenealógica: o aprendizado daquela linguagem requer, de fato, o estudo do presente e do passado africano no Brasil. Precisamente nesse contexto são criados, com o impulso do Governo Federal, os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs), nas Universidades Federais. Assim, “nacionalidade” e “africanidade” não seriam necessariamente divergentes. No fim desse longo caminho haveria uma meta quase óbvia: a construção, como diria Darcy Ribeiro (1995), do “povo” brasileiro, ou, como alguns têm arriscado, do *Homo Brasilis*.

*Homo Brasilis*: tal é o título de uma compilação organizada pelo geneticista Sérgio Danilo Pena. O projeto, nascido de um trabalho anterior – “Retrato Molecular do Brasil” – criou uma repercussão considerável no mundo acadêmico e na mídia. Com as ferramentas da genética molecular e da genética de populações, o autor conclui que, a partir dos marcadores genéticos identificados nas amostras, a “ancestralidade” dos brasileiros é composta por ibéricos (brancos), ameríndios (índios) e africanos (negros) e que, portanto, todo brasileiro fenotipicamente branco possui, pelo menos trinta por cento de “afro”descendência. *Heureka!* Graças a este estudo sabemos agora que este peculiar *Homo Etnicus* (o “Homo Brasilis”) é composto por três elementos indissolúveis. Se o objetivo do projeto era, como o seu próprio coordenador teria afirmado, usar a genética para questionar a ideia de “raça” e celebrar a mestiçagem, infelizmente é necessário reconhecer a ineficiência do serviço prestado. Como numa espécie de astuta tautologia, na medida em que este tipo de exercícios “científicos” busca expulsar a “raça” pela

porta da frente, ela acaba se escapulindo para reingressar, com toda sua astúcia, pela porta dos fundos; e, ainda, para reforçar, uma vez mais, o mito das “três raças”! Claude Lévi-Strauss já se debruçou sobre esta quimera décadas atrás, e demonstrou que a tarefa é vã. Por que, então, continuar arrombando portas que já estão abertas? Por outro lado, o que uma dada frequência genética ou marcador genético tem a ver com a ideia de “povo” brasileiro? Ou melhor, para dizê-lo através da parábola geertziana: o que a piscadela provocada por um tic nervoso (enquanto “fato” biológico ou neurológico) tem a ver com uma piscadela cúmplice (enquanto “artefato” cultural ou simbólico)? Salvo que um observador apressado e pouco sutil se iluda pensando encontrar-se, em ambos os casos, frente a um simples e mecânico movimento de pálpebras.

Pois bem, esta “paixão vampiresca” pelo sangue vem alimentando, ao que parece, autênticas indústrias genealógicas. Não é novidade que hoje em dia existam empresas capazes de realizar, através da análise do DNA, estudos das linhagens de um indivíduo que assim o solicitar. Este serviço de *delivery* de informação genética tem despertado a curiosidade de um amplo público. Numa entrevista concedida em 2009 ao jornal *Folha de São Paulo*, o escritor Alberto Mussa – autor do sugestivo livro *Meu destino é ser onça* – reconhecia ter solicitado uma “pesquisa de ancestralidade” a Sérgio Danilo Pena, justamente o geneticista organizador do volume *Homo Brasilis*, acima referido: “Mandei [a solicitação do teste] por curiosidade” disse o escritor. “O que eu estava buscando, na verdade, era uma ancestralidade africana. Sempre fui muito ligado à cultura afro-brasileira. Desde jovem freqüentei candomblés, vivi muito em escola de samba, fui capoeirista”. O resultado do teste, informa o jornal, não foi o esperado. Mas, mesmo assim, não houve decepção: “Descobri que era indígena”, confessa o escritor. Pois bem, o que significa essa cândida autoapresentação? Temos que tomá-la, assim, sem mais nem menos, na sua pura literalidade? Ou estamos obrigados a pensar que se trata, talvez, de uma engenhosa maneira de promover um livro sobre os tupinambá (os antepassados do escritor) – e cujo mérito literário, certamente, não nos compete julgar? Seja como for, não podemos nos furtar dos efeitos que estas declarações públicas geram. Será que, de fato, o escritor em questão está levando a sério essa sisuda autodeclaração? Pode ser que sim. Afinal, dizem os geneticistas, todo brasileiro branco tem no seu “sangue” pelo menos um terço de ancestralidade ameríndia. Felizmente, em meio a tanta grandiloquência identitária, o jornalista que o entrevista traz um toque de irônico bom senso, utilizando, inclusive, ao próprio Lévi-Strauss para suavizar, quem sabe, a alfinetada:

Se vale a definição de que não existe versão última de um mito, de que não existe uma narrativa mais ‘verdadeira’ do que outra, e um mito é, por fim, a soma de todas as suas versões – e as relações entre elas –, então a cultura tupinambá continua, recriada agora, pelo índio, de nome árabe, Alberto Mussa<sup>9</sup>.

Ironias a parte, parece que, uma vez mais, somos convidados a transitar a periclitante trilha da invenção das genealogias; uma trilha que conduz ao escorregadio e dissêmico terreno do orgulho étnico-nacional.

Michael Herzfeld (2001, p.113) disse que o orgulho nacional é irreversível, já que uma vez alcançado, reprime a consciência da sua própria contingência histórica. É possível que o orgulho étnico do jovem evocado por Mia Couto – ou do escritor “indígena” mencionado há pouco – seja mais contingente do que irreversível. Mas, cabe perguntar: esse orgulho (o vértice de uma geometria incompleta) é suficiente para traçar, de forma indelével, o triângulo das “três raças”? Sabemos que no Brasil de hoje, uma das formas de lealdade à nação consiste em assumir um orgulho étnico específico; ou, pelo menos, os mecanismos institucionais criados a partir de 1988, permitem que tal autocelebração aconteça sem que isso signifique uma ameaça. O mito da “democracia racial (ou étnica, se preferirmos) pode, assim, reproduzir-se e alimentar-se sob novos arranjos; e, como se isso fosse pouco, essa reprodução se realiza sob a sedutora forma de uma renovada e singular linguagem multiculturalista (leia-se, sem balbucios, “tri-culturalista”).

### **A perenidade do mito**

*Having to ‘have already forgotten’ tragedies of which one needs unceasingly to be ‘reminded’ turns out to be a characteristic device in the later construction of national genealogies.*

Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 201.

Possivelmente, um dos debates mais desafiadores dos problemas acima relatados tenha sido impulsionado pelo famoso artigo de Loïc Wacquant e Pierre Bourdieu: “Sobre as artimanhas

---

<sup>9</sup> Rafael Cariello “Antropofagia. O escritor Alberto Mussa recria o mito em que os tupinambás explicavam e davam sentido à sua prática canival e afirma que brasileiros deveriam dar mais atenção à cultura ameríndia”. *Folha de São Paulo* (Suplemento Ilustrada), São Paulo, 31 jan. 2009.

da razão imperialista”<sup>10</sup>. Resumidamente, o que Wacquant e Bourdieu (2002) argumentam é que as políticas de ação afirmativa estariam promovendo, no Brasil – junto com a suposta cumplicidade de intelectuais locais financiados por fundações internacionais – um modelo dicotômico, no estilo das “*race relations*” anglo-americanas. O problema da crítica desapiedada de Wacquant e Bourdieu não reside no seu excesso de republicanismo, mas no seu excesso de catastrofismo. A partir de uma perspectiva semelhante – mas com argumentos antropológicos mais refinados – Peter Fry (2005) escreve um livro fundamental sobre a questão. Seu título é instigante: *A persistência da raça*. De qualquer maneira, e para além das ansiedades iminentes, gostaria aqui de olhar a questão desde outro ângulo. Considero que só a perspectiva de uma *longue durée* poderá, ou não, confirmar a hipótese aqui defendida: o multiculturalismo à brasileira, ou seja, o (tri)culturalismo, longe de produzir uma alegada racialização, reforça – e de uma maneira sem precedentes – a lógica da comunidade imaginada e, com ela, a narrativa nacional por excelência, a “democracia racial”.

Tomemos, a título de exemplo, as criticadas políticas de cotas nas Universidades. Há, ainda, alguma dúvida sobre o fato de que elas são um instrumento chave no reforço da narrativa nacional? Num famoso parecer submetido ao Supremo Tribunal Federal em 2010 – quando se debatia, em audiência pública, a questão das cotas para negros nas universidades – Luiz Felipe de Alencastro disse-o claramente e com todas as letras (os itálicos são de minha autoria):

... os ensinamentos do passado ajudam a situar o atual julgamento sobre cotas universitárias *na perspectiva da construção da nação* e do sistema político do nosso país ... trata-se, sobretudo, de inscrever a discussão sobre política afirmativa no aperfeiçoamento da democracia, *no vir a ser da nação* (2010, p.8-9).

Talvez, não seja redundante esclarecer que, naquela intervenção, o historiador falava na qualidade de assessor e representante da Fundação Cultural Palmares.

Não serão, então, um tanto exagerados os temores que atribuem consequências supostamente dicotomizadoras e “racialistas” às políticas de cotas? Onde está a ameaça? Até agora, o chamado movimento negro no Brasil está longe – infelizmente (?) – de se inspirar nos

---

<sup>10</sup> A primeira versão em português foi publicada em 1998 no livro *Estudos de Educação*, organizado por NOGUEIRA, M. A.; CATANI, A. Petrópolis: Vozes. Em 2002, a revista *Estudos Afro-Asiáticos*, vinculada ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes, republicou o artigo junto com vários comentários de sociólogos e antropólogos.

“temíveis” *Black Panthers* ou de se nutrir de uma vocação verdadeiramente internacionalista e terceiro-mundista. O internacionalismo, como sabemos, foi substituído pela inofensiva linguagem da “diáspora”, ritualizada nos seus correspondentes *workshops* internacionais (uma diáspora cuja língua franca é o inglês ou, eventualmente, o *Iorubá*, ironizaria Mia Couto). O terceiro-mundismo foi substituído pelas narrativas, igualmente inofensivas, das “relações sul-sul”. A inspiração para a luta não vem, certamente, de Stockely Carmichael (Kwame Touré) ou de personagens semelhantes, senão de um passado muito mais longínquo – e, por conseguinte, menos ameaçador – que se retrotraí, por exemplo, à saga heróica de Zumbi dos Palmares. O modelo, contrariamente ao que se costuma dizer, pouco tem a ver com o legado do movimento negro norte-americano, cuja trincheira era – como evidenciam as últimas e esquecidas intervenções de Malcom X (2002) – a solidariedade com América Latina e com as guerras anti-imperialistas travadas na África e na Ásia, bem como o apóio à luta do povo Palestino. Para estes, a inspiração política não vinha de heróis mitológicos longínquos, senão de figuras mais contemporâneas e “reais”, tais como Mao Tse Tung, Kwame Nkrumah, Che Guevara, Ho Chi Min, Yasset Arafat, Amilcar Cabral, dentre outros. “Tempos passados”, lamentarão alguns, em que a digestão das leituras de Marx ainda não provocava estragos, como hoje, em estômagos delicados. Os “Black Power” (CARMICHAEL, 2007) – e não os discursos confraternizadores do Reverendo Martin Luther King – lutavam contra um Estado que compactuava não simplesmente com a “segregação”, mas, sobretudo, com um aparelho repressivo criminoso e assassino. Por isso, na altura, para esses militantes era imperdoável acrescentar o substantivo “americano” à sua condição de “negros”, já que não se reconheciam como parte da nação. A *hifenização* (afro-americano) e as “ações afirmativas” virão mais tarde (WALTERS, 1995) e não cabe especular aqui se elas são o resultado de uma derrota ou de uma conquista política.

As análises – veiculadas por uma ampla bibliografia – sobre as diferenças entre as formas políticas assumidas pelo movimento negro nos Estados Unidos e no Brasil apelam ao argumento, convincente de uma distinção irreduzível entre ambos os processos de formação da nação. No entanto, para além dessas diferenças evidentes, é preciso perceber que no Brasil, a natureza das dinâmicas políticas que orientaram o chamado movimento negro tem gerado consequências não previstas. Uma delas, tal como analisara o próprio Florestan Fernandes, é que apesar da tentativa para destruir o “mito” da democracia racial, o movimento negro tem sucumbido às dinâmicas de

cooptação partidárias e estatais (FERNANDES, 1979, p. 100-103). Desta forma, a tímida retórica do “poder negro” acabou cedendo lugar à tentação de ocupar espaços do “poder estatal”.

Foi Michael Hanchard, num livro publicado em 1994, quem, com evidente viés crítico, debruça-se sobre o problema. O “embrião ideológico” do Movimento Negro Unificado, diz, efetivou-se “...na criação de núcleos africanos no Partido dos Trabalhadores (PT) e no Partido Democrático Trabalhista (PDT) na década de 1980. Logo depois, vários outros partidos políticos, como o PCB, seguiram o mesmo caminho” (2001, p.148). Esta oscilação entre a política partidária e o “movimento” é o traço singular da dinâmica político-ideológica dos ativistas ligados ao MNU. Frente a esta singularidade, a pergunta crucial que surge é: “podem os ativistas, uma vez ingressando numa organização estatal criada para negociar as reivindicações de um eleitorado específico na sociedade civil, continuar fiéis às articulações e às demandas desse eleitorado, no exercício de um cargo estatal?” (HANCHARD, 2001, p.160). A resposta, conforme os argumentos de Hanchard, é negativa. Assim, os “ativistas” teriam entrado na dinâmica da política político-partidária nacional transformando suas aspirações mais combativas em inofensivas estocadas “culturalistas”. O apelativo “culturalista” funciona, obviamente, como uma grave acusação. Por isso, a famosa reação de Luiza Bairros – na altura importante liderança do Movimento Negro Unificado (MNU) – não se fez esperar. Contra as provocações de Michael Hanchard, Bairros (1996), na qualidade de porta-voz do movimento, buscou exorcizar a acusação endereçando a Hanchard um epíteto previsível: “etnocêntrico”. Ou, talvez, quisera dizer “naciocêntrico”? Essa contra-resposta foi coerente com a persistência da “comunidade imaginada” e com a tenacidade da nação: quem falou mais alto não foi a suposta solidariedade de “cor” entre dois intelectuais e militantes negros, senão as respectivas experiências “nacionais” (norte-americana e brasileira) no campo da luta contra a discriminação e o preconceito. Alguns anos depois (em 2011) – coroando a previsão de Hanchard – a própria Luiza Bairros finalmente assumiria seu posto em Brasília, como ministra de Estado no comando da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

A simples constatação, já apresentada por Gilberto Freyre cinquenta anos atrás – segundo a qual a natureza da nação brasileira seria refratária a um movimento negro “separado” – explica, apenas em parte, a configuração da luta antirracista que virá depois, sobretudo a partir de 1988. A advertência de Freyre constitui um enunciado vazio, caso não consigamos, de fato, identificar as

dinâmicas políticas concretas e inéditas, surgidas nos anos recentes: a crescente participação de militantes negros no jogo democrático multipartidário e nas respectivas agências federais e estaduais de “promoção da igualdade racial”. A essa altura, cabe perguntar se, acreditando combater a ideologia da democracia racial, não estariam, estes ativistas, reforçando-a. Ou seja, sua participação no jogo partidário nacional faz com que, efetivamente, a democracia se torne cada vez mais “racial” e a imaginação etnogenealógica nacional por excelência – a fábula das três raças – permaneça intata. No limite, a condenação do mito acaba funcionando como uma condição da sua persistência. Como se a insistência em levar demasiado a sério aquilo contra o que se pretende lutar, terminasse atribuindo um estatuto real – e, portanto, fortalecedor – ao inimigo em questão. Mesmo que a aceitação desses efeitos resulte incômoda, a persistência da nação se apóia, para além da boa consciência militante, sobre essa aporia irreduzível.

Voltando à epígrafe de Benedict Anderson: uma família de famílias – a nação – tem o dever de “já ter esquecido” tragédias que, paradoxalmente, são-nos constantemente “lembradas” e esse dispositivo – de lembrança/esquecimento – funciona como condição *sine qua non* para a ulterior elaboração de genealogias nacionais. Ora, o fio que conecta o esquecimento à lembrança consiste numa imaginação fraternal muito peculiar. Mas essa imaginação não é acionada, mecanicamente, a partir do cálculo frio de funcionários estatais. Assim, pode ser que “a fábula das três raças”, como invenção genealógica singular, funcione, por momentos, como uma ideologia mistificadora. Mas, também, é possível que, como os mitos que analisa Lévi-Strauss, a fábula se reproduza sem que os atores envolvidos tenham plena consciência da força e dos mecanismos dessa reprodução.

Entretanto, o jovem “afro-brasileiro” evocado no diálogo de Mia Couto – certamente um caso extremo de imaginação africanista descontrolada – denota que este retorno à África pode chegar a ser, em alguns casos, muito “brasileiro”. Será, então, que o triângulo que conforma o mito das “três raças” continua intato? Será que os estudos africanos no Brasil continuam sendo irremediavelmente “afro-brasileiros”? Será o pedido de perdão ao “povo” do Senegal uma forma tranquilizadora de perpetuar o fratricídio? Não sabemos se este retorno imaginário a África será capaz de construir, no futuro imediato, um novo afrocentrismo. No entanto, mesmo contra a vontade dos respectivos ativistas, é possível que esse “retorno” esteja alimentando um novo e peculiar patriotismo.

## Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “O pecado original da sociedade e da ordem jurídica brasileira”. *Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, n. 87, julho 2010, p. 5-11.

\_\_\_\_\_ “A terceira margem do rio”. *Folha de São Paulo* (Caderno Mais). São Paulo, 14 dez., 2008.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*. London; New York: Verso, 2006.

BAIROS, Luiza. “ORFEU e PODER: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil”. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 17, 1996, p. 173-186.

BARTH, Fredrik (Org.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen & Unwin, 1969.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. “Sobre as artimanhas da razão imperialista”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2002, p. 15-33.

CARMICHAEL, Stokely (TURE, Kwame). *Stokely Speaks*. From Black Power to Pan-Africanism. Foreword by Mumia Abu-Jamal. Chicago: Lawrence Hill Books, 2007.

CORRÊA, Sonia; HOMEM, Eduardo. *Moçambique. Primeiras machambas*. Rio de Janeiro: Margem, 1977.

COUTO, Mia. “Samba de um continente só”. *Savana*, Maputo, Suplemento “Opinião”, 18 jul., 2003.

DA MATTA, Roberto. “Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira”. *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, p. 58-85.

FERNANDES, Florestan. “The negro in Brazilian Society: Twenty-Five Years Later”.

MARGOLIS, Maxine L.; CARTER, William E. (Eds.). *Brazil Anthropological Perspectives. Essays in Honor of Charles Wagley*. New York: Columbia University Press, 1979, p. 96-119

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

\_\_\_\_\_ *O mundo que o português criou*. Lisboa: Livros do Brasil, 1940.

FRY, Peter. *A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GRIN, Monica. “Esse ainda obscuro objeto de desejo. Políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília”. *Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, n. 59, março 2001, p. 172-192.

HANCHARD, Michael. *Orfeu e o Poder. O movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001.

\_\_\_\_\_ “Resposta a Luiza Bairros”. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 18, 1996, p. 227-233.

HERZFELD, Michael. *A antropologia do outro lado do espelho. Etnografia crítica nas margens da Europa*. Algés: Difel, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le Père Noel supplicié*. Toulouse: Sables, [1952] 1996.

MAIO, Marcos Chor. “O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, 1999, p. 141-158.

MALCOM X. *Le pouvoir noir*. Textes politiques réunis et présentés par George Breitman. Paris: La Découverte, 2002.

PENA, Sérgio Danilo (Org.). *Homo brasilis: aspectos genéticos, lingüísticos, históricos e sócio-antropológicos da formação do povo brasileiro*. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANSONE, Livio. “Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX”. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 27, 2002, p. 249-269.

WALTERS, Ronald. “O princípio da ação afirmativa e o progresso racial nos Estados Unidos”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 28, 1995, p. 129-140.

ZAMPARONI, Valdemir. “Os estudos africanos no Brasil”. *Veredas. Revista de Educação Pública*, Cuiabá, v. 4, n. 5, 1995, p. 105-124.

**Recebido em: 15/01/2012. Aceito em: 11/02/2012.**