

Presentismo negro: um tópico subjacente na história afro-brasileira

Silvio Marcus de Souza Correa *

“Qu’on le veuille ou non, le passé ne peut en aucune façon
me guider dans l’actualité.”

Frantz Fanon

Resumo. A história afro-brasileira, obrigatória nos currículos escolares desde a aprovação da lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003, tem favorecido um ensino da história menos eurocêntrica e, com isso, uma abordagem mais propícia a uma história conectada, através da qual a história do Brasil se insere no “Atlântico Negro”. Porém, a americanização dos afro-descendentes é obliterada por uma africanização da nova história oficial em consonância com um presentismo negro. O presentismo negro na história afro-brasileira pode ser analisado através da tríade patrimônio, memória e comemoração. Este ensaio propõe uma reflexão crítica sobre o presentismo negro e sua relação com a construção da(s) identidade(s) de afro-brasileiros, apontando para algumas vantagens teóricas em pensar o processo de americanização que ocorre, aliás, com outros grupos hifenizados, sem que isso signifique uma uniformização de suas trajetórias.

Palavras-chave: Presentismo Negro. Memória. Comemoração. História Afro-Brasileira.

* Professor do Departamento de História e Geografia da Universidade de Santa Cruz do Sul. scorrea@unisc.br

Introdução

Em abril de 1500, Pedro Álvares Cabral mandou um batel àquela terra avistada pelos portugueses para se informar com aquela gente praieira “de cor baça e de cabelo comprido e corredio, e a figura do rosto coisa mui nova”. Ao se aproximar daquela gente, “começou um negro, grumete, falar a língua de Guiné”. Com base nas *Décadas*, de João de Barros (1982, p. 107-108), uma língua africana serviu à primeira tentativa de comunicação verbal no contato entre adventícios e nativos na costa brasileira. Diante da incompreensão daquela língua, tentaram alguns se comunicar em árabe. Mas nem uma nem outra foi língua franca e tampouco gestos “em que a natureza foi comum a todas as gentes” facilitaram o primeiro encontro entre alóctones e autóctones naquela terra que, anos mais tarde, já era conhecida pelos europeus por Terra do Brasil.

A história afro-brasileira bem poderia iniciar com essa passagem da narrativa de João de Barros. A carta de Pero Vaz de Caminha ao rei Dom Manuel também acusa uma influência da experiência luso-africana nos contatos interculturais naquela terra nova que o escrivão tomou por uma ilha e o capitão-mor da frota batizou de Vera Cruz. Nas primeiras décadas do século XVI, a experiência dos portugueses na África influenciou deveras o contato luso-ameríndio. Aliás, a experiência insular de São Tomé acabou sendo ampliada pelos portugueses no Brasil, onde o projeto colonial ganhou uma dimensão continental.

No entanto, a historiografia brasileira tem dado ênfase à escravidão africana como fenômeno desencadeador desta integração afro-brasileira no mundo atlântico. O início do tráfico de escravos para a América portuguesa tem sido, de modo geral, o marco inicial dos estudos da história afro-brasileira.

A história afro-brasileira, obrigatória nos currículos escolares desde a aprovação da lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003, tem favorecido um estudo da história menos eurocêntrico e, com isso,

uma abordagem mais propícia a uma história conectada, através da qual a história do Brasil se insere no “Atlântico Negro”. Porém, ela corre o risco de operar uma africanização *in extremis*. Refiro-me, evidentemente, ao aspecto ideológico que tem aparecido em alguns livros didáticos enfatizando as “Áfricas no Brasil” ou o “Brasil africano”. Escusado lembrar que o africanismo no Brasil foi o mote de muitas pesquisas desde os estudos pioneiros de Nina Rodrigues, Manuel Querino e Arthur Ramos.¹ Mas africanizar a história brasileira pode conduzir a alguns equívocos semelhantes àqueles de outrora quando se tentava europeizá-la.

O presente artigo visa a apontar para um tópico subjacente na história afro-brasileira. Trata-se do presentismo negro. Assim, mesmo que a tendência predominante na atual história afro-brasileira seja “africanizante”, ela se enquadra num regime de historicidade contemporâneo que orienta à sua relação com o patrimônio, com a memória, com as comemorações e com o ensino de história à época atual de globalização.

Do presentismo negro

Se a hodierna “negritude afro-brasileira” tem suas particularidades, a negritude dos meados do século XX foi genérica, fundou um humanismo negro e traduziu “um conjunto de valores culturais do mundo negro, os quais se expressam na vida, nas instituições e nas obras dos negros” (SENGHOR, 1966). A negritude foi importante para a descolonização da África e para muitos nacionalismos africanos. Ela também favoreceu movimentos de resistência cultural dos filhos da “diáspora negra” (NASCIMENTO, 2002). Além disso, contribuiu sobremaneira para um pan-africanismo que suscitou o diálogo entre africanos, afro-europeus e afro-americanos. Dentre outros resultados desse profícuo diálogo, resultou o projeto da UNESCO para a realização de uma História Geral da África (HGA).

No bojo do processo de independência e sob a direção geral do historiador africano Joseph Ki-Zerbo, formou-se um comitê científico internacional para a redação da HGA.

Desde o projeto da HGA, pode-se perceber uma tendência do presentismo negro na escrita da história africana e afro-americana. No início da década de 70, foram elaboradas as linhas gerais do plano teórico-metodológico à redação da HGA. Nesse período, o paradigma da *historia magistra vitae* não era mais preponderante, e houve um distanciamento crítico do regime moderno de historicidade por parte da maioria dos membros do comitê científico internacional da HGA. Em termos historiográficos, logrou-se uma unidade da história africana, na qual um passado e um futuro africanos foram orientados por um presentismo negro que nascia de uma África independente. Sob os auspícios da UNESCO, a HGA inaugurou uma escrita da história afrocêntrica que enfatizou o patrimônio cultural africano e a memória ao valorizar fontes orais em línguas agráficas. Apesar de não ser seu objetivo, a HGA acabou presenteando com passado muitas das recém-formadas nações africanas surgidas com o processo de descolonização.

Em relação ao presentismo negro, a história afro-brasileira se vincula com uma história nacional, pois ela é uma história oficial desde a lei 10.639/03. Essa nova história oficial valoriza as relações afro-brasileiras, mas apresenta limites (ideológicos?) ao conectar outras histórias, especialmente das relações euro-brasileiras e interamericanas na formação do mundo atlântico.

A oficialização da história afro-brasileira é um exemplo do presentismo no que tange à sua “dupla dívida” (HARTOG, 2003). Trata-se de uma dívida com as gerações passadas e com as gerações futuras. No bojo de políticas públicas de ação compensatória para população afro-descendente, a obrigatoriedade do ensino da história afro-brasileira não deixa de ser também uma forma de reconhecimento político pelo Estado nacional brasileiro de uma “dívida histórica”.² Paradoxalmente, a nova história oficial não envereda pelos caminhos de uma história pós-nacional. Isso porque talvez pesquisadores e professores

não vislumbrem uma instituição supranacional capaz de promover os reparos que eles ensejam. Como se trata do reconhecimento de uma dívida histórica, a história oficial passa a ser um instrumento para comprovar o caráter crônico das desigualdades sociais entre afro-brasileiros e demais brasileiros. Trata-se de uma história oficial com fins de reparação. Ao Estado nacional cabe, portanto, promover a reparação não apenas por meio de políticas públicas (cotas e outros mecanismos de discriminação positiva em prol de grupos historicamente oprimidos), mas também através da patrimonialização, da memória e da comemoração.

Presentismo negro e patrimonialização

Como demonstrou François Hartog (2003, p. 164), o presentismo contemporâneo pode ser percebido através da tríade patrimônio, memória e comemoração. No caso do presentismo negro, a patrimonialização de certos territórios considerados “remanescentes de quilombos” se inscreve na nova configuração do patrimônio, em que memória e território operam como vetores das identidades.

Os territórios “remanescentes de quilombos” são assim investidos de significados de resistência e também de liberdade, especialmente para os afro-descendentes do meio urbano. Tal idealização de “liberdade, fraternidade e igualdade” foi, inclusive, enfatizada pelo historiador Rufino dos Santos (1985, p. 62-63) ao afirmar que “a colônia e o quilombo são dois mundos contrastantes”.

A patrimonialização de comunidades “remanescentes de quilombos” coloca um problema aos historiadores brasileiros recalitrantes à idéia das fronteiras fluídas entre passado e presente, história e memória.³ Escusado lembrar que a patrimonialização implica escutar as reminiscências do passado, apontar para um passado que não passou, um passado que se refugiou no presente.

Segundo o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, em seu artigo 2º, são considerados remanescentes das comunidades

dos quilombos “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.⁴

No esteio da patrimonialização, o Programa Brasil Quilombola, do governo federal, visa a garantir a posse da terra e a promover o desenvolvimento sustentável das comunidades remanescentes dos quilombos. Atualmente, processos de regularização de terras para os remanescentes dos quilombos estão sendo analisados. A estimativa do governo federal é de beneficiar 500 comunidades de 300 territórios. Até 2008, pretende-se beneficiar 22.650 famílias de 969 comunidades quilombolas em todo o território nacional.⁵ Sendo que 743 comunidades remanescentes dos quilombos já estão identificadas oficialmente junto à FCP.

Como já apontou Alecsandro Ratts, as comunidades remanescentes de quilombos têm trajetórias históricas diversas.⁶ Apesar disso, elas servem para africanizar simultaneamente o passado e o presente. O presentismo negro se historiciza através da patrimonialização das comunidades remanescentes de quilombos.

Desde a série de artigos, originalmente publicada no Diário da Bahia (1903) e intitulada “Tróia Negra“, de Nina Rodrigues, o quilombo de Palmares serviu para projeções utópicas.⁷ Como utopia política, ela foi projetada para o passado e para o futuro pela intelectualidade negra brasileira (ANDREWS, 1991, p.145-148). À “liberdade e ao trabalho em comum” do mito quilombola se acrescentou o reconhecimento do outro na utopia política negra dos meados do século XX. Assim, a democracia racial não foi apenas defendida por intelectuais brancos como Gilberto Freyre e Arthur Ramos, mas também por intelectuais negros como Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos. Aliás, este era o nome (democracia racial) de uma rubrica da revista Quilombo, periódico negro sob a direção de Abdias do Nascimento que teve 10 números, entre dezembro de 1948 a julho de 1950.

Atualmente, predomina nas sociedades multiculturais a “acomodação racional” (*accommodation rationnelle*) das diferenças. Nesse sentido, a democracia racial, defendida por intelectuais negros e brancos nos meados do século XX, se arrefeceu e, no seu lugar, se tem um projeto societário multicultural no qual se torna um imperativo o reconhecimento das diferenças. Assim, o mapeamento e a patrimonialização das comunidades remanescentes de quilombo são formas de espacializar e temporalizar a diferença.

A patrimonialização das comunidades de quilombos foi possível após o mapeamento do geógrafo baiano Rafael S. A. dos Anjos, que elaborou um mapa preliminar dos remanescentes de quilombos no Brasil para a Fundação Cultural Palmares, em 1997. Posteriormente, o seu trabalho de sistematização e mapeamento dos dados sobre as comunidades remanescentes de antigos quilombos do País foi ampliado com auxílio institucional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e da Procuradoria-Geral da República, bem como do Movimento Negro Unificado (MNU), da Comissão Nacional de Articulação dos Quilombos e de outras entidades negras organizadas.

O resultado parcial deste trabalho foi publicado em 2000. Trata-se da primeira configuração espacial das comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. Fruto do projeto desenvolvido pelo Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, a cartografia apresentada por Rafael dos Anjos (2000) identificou mais de 800 sítios, sendo as maiores ocorrências no Nordeste (60%) e no Norte (25%) do Brasil.

Além de geógrafos, sociólogos e historiadores, antropólogos têm tido papel decisivo neste processo de patrimonialização dos territórios “remanescentes de quilombos”. Cabe salientar que, nas últimas décadas, as comunidades negras do interior têm estado na mira dos pesquisadores, tal como Cafundó em São Paulo. Aliás, o livro do antropólogo Peter Fry e do lingüista Carlos Vogt (1996) sobre Cafundó tem como subtítulo a África no Brasil. Recentemente,

outras publicações sobre comunidades “remanescentes de quilombos” apontam para o descobrimento por historiadores e antropólogos de uma hinterlândia afro-brasileira, cujo número repertoriado cresceu nos últimos anos.⁸

Presentismo negro, memória e comemoração

Além da patrimonialização material, há uma tendência a abarcar o patrimônio imaterial, do qual faz parte a memória. Nesse sentido, a fundação de alguns memoriais como o Memorial Zumbi (1980) evoca uma memória afro-brasileira. Outro exemplo seria a promoção pelo Ministério da Cultura e Fundação Cultural Palmares, do concurso público nacional de Arquitetura e Urbanismo para a construção do Memorial dos Lanceiros Negros, na localidade de Porongos, no município gaúcho de Pinheiro Machado.

Curiosamente, o edital do concurso, em suas condições gerais de participação, estava aberto para todos habilitados e em situação regular perante o Conselho Regional de Engenharia, Arquitetura e Agronomia (CREA).⁹ Mas se houve preocupação em impedir a participação de dirigentes e funcionários das entidades promotoras, dos membros do Conselho Diretor da Entidade Organizadora, de profissionais consultores da organização do concurso, dos membros da Comissão Deliberativa e da Comissão Julgadora e de sócios formais ou parentes em primeiro grau dos profissionais supracitados, não houve nenhuma preocupação em “discriminar positivamente” os participantes afro-brasileiros. A propósito, as equipes que concorreram foram majoritariamente compostas por profissionais sem origem afro-brasileira.

Ainda sobre o concurso para a construção do memorial dos Lanceiros Negros, cabe a pergunta: o que lembrar? Uma suposta traição de um líder farroupilha? O engajamento de negros no movimento de secessão? Um republicanismo negro? As últimas publicações sobre o caso de Porongos não acrescentam absolutamente

nada de novo em termos empíricos (ASSUMOÇÃO, 2006; HASSE e KOLLING, 2006). O memorial dos Lanceiros Negros carece de uma referência histórica mais convincente e menos ideológica. O memorial é um sinal de que a memória está dispensando a história, tal como havia anunciado Maurice Halbwachs (1950).

No edital “Lanceiros Negros” do Concurso Público Nacional de Arquitetura, tanto para o Monumento em Porto Alegre quanto para o Memorial em Porongos, Pinheiro Machado (RS), consta o seguinte:

Porongos, sítio histórico localizado no interior do Município de Pinheiro Machado, um dos mais antigos do Rio Grande do Sul, foi palco no final da Revolução Farroupilha de um dos mais tristes eventos da História do Rio Grande e do Brasil: o genocídio dos bravos irmãos negros que lutaram na esperança da liberdade prometida e que, ao invés disso, na madrugada de 14 de novembro de 1844 foram barbaramente massacrados. O projeto Lanceiros Negros tem por objetivo homenagear a estes heróis em Porto Alegre e preservar o Sítio Histórico onde tombaram estes anônimos irmãos negros, para que as futuras gerações possam livremente visitar, reverenciar e organizar os atos, as reflexões, ações e atividades segundo os princípios fundamentais da organização do Brasil.¹⁰

No referido edital, há um intento de homenagear “heróis”, esquecendo que os mesmos fizeram parte, junto com os demais farroupilhas, de uma rebelião contra a jovem nação brasileira. O memorial visa a lembrar um genocídio de negros que lutaram pela liberdade, antes mesmo de lograr uma comprovação da suposta traição de David Canabarro e, por conseguinte, do massacre cometido pelas tropas legalistas. E sobre a trajetória dos sobreviventes do suposto massacre? Aqueles que se safaram (da morte, não do cativeiro!) não deveriam ser também considerados heróis? E para tantos outros anônimos, inclusive negros, que morreram defendendo Porto Alegre do assalto farroupilha, haverá outro memorial?

O edital exagera também no objetivo do concurso quando denomina os lanceiros negros de mártires.¹¹ Heróis e mártires se confundem no edital cujo texto idealiza a figura dos lanceiros negros sem levar em conta as condições da “escolha” destes escravos para se engajar no movimento farroupilha. Escusado lembrar que muitos negros registrados como “voluntários da pátria” na Guerra do Paraguai foram para o *front* no lugar dos seus senhores (MOREIRA, 1998).

Mas não precisa muita imaginação histórica para saber qual seria o destino social destes lanceiros negros. Com ou sem liberdade, muitos deles não teriam alternativa, além de continuar a servir nas milícias particulares de um caudilho, republicano ou monarquista, de um lado ou de outro da fronteira sulina. Assim como muitos brancos, indígenas e mulatos livres daquela sociedade militarizada de então, os lanceiros negros continuariam, provavelmente, pelejando por pequenas e/ou grandes causas.

Ainda sobre a polêmica em torno da batalha em Porongos, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) concluiu recentemente o Inventário Nacional de Referências Culturais Massacre de Porongos (INRC).¹² A pesquisa fez parte do processo de tombamento do sítio histórico. A equipe de pesquisadores responsável pelo INRC Massacre de Porongos foi multidisciplinar, composta por geógrafos, antropólogos e historiadores. Segundo reportagem do jornal *Extra Classe*, “a pesquisa ganhou impulso a partir de entidades como os movimentos negros dos municípios de Porto Alegre, Guaíba (Centro Cultural Cândido Velho) e Pinheiro Machado, o Grupo Cultural Raízes d’África, de Porto Alegre, além de moradores do Cerro de Porongos e do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG).”¹³ Um dos antropólogos da equipe, Carlos Salaini considera que a pesquisa realizada tem relevância social porque “se originou a partir da reivindicação de grupos sociais pelo reconhecimento de seu papel na história local.”¹⁴

Entre o material produzido pela equipe, destaca-se o *Guia de Referências Históricas Massacre de Porongos*, com levantamento documental, bibliográfico e iconográfico sobre o tema. Um dos historiadores responsáveis pelo INRC Massacre de Porongos, Vinícius de Oliveira, afirmou que “em nenhum momento o objetivo do trabalho do historiador foi resolver se de fato houve massacre ou não. Nossa perspectiva foi apontar os indícios e argumentos documentais e bibliográficos das diferentes versões e deixar que o leitor fizesse sua interpretação.” Na entrevista de Oliveira parece no mínimo paradoxal que esse INRC se chame Massacre de Porongos, se não houve comprovação do mesmo.

Nota-se que os historiadores, antropólogos e outros especialistas que elaboraram o INRC não dispõem de evidências indubitáveis que permitam fechar a questão em torno da suposta traição do líder farroupilha David Canabarro e, por conseguinte, se houve ou não massacre. No entanto, uma posição “politicamente correta” predomina no desfecho do INRC Massacre de Porongos, dando margem às especulações em torno do que aconteceu.

Em consonância com o movimento negro, o deputado Raul Carrion (PCdoB) teve seu projeto de lei aprovado em março de 2008 na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul. O projeto propunha a preservação do patrimônio afro-brasileiro, definido como toda a manifestação, produção ou obra de natureza material e imaterial que se refira à identidade, à ação, ao modo de vida ou à memória dos povos de origem africana. Para o deputado gaúcho, “a presença negra no Estado está nas lendas e na própria história gaúcha. Nos momentos de paz ou de pelejas, sempre contou com a participação e o testemunho do povo negro, que sofreu e ainda sofre com o desprezo e a falta de cuidado. Basta verificarmos a ausência de monumentos, logradouros e museus que reverenciam esse tema”.¹⁵

No escopo da patrimonialização e do “dever da memória”, a Fundação Cultural Palmares também desenvolve outras atividades de cunho comemorativo. O dia 20 de novembro é o fulcro de uma

série de atividades que ocorrem durante a semana da consciência negra em todo o país. O problema é que a consciência exige da memória uma roupagem histórica. Nessa operação há um duplo esquecimento. Primeiro, através do processo seletivo da memória e, segundo, pelo processo inerente à escrita da história.

No sentido de Walter Benjamin, a rememoração (*Eingedenken*) ocorre num tempo presente (*Jetztzeit*) que não comporta todo o passado. Assim, o esquecimento é inevitável. Também o filósofo italiano Paolo Rossi (2003) e o francês Paul Ricoeur (2001) apontaram para o esquecimento e sua relação com a história e com a memória. Ao dever da memória se mescla o direito ao esquecimento.

No que tange ao Dia Nacional da Consciência Negra, há uma lembrança de Zumbi, como herói incorruptível, que parece impelir cada vez mais ao esquecimento Ganga Zumba, líder conciliador. Lembra-se de Zumbi como personificação da “resistência negra” expressa no interior das matas, lugar de uma utopia africana (Palmares), enquanto Ganga Zumba representa a “acomodação”, o retorno à escravidão dos engenhos e dos arraiais no litoral da América portuguesa, moldes de uma americanização negativa. Como a figura de Henrique Dias e de outros negros e mulatos que aderiram às hostes portuguesas, olvida-se também de um mulato, um dos auxiliares imediatos de Zumbi, que guiou as forças do capitão paulista André Furtado de Mendonça para onde o chefe negro tombou em combate (CARNEIRO, 1968, p. 46).

A comemoração de 20 de novembro vai de par com a patrimonialização de comunidades remanescentes de quilombos porquanto ambas organizam um passado seletivo da resistência negra. Nele, a americanização não encontra guarida, pois prevalece ainda o interesse por um agregado heteróclito de africanismos do que um interesse pelo processo de americanização dos afro-descendentes.

Mas isso não significa um lapso da memória coletiva ou um recalque. Lillian M. Schwarcz já frisou que “a história se faz, sempre, de muitas lembranças e vários esquecimentos.” Porém, talvez não

se trate mais de uma memória de longa duração e com limitada capacidade de armazenamento, mas sim de uma memória de curta ou média duração, apesar da maior capacidade de armazenamento. Pierre Nora atentou para o desaparecimento das *sociétés-mémoires* com a democratização, a globalização e a massificação.¹⁶ No seu lugar surge uma sociedade global ou globalizada com uma nova memória. Assim, a “globalização negra” (SANSONE, 2004) também tem as suas memórias. Além disso, tem-se uma crise da ordem do tempo e do próprio regime moderno de historicidade. Disso decorre uma crise da história nacional quando ela é colocada em questão por diversas memórias. Para o caso brasileiro, é difícil avaliar o quanto a crise já referida abre as portas para a passagem de uma nação histórica para uma nação memorial.¹⁷

A comemoração nacional do dia 20 de novembro, por exemplo, não traduz uma nação mais retrospectiva e nostálgica. Trata-se de comemorar a resistência negra, uma experiência pretérita de liberdade que se projeta numa utopia futura. Assim, a efeméride da “consciência negra” (20 de novembro) comemora no presente o futuro já passado. Mas o futuro advindo se apresenta incompleto, inacabado. Por isso, a rememoração reclama um devir. Como lembra Hartog (2003, p. 144), trata-se de uma situação entre o *déjà vu* e o *pas encore*.

Mas, embora incorpore a memória dos escravos e lhe atribua uma roupagem histórica, a história afro-brasileira ainda se escreve com cores nacionais. O paradoxo aqui pode ser aquele já apontado por Hartog (2003, p. 153), ou seja, a nova história nacional pode acabar escrevendo o próprio réquiem do Estado nacional.¹⁸

No Brasil, a história afro-brasileira está atrelada a um presentismo negro que combina nacionalismo, pan-africanismo e negritude. Sob a estrela do presentismo negro, a história afro-brasileira navega pelo mundo atlântico. Escusado dizer que o presentismo fabrica um passado e um futuro e que seus alicerces são história e memória. O esquecimento também tem um papel importante. Mas a americanização do afro-descendente não é o único tópico olvidado pela história e pela memória afro-brasileiras.

Atualmente, não se comemora o treze de maio, porque a liberdade não teria sido uma conquista real, a abolição não haveria redundado em liberdade. Essa mesma lógica está presente no discurso contrário às comemorações do sete de setembro que zela em colocar a independência sempre entre aspas. Sérgio Buarque de Holanda denominou de “doença infantil da historiografia” tal zelo por vocábulos expurgados. Mas não se estaria acometido dessa patologia diagnosticada por Sérgio Buarque de Holanda (1973) ao não se comemorar a abolição da escravatura?

Se o treze de maio é subestimado como desfecho de um processo abolicionista, cabe lembrar que ele inaugura uma nova fase. Para Arthur Ramos (1942, p. 176), a abolição inaugurou condições novas para o negro que adquiriu experiência à sua própria custa. Florestan Fernandes (1965) considera a fase republicana difícil e ampliadora de adversidades aos negros libertos. Já o senador gaúcho Paulo Paim (2006, p.6) é da opinião que “devemos lembrar o treze de maio de 1888 como uma data importante. A batalha dos abolicionistas não foi em vão. A partir da liberdade, pequenas conquistas foram avançando lentamente, passo a passo.”

Ao comemorar o vinte de novembro em detrimento do treze de maio, claro está que o dever da memória e o direito ao esquecimento concorrem para reivindicar uma liberdade confiscada pela escravidão. A abolição teria restituído apenas juridicamente a liberdade, mas a lei áurea de treze de maio de 1888 não se fez acompanhar de qualquer política de inclusão social e, por conseguinte, garantias ao exercício da liberdade decretada. Passados mais de cem anos, as políticas de inclusão social dos afro-descendentes são temas para a agenda atual dos governos federal, estadual e municipal.

A partir desse ponto, pode-se desvelar a configuração meta-histórica do presentismo negro. Da liberdade perdida até o seu resgate, a negritude se valeu da estrutura mítica do judaísmo. Desde o século XIX, vários intelectuais afro-americanos (Richard Clyden,

Franz Fanon, Stuart Hall), europeus (Jean-Paul Sartre) e africanos (Albert Memmi) refletiram sobre a condição judaica e a condição negra no mundo moderno. A diáspora negra faz alusão ao deslocamento forçado e à escravidão. A idéia da diáspora sugere uma temporalidade marcada pela dispersão, pelo desterro. Porém, ela implica também um retorno, uma utopia.

O conceito de diáspora tem, por sua vez, uma série de implicações restritivas porquanto (a) faz dos afro-americanos entes desterrados, dispersos; (b) lhes atribui um caráter messiânico e uma tarefa redentora; (c) os considera um povo eleito; (d) e invoca uma terra prometida que se encontra em alguma parte.

Outro termo relativo à história judaica e transposto para a condição afro-americana é do gueto. No Brasil, as variantes históricas do gueto, a senzala, o cortiço e a favela, acusam mudanças, ocorridas desde a época colonial (mais rural e agrária) até a contemporaneidade (mais urbana e industrial), mas também a manutenção de condições precárias para a maioria dos afro-brasileiros. Devido à permanência de desvantagens, passado e presente se confundem no presentismo negro. Diante de si (*Praesens*), passado e futuro são igualmente colocados; afinal, a diáspora negra tem a África como ponto de partida (passado), mas não de destino (futuro). O presentismo negro seria, assim, uma expressão temporal de uma sociedade global (ou globalizada) marcada profundamente pelo Atlântico Negro, pela diáspora negra e pelo triunfo do diferencialismo.

Presentismo negro e história afro-brasileira: o retorno do pêndulo?

A história afro-brasileira deve evitar a armadilha ideológica que, inevitavelmente, pode fazer dela um contra-mito. A uma história euro-brasileira viria, então, uma história afro-brasileira. Tanto a história euro-brasileira quanto a história afro-brasileira descolam

o Brasil da América do Sul. Ao eurocentrismo da história do Brasil de outrora, tem-se agora um afrocentrismo. Trata-se do retorno do pêndulo, expressão que Albert Memmi empregou para pensar a relação entre opressor e oprimido à época da descolonização africana. Assim, o retorno do pêndulo seria a versão do oprimido (afrocêntrica) àquela do opressor (eurocêntrica). Para Albert Memmi (1968, p.190), para que o oprimido seja livre enfim, é preciso superar a revolta, por outro caminho, que ele aborde outras saídas, que ele se conceba e se reconstrua independentemente do seu antigo senhor. Na mesma linha de pensamento, Kwame Appiah afirma que “a resposta correta ao eurocentrismo não é certamente um afrocentrismo reativo, mas uma nova compreensão que humanize todos nós, através do aprendizado de pensar além da raça.”¹⁹

Tendo em vista a mestiçagem predominante nas sociedades sul-americanas, o estudo do processo de americanização de vários grupos parece promissor para superar o conservadorismo tanto da visão europeizante quanto da africanizante. Isso não significa que a americanização seja uma receita simples com ingredientes nativos (autóctones) e importados (alóctones). O estudo da americanização dos afro-descendentes pode, portanto, abrir novos caminhos para superar as visões do “negro pitoresco”, do “negro espetáculo” ou do “escravo sublime”.

Tal americanização não significa minimizar as identidades negras de muitos afro-descendentes. Sem o negro, não haveria a América, afirmou Alberto Costa e Silva (2002). *Um rio chamado Atlântico* é um exemplo de sua arte poética para aproximar historicamente Brasil e África. Como sugere o subtítulo, o Brasil na África e a África no Brasil. Porém, o Atlântico tolheu as culturas africanas que chegaram às terras americanas. Arthur Ramos (1937) e Roger Bastide (1974) trataram disso ao estudar as culturas negras no Novo Mundo. Também os historiadores Manuel Moreno Fraginals (1977) e John Thornton (1992) demonstraram as transformações que ocorreram no mundo atlântico, especialmente nas culturas de

africanos e de afro-americanos no Novo Mundo. Aliás, a literatura sobre as culturas afro-americanas é copiosa e foge ao escopo deste artigo analisá-la. Cabe ressaltar, no entanto, uma americanização dos afro-descendentes que resta pouco estudada, porque predominou o interesse etnográfico e antropológico pelas reminiscências africanas. Porém, as “culturas negras” no Novo Mundo são resultados híbridos que não podem mais ser facilmente desagregados em seus elementos “autênticos” de origem (HALL, 2003, p.31). Escusado lembrar que essa constatação já se encontra entre os primeiros estudos da antropologia afro-americana.

No Brasil, em Cuba, no Haiti, nas outras Antilhas [...] as culturas negras combinaram-se a padrões de cultura branca, num mosaico histórico, onde é muitas vezes difícil reconhecer os elementos de origem. (RAMOS, 1937, p.388).

Todavia, a americanização dos afro-descendentes não aparece contemplada na lei 10.639/03 que torna obrigatória a temática “História e Cultura Afro-Brasileira” no currículo oficial de ensino.²⁰ Em nenhum parágrafo ou artigo dessa lei, há menção sobre a obrigatoriedade do ensino das experiências afro-americanas. No esteio da lei, uma série de livros didáticos tem sido publicada. Nestes livros, a história afro-americana é limitada a sua versão brasileira. As experiências afro-americanas no México, Cuba, República Dominicana, Haiti, Suriname, Jamaica e nos demais países latino-americanos são completamente ignoradas pela nova orientação afro-brasileira do ensino em história.

Entre os livros publicados na vaga afro-brasileira, destaca-se *África e Brasil africano*, de Marina de Mello e Souza. Como anuncia a professora de História da África na Universidade de São Paulo, “a intenção deste livro é mostrar o que existe de africano no Brasil e contar coisas da África que ainda são pouco conhecidas entre nós” (SOUZA, 2006, p. 7). Apesar dos méritos deste e de tantos

outros livros didáticos publicados recentemente, para dar conta da nova demanda, este Brasil africano contrasta com um Brasil europeu e camufla um Brasil americano. As experiências afro-americanas de grupos *cimarrões*, como *palenques*, em Colômbia, *cumbes*, na Venezuela, *maroons*, na Jamaica e Suriname poderiam servir ao estudo comparativo com os *quilombos* no Brasil. Os *garifunas* da Guatemala e Belize também poderiam servir ao estudo comparativo das identidades híbridas afro-americanas. Desde Nina Rodrigues, se enfatiza o retorno de negros brasileiros à África, porém pouco se sabe sobre a vida dos escravos “fujões” na região platina (PETIZ, 2006). Enfim, muitos outros temas afro-americanos ficaram à margem da história afro-brasileira.

Vale lembrar aqui a crítica de Fanon (1952, p. 185) ao equívoco de querer tirar do passado africano uma vocação original para o negro moderno. Para ele, o passado não podia, de modo algum, guiar sua atualidade (FANON 1952, p. 184). O passado transformado em valor também foi alvo de sua crítica (FANON, 1952, p.187). Nota-se que uma história negra enquanto *magistra vitae* foi rechaçada por Fanon. Sua reivindicação era em prol de uma história da humanidade para todos, seja qual for a sua cor. Por isso, pertencia-lhe tanto a guerra do Peloponeso quanto a invenção da bússola. Por ser homem, todo o passado do mundo era seu, e não apenas a revolta de São Domingos. (FANON, 1952, p. 185).

A crítica de Fanon tem por base um princípio humanista a partir do qual se pode dizer que uma história afro-brasileira faz sentido se integrar uma abordagem de histórias conectadas (*connected histories*), se fizer parte de uma história geral. Isso implica, igualmente, tratar a “desafricanização” de várias trajetórias negras em solo americano.

No Brasil, um dos aspectos da “desafricanização” foi o “branqueamento”, apontado por viajantes antes de ser uma meta do cientificismo eugenista da segunda metade do século XIX. O viajante alemão Rugendas (1979, p. 145-146) observou que “os que não são de um negro muito pronunciado, e não revelam de

uma maneira incontestável os caracteres da raça africana, não são, necessariamente, homens de cor; podem, de acordo, com as circunstâncias, ser considerados brancos.” Também o inglês Henry Koster (1942, p.480) já havia se surpreendido, no início do século XIX, com o fato de a mobilidade social no Brasil poder descolorir os indivíduos. Ao tratar do ser escravo no Brasil, a historiadora Kátia de Queiroz Mattoso (1982) apontou para os “brancos da terra” e apresentou uma série de dados sobre o branqueamento como fato social no século XIX. Já Thales de Azevedo (1953), estudou os “socialmente brancos” da Bahia dos meados do século XX. Pierre Verger (1992), por seu turno, apresentou algumas trajetórias biográficas de africanos, através das quais houve uma “alienação dos valores africanos” e um “abrasileiramento” de certos libertos estabelecidos na Bahia e que “chegaram a ser respeitados pela sociedade na qual foram integrados, esquecendo-se de suas origens africanas”.

No sul do Brasil, há uma série de trajetórias negras que acusam um hibridismo cultural. No relato de Cristóvão Lenz (1997, p. 17), há menção sobre um “mulato alemão”, que falava o dialeto hamburguês. Em 1851, ele embarcou com outros mercenários alemães para servir no *front*, mas esse “mulato alemão” desertou e safou-se para Pelotas. Ao passar pela colônia de São Leopoldo em 1870, o viajante alemão Oscar Canstatt (2002, p. 407) comentou sobre o predomínio da língua alemã e testemunhou negros que lá falavam conforme o dialeto dos seus senhores e “em consequência encontravam-se pomeranos, suábios, como bávaros e saxões, pretos.”

O processo de americanização do negro ou do seu abrasileiramento não pode ser obliterado no ensino da história afro-brasileira por questões ideológicas que insistem numa fixação de identidades africanas. Influenciado pelo pensamento hispânico, por suas viagens à América Latina e por seu diálogo com intelectuais latino-americanos, Gilberto Freyre pleiteou uma americanidade latina diversa daquela anglo-saxônica. Essa americanidade serviu a negros e mulatos.²¹ Cabe salientar que o processo de americanização ou de

abrasileiramento dos afro-descendentes não deve ser interpretado como sinônimo de criouliização. Criouliização sugere, de forma mais ou menos implícita, uma assimilação precária de valores e de elementos culturais europeus. Tanto na América quanto na África, a criouliização serviu para insinuar uma suposta incapacidade dos negros e seus descendentes em incorporar ou imitar corretamente os cânones da civilização ocidental. Por isso, a criouliização se refere sempre a uma corrupção das línguas européias, dos costumes, hábitos alimentares e valores europeus. A americanização dos afro-descendentes não pode ser vista, portanto, nesta perspectiva colonialista que ridiculariza o hibridismo cultural e o reduz a manifestações crioulas em sentido pejorativo.

Ainda sobre a mestiçagem afro-americana ou a desafricanização do negro americano, vale lembrar que muitos crioulos que migraram para a África no século XIX não foram considerados “africanos” e sim “brasileiros”, por falar português, por se vestir de forma distinta e por ter usos e costumes brasileiros (GURAN, 2000). Sabe-se que houve miscigenação também na África, embora a história afro-brasileira pouco trate da miscigenação entre diferentes grupos africanos. Se um dos objetivos da história afro-brasileira é “contar coisas da África que ainda são pouco conhecidas entre nós”, escusado dizer que essa história é tão seletiva como a memória; aliás, ambas são vizinhas de porta do esquecimento.

Considerações finais

Após a redemocratização do país, o Estado nacional brasileiro assumiu um novo compromisso com o patrimônio em seu território. Tal como observou François Hartog (2003, p.199) para o caso francês, a partir da década de 80, a tarefa do Estado consiste mais em salvaguardar o mais rápido possível aquilo que, no momento atual, se considera patrimônio para diversos atores sociais.

O problema é dar conta das demandas, pois pululam várias memórias (memória da diáspora, memória da escravidão...) na sociedade contemporânea, e elas reclamam uma roupagem histórica, um memorial. Evidentemente, a amplitude do novo conceito de patrimônio e o reconhecimento das demandas provoca uma patrimonialização inflacionária (HARTOG, 2003, p. 196).

Além da patrimonialização, o cuidado com a memória e as ações comemorativas são outras formas de perceber uma tendência que Hartog denomina de presentismo. A patrimonialização de certos territórios como “remanescentes de quilombos”, casas de candomblé ou mesmo de escolas de samba, o Dia da Consciência Negra, o Memorial do Zumbi ou dos Lanceiros Negros são ações relacionadas ao presentismo negro. Trata-se de um presente que se historiciza. Escusado lembrar que o presentismo é obcecado pela memória (*obsédé de mémoire*) que, às vezes, toma o lugar da história. A importância crescente da história oral seria outro bom exemplo do presentismo na orientação teórico-metodológica dos historiadores que privilegiam a memória dos vivos, às vezes, em detrimento dos vestígios dos mortos.

A tríade (patrimônio, memória, comemoração) orientada pelo presentismo negro tem relação com uma nova história oficial. Aliás, a lei que torna a história afro-brasileira oficial pode favorecer a reflexão sobre histórias articuladas no quadro do Atlântico Negro. Vale, no entanto, lembrar da reserva de Câmara Cascudo (2001, p. 53) à eficiência de “simpatias por decreto, solidarismo por imposição e movimento compreensivo advindo das proposições dos congressos, políticos ou científicos.”

Cabe ainda indagar se a história afro-brasileira não emerge no bojo de um paradoxo do presentismo contemporâneo. Parafraseando Hartog (2003, p. 137), quando tratou da obsessão presentista pela memória, pode-se inferir que a obsessão do presentismo negro pela história do Atlântico Negro já seria um sintoma da sua perda de importância para o século XXI, quando o aumento das trocas

comerciais e culturais com a Ásia, principalmente com a China, fazem do Pacífico o novo palco histórico.

Por fim, cabe lembrar Fanon (1952, p. 185), para quem o culto ao passado não pode ser feito em detrimento do presente ou do futuro. Para Fanon, o passado não serve para nos guiar na atualidade. Aliás, o presente que se historiciza a si próprio se deixa inocular pelo futuro que se antecipa. Mas como adverte Hartog (2003, p. 206), “este futuro não é mais um horizonte luminoso para o qual marchamos, mas uma linha de sombra em movimento diante de nós que ficamos a pisotear a atmosfera do presente e ruminar um passado que não passa”.

Ainda sobre o presentismo negro que subjaz à história afro-brasileira, percebe-se que esta última faz uma homologia do outro. Trata-se do mesmo que vem de longe. Pode-se inferir que, desde o movimento da negritude, um discurso essencialista tende a ignorar ou a minimizar as diferenças entre os próprios africanos e destes com os afro-brasileiros. A nova orientação de uma história do Brasil africano pode acabar distanciando o que está próximo ao aproximar o que está distante. A sua tônica na permanência de africanismos no Brasil pode encobrir outras trajetórias afro-americanas. Cabe lembrar que Sérgio Buarque de Holanda (1944) já criticara a construção de uma identidade afrocentrada que faz do negro brasileiro “um estrangeiro em seu próprio país”. Gilberto Freyre (1948, p. 8) era também contrário à visão que fazia do afro-descendente um neo-africano. Além do historiador paulista e do sociólogo pernambucano, os sociólogos baianos Luiz A. Costa Pinto e Guerreiro Ramos endossaram a crítica contra o “negro espetáculo”.²² Estudos recentes como o de Patrícia de Santana Pinho (2004) atualizam a crítica ao “negro espetáculo” e apontam para as implicações políticas de uma identidade negra afro-centrada.

De M. Herskovits (1942) a Stuart Hall (1992), as críticas sobre a mitificação de um passado negro têm sido atualizadas e podem servir de balizas ao ensino da história afro-brasileira (KIDDY,

2005), bem como às ações de patrimonialização e de comemoração orientadas pelo presentismo negro que se inscreve na lógica de uma “globalização negra” (SANSONE, 2004).

Nas últimas décadas, o Brasil deixou de ser apenas um depósito de traços de uma África tradicional e passou a ser produtor e consumidor de uma cultura negra moderna e globalizada (SANSONE, 2004; PINHO, 2004). À sua posição no “Atlântico Negro” tem, portanto, favorecido uma revisão historiográfica afrocêntrica que pouca margem oferece ao estudo da americanização dos afro-descendentes no Brasil.

A americanização dos afro-descendentes continua um ponto subjacente nos estudos de história afro-brasileira. A americanização dos afro-descendentes no Brasil não deve ser interpretada como uma uniformização no sentido norte-sul. Além da americanização dos afro-descendentes nos EUA, ocorreu outra americanização entre os afro-descendentes nos países latino-americanos. Faz-se necessária uma abordagem da americanização que possa dar conta de seus múltiplos modos. As trajetórias de comunidades afro-descendentes da costa do Pacífico, da região platina, da floresta amazônica, das metrópoles latino-americanas, do Caribe, da América Central, dos EUA e do Canadá permitem estudos comparativos com a americanização dos afro-descendentes no Brasil. Afinal, as alteridades afro-americanas tanto da comunidade de Cafundó quanto a de Salvador da Bahia se inscrevem neste processo multifacetário de americanização dos afro-descendentes.

Black presentism: a hidden issue in Afro-Brazilian history

Abstract. Afro-Brazilian history, mandatory subject of the school-curriculum since the enforcement of the law 10.639, January 9th 2003, has promoted a less Eurocentric history and thus, an approximation to a more “connected history”, whereby Brazilian history integrates in the “Black Atlantic”. However, the Americanization of Afro-descendants is obliterated by an Africanization of the new official history, unisonous to a “Black Presentism”. “Black Presentism” in Afro-Brazilian history can be analyzed by means of the triad heritage, memory and commemoration. This test proposes

a critical reflection of “Black Presentism” and its relation to a construction of identity/ies of Afro-Brazilians, pointing to theoretical advantages thinking of the process of Americanization which occurs, however, in other hyphenated-groups, unless this means a standardization of their life careers.

Keywords: “Black Presentism”. Memory. Commemoration. Afro-Brazilian History

Notas

¹ Para Maria José Campos (2004, p. 150), “a procura de uma África no Brasil, transportada e mantida sob as condições de um sistema escravista, mostra-se como um dos eixos orientadores da pesquisa de Arthur Ramos.”

² Foi do deputado federal Abdias do Nascimento (PDT/RJ) o primeiro projeto de lei propondo políticas públicas de ação compensatória para a população afro-descendente (projeto n.1331, de 1983).

³ Segundo a Fundação Cultural Palmares (FCP), as denominações de quilombo, comunidades remanescentes de quilombos, comunidades negras rurais, comunidades de terreiro são “expressões que designam grupos sociais afro-descendentes trazidos para o Brasil durante o período colonial, que resistiram ou, manifestamente, se rebelaram contra o sistema colonial e contra sua condição de cativo, formando territórios independentes onde a liberdade e o trabalho comum passaram a constituir símbolos de diferenciação do regime de trabalho adotado pela metrópole.” Cf. www.palmares.org.br; consulta realizada em 22/11/2006.

⁴ www.palmares.org.br; consulta realizada em 22/11/2006.

⁵ www.palmares.org.br; consulta realizada em 22/11/2006.

⁶ Na última década, as novas pesquisas em história e arqueologia têm tratado dos quilombos não apenas como local de resistência, mas também como espaço de vivências. Nesse sentido, a publicação da coletânea intitulada *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil* (1996), organizada por João J. Reis e Flávio dos Santos Gomes, tornou-se uma obra de referência. Neste livro, vários historiadores reconstróem algumas experiências quilombolas em várias regiões do Brasil, evidenciando a presença dos quilombos desde o Maranhão, passando por Goiás e Minas Gerais, até o Rio Grande do Sul.

⁷ Exemplo nesse sentido é o líbello do surrealista e trotskista Benjamin Péret, *O quilombo dos Palmares. crônica da República dos escravos, Brasil 1640-1695*. Lisboa: Fenda, 1988 (editado originalmente na revista paulista Anhembi, em 1956).

⁸ Como apontou François Hartog (2003, p.164) para a vaga francesa da patrimonialização, os números do patrimônio histórico e artístico se tornam uma meta a ser superada por um novo recorde a cada ano.

⁹ <http://concursos.iabrs.org.br/lanceirosnegros/>; consulta realizada em 28/03/2008.

¹⁰ <http://concursos.iabrs.org.br/lanceirosnegros/>; consulta realizada em 28/03/2008.

¹¹ <http://concursos.iabrs.org.br/lanceirosnegros/>; consulta realizada em 28/03/2008.

¹² O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é realizado dentro do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial do IPHAN e tem por objetivo produzir conhecimento sobre certos domínios da vida social, cultural, artística ou religiosa. Também visa a constituir-se como referência de identidade para grupo(s), que pode ser edificações, produções culturais ou espaços associados a certos usos e significados, independentemente de sua qualidade artística.

¹³ <http://www.sinpro-rs.org.br/extraclasse/jun08/movimento.asp>; consulta realizada em 30/06/2008.

¹⁴ <http://www.sinpro-rs.org.br/extraclasse/jun08/movimento.asp>; consulta realizada em 30/06/2008.

¹⁵ <http://www.sinpro-rs.org.br/extraclasse/jun08/movimento.asp>; consulta realizada em 30/06/2008.

¹⁶ Nora apud Hartog (2003, 137).

¹⁷ Os termos “nação histórica” e “nação memorial” são de Hartog (2003, p.157).

¹⁸ Hartog (2003) apontou para a retomada de uma história nacional (não apenas na França) a partir da década de 80.

¹⁹ *Apud* FRY, op. cit, p.200.

²⁰ Essa lei altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que passa a vigorar acrescida dos seguintes artigos: Art. 26-A) Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. PAR 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; PAR 2. Os conteúdos referentes à História e à Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. Art. 79-B) O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.

²¹ Cf. BASTOS, Elide Rugai. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*. Entre Dom Quixote e Alonso El Bueno. Bauru: Edusc, 2003.; FONSECA, Edson Nery (org.) *Gilberto Freyre. Americanidade e latinidade da América Latina e outros textos afins*. Brasília/São Paulo: Editora da UnB/IOE, 2003.

²² Nos meados do século XX, uma gama de estudos foi realizada no Brasil sob estipêndio da UNESCO. O racismo, presente na sociedade brasileira frustrava a expectativa de se ver comprovada a tese da democracia racial. O racismo também foi visto como prova contundente da falta de possibilidades à americanização do negro.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O Trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANJOS, Rafael S. A. dos. *Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil*: primeira configuração espacial. 2. ed., Brasília: Editora Mapas/Consultoria, 2000.

ASSUMPCÃO, Jorge E. A traição dos soldados negros farroupilhas na batalha de Porongos. *História & Luta de Classes*, 2, n. 3, p. 61-70, 2006.

BARROS, João. *Décadas*. Seleção, prefácio e notas de Antonio Baião. v.1, Lisboa: Livraria e Editora Sá da Costa, 1982.

BASTIDE, Roger. *As Américas negras*: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: DIFEL, 1974.

CAMPOS, Maria José. *Arthur Ramos*: luz e Sombra na Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro: Edições Biblioteca Nacional, 2004.

CARNEIRO, Edson. *O Quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

_____. *Ladinos e Criolos*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1944.

CASCUDO, Câmara. *Made in África*. São Paulo: Editora Global, [1964] 2001.

CANSTATT, Oskar. *Brasil: Terra e Gente (1871)*. Brasília: Editora do Senado Federal, 2002.

COSTA PINTO, Luiz A. *O Negro no Rio de Janeiro*. Relações de raças numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, [1953] 1998.

COSTA E SILVA, Alberto. *Um Rio Chamado Atlântico*. A África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira/UFRJ, 2003.

CUNHA, Manuela C. *Negros, estrangeiros*: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FANON, Frantz. *Peau noir, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus: EDUSP, 1965.

FRAGINALS, Manuel Moreno. *África en América Latina*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1977.

FREYRE, Gilberto. A atitude brasileira. *Revista Quilombo*. Rio de Janeiro, ano I, n. 1, 1948.

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

FRY, Peter; VOGT, Carlos. *Cafundó: a África no Brasil: linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GIROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GURAN, Milton. *Agudás. Os brasileiros do Benin*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2000.

HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Puf, 1950.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora. In: SOVIK, Liv (org.). *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais* (textos escolhidos de Stuart Hall). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HALL, Stuart. P. What is This “Black”? In: Black Popular Culture? In: WALLACE, M. (dir.) *Black Popular Culture: Discussions in Contemporary Culture*. Seattle: Bay Press, 1992.

HARTOG, F. *Regimes d'historicité*. Présentisme et expériences du temps. Paris: Seuil, 2003.

HERSKOVITS, M. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press, [1941] 1990.

HASSE, Geraldo; KOLLING, Guilherme. *Lanceiros Negros*. 2. ed. Porto Alegre: Já Editores, 2006.

HOLANDA, Sérgio B. Brancos e negros. In: *Cobra de vidro*. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, [1944] 1978.

HOLANDA, Sérgio B. Sobre uma doença infantil da historiografia. In: COSTA, Marcos (org.). *Para uma nova história*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004 (artigo publicado originalmente no Estado de São Paulo, 17 de junho de 1973).

KIDDY, Elizabeth. *The Place of 'Africa' in Brazilian History*. Ethnos Brasil, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 36-52, 2005.

KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil (1809-1815)* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

- LENZ, Cristóvão *et alii*. *Memórias de Brummer*. Porto Alegre: Editora EST, 1997.
- MATTOSO, Kátia de Queiroz. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MEMMI, Albert. *L'Homme domine*. Paris: Gallimard, 1968.
- MOREIRA, Paulo R. S. Sobre Fronteira e Liberdade: representações e práticas dos escravos gaúchos na Guerra do Paraguai (1864-1870). *Revista Anos 90*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1998.
- NASCIMENTO, Abdias do. O Brasil na mira do pan-africanismo. Segunda edição das obras *O genocídio do negro brasileiro* e *Sitiado em Lagos*. Salvador: Edufba/Ceao, 2002.
- PAIM, Paulo. *Estatuto da Igualdade Racial*. Brasília: Editora do Senado, 2006.
- PINHO, Patrícia de Santana. *Reinvenções da África no Brasil*. São Paulo: Anna Blume, 2004.
- PÉRET, B. *O quilombo dos Palmares*. Crônica da República dos escravos, Brasil 1640-1695. Lisboa: Fenda, 1988 (editado originalmente na revista paulista Anhembi, em 1956).
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, [1934] 2001.
- PETIZ, Silmei de Sant'Ana. *Buscando a liberdade*. As fugas de escravos da província de São Pedro para o além-fronteira (1815-1851). Passo Fundo: Editora da UPF, 2006.
- RAMOS, Guerreiro Democracia Racial. *Revista Quilombo*. Rio de Janeiro. Ano II, n. 10, 1950, p. 11.
- RAMOS, Arthur. Democracia Racial. *Revista Quilombo*. Rio de Janeiro. Ano I, n. 1, 1948, p. 8.
- RATTS, Alecsandro. (Re)conhecer Quilombos no território brasileiro. In: FONSECA, Maria N. Soares (org.) *Brasil Afro-Brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 307-326.
- RUGENDAS, J. M. *Viagem através do Brasil (1822-1825)*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.
- SANTOS, Joel Rufino. Zumbi. *São Paulo*: Editora Moderna, 1985.
- SCHWARCZ, Lílían M. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: SCHWARCZ, Lílían (org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SENGHOR, Léopold. *Négritude et humanisme*. Paris: Seuil, 1966.
- SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil Africano*. São Paulo: Ática, 2006.
- ROSSI, Paolo. *El pasado, la memoria, el olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World 1400-1800*. Cambridge, 1992.

VERGER, Pierre. *Os libertos*. Sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX. São Paulo: Corrupio, 1992.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo*. Do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII e XIX. Salvador: Corrupio, [1968], 2002.

