

## **O CONCEITO DE DIÁSPORA AFRICANA COMO ARGUMENTO PARA DESCENTRAR A IDENTIDADE NEGRA**

### **THE CONCEPT OF AFRICAN DIASPORA AS AN ARGUMENT TO DECENT THE BLACK IDENTITY**

Cauê Gomes Flor<sup>1</sup>

#### **RESUMO**

Nos últimos vinte anos, observamos transformações substanciais tanto no lugar que é atribuído aos povos, às culturas e tradições de origem africana na formação da sociedade brasileira, quanto na maneira como a identidade nacional é abordada nos debates e discussões que se dedicam à investigação das relações raciais na contemporaneidade. Essas transformações trilham um caminho que reflete um novo olhar sobre a presença desses povos e culturas, muitas vezes, informado e influenciado por um conceito que tem ganhado destaque nas discussões tanto no mundo acadêmico quanto no da militância: a diáspora africana. A noção de diáspora africana representa tanto uma nova categoria analítica, como também a expressão de novas formas de etnicidade negras que têm tensionado pelo seu caráter descentrado, intencionalmente ou não, o modelo de identidade negra pré-requisito de políticas públicas atuais. Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo produzir algumas aproximações, ainda iniciais e certamente insatisfatórias, sobre o impacto dos potenciais deslocamentos teóricos, epistemológicos e discursivos que a noção de diáspora africana produz, especificamente, nas discussões acerca da identidade negra no Brasil. Para tanto, elaboramos uma possível genealogia da identidade negra no interior das ciências sociais brasileiras, que, entre outras coisas, nos proporcionou compreender quais as tradições teórico-metodológicas que foram responsáveis pela sua emergência e inscrição. Conclui-se que a noção de diáspora africana, segundo a forma como vem sendo evocada no debate sobre a questão racial no Brasil contemporâneo, desloca o modelo de identidade organizado segundo o sujeito sociológico centrado proeminentemente na sociologia das relações raciais.

**Palavras-chave:** Identidade Negra. Modernidade. Diáspora Africana.

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (Unesp/Campus de Marília) com Bolsa FAPESP. E-mail: caueflor@gmail.com.

**ABSTRACT**

In the last twenty years, we have seen substantial transformations both in the place that is attributed to the peoples, in the cultures and traditions of African origin in the formation of the Brazilian society, and in the way in which the national identity is approached in the debates and discussions that are dedicated to the investigation of the report in the contemporary world. These transformations walk a path that reflects a new look at an installation and cultures, often informed and influenced by a concept that has shared in the discussions in both the academic and militant worlds: the African diaspora. The notion of the African diaspora represents a new analytical category, as well as an expression of new forms of black ethnicity that have been strained by its descriptive character, intentionally or not, model of prerequisite identity of current public policies. In this sense, this paper aims at some initiatives and certainly unsatisfactory initiatives on the impact of the potential theoretical, epistemological and discursive displacements that the notion of the African diaspora specifically produces in the discussions about black identity in Brazil. To do so, we have elaborated a possible genealogy of black identity within the Brazilian social sciences, which, among other things, provided us with what are theoretical-methodological traditions were proven by their emergence and inscription. It is concluded that the notion of African Diaspora, as it has been evoked without debate on a race issue not contemporary Brazil, displaces the identity model organized according to the sociological subject centered prominently on the sociology of race relations.

**Keywords:** Black Identity. Modernity. African Diaspora.

## Introdução

A identidade negra é uma invenção colonial/moderna<sup>2</sup>. Aparentemente esta é uma afirmação retórica, mas é preciso dizê-la. De acordo com a moderna filosofia africana, especialmente se tomarmos como referência os trabalhos ligados ao existencialismo negro de Fanon (2008[1952]) e Lewis Gordon (2000), o Negro surge não na África, mas na relação colonial entre os povos, culturas e tradições de origem africana e a Europa. É o colonialismo que cria, inventa o Outro/o Homem Negro no exato momento em que nega a sua humanidade, extraindo-lhe a possibilidade de se reconhecer simplesmente como Homem. Junto à ação de negação ontológica, a invenção do Outro/Negro prosseguiu segundo sua acomodação e inscrição no interior dos paradigmas/discursos teóricos/epistemológicos da modernidade. A suposta ausência de história na África anunciada por Georg Hegel e David Hume e a impossibilidade/distinção epistemológica atribuída aos africanos foram, também, fundamentais para a invenção do Negro (HARRIS, 2007, p. 85).

Segundo as críticas pós-coloniais e as recentes abordagens de-coloniais latino-americanas, foi por meio dessa estrutura ontológica e epistemológica que se prosseguiu a relação entre “colonialidade e modernidade/racionalidade” (MIGNOLO, 2008, p.88). Essa relação, que os autores do existencialismo negro (FANON, 2008) vão chamar de *processos de racialização*, os pós-coloniais de *discurso colonial* (BHABHA, 2013; HALL, 2010) e os de-coloniais de *colonialidade do poder* (BALLESTRIN, 2013), foi eficaz em posicionar as categorias analíticas da teoria social no domínio e nas oposições internas aos conceitos modernos enraizados nas tradições gregas e latinas (europeias). E, foi também eficaz, sobretudo, em colocar as subjetividades e as experiências dos europeus como modelos de desenvolvimento teológico e secular.

Nesse artigo realizamos, portanto, uma primeira aproximação, que tem como objetivo explicitar que no Brasil, não diferente de outros países pós-coloniais, a identidade negra do ponto vista teórico está inscrita no interior dessa estrutura epistemológica. É evidente que a experiência de *ser negro* extrapola o discurso normativo da modernidade ocidental,

---

<sup>2</sup> Nota ocultada para preservar a identidade de autoria.

pelo contrário, estabeleceu e produziu alternativas à modernidade (GILROY, 2002). No entanto, estendemos que o exercício dessa desobediência epistêmica (MIGNNOLO, 2008, p. 288) é fundamental para tornarmos inteligíveis as mudanças e o lugar que o debate sobre as relações raciais ocupa no Brasil contemporâneo.

### 1. Identidade negra: uma invenção moderna

Recentemente, no ano de 2013, foi publicada a obra de autoria do sociólogo<sup>3</sup> Mario A. Medeiros da Silva intitulada: *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960 – 2000)*. Além do argumento central do texto, que consiste na construção de uma profunda e rica narrativa sobre a formação do que hoje reconhecemos ser a chamada literatura negra e periférica e que tem como ponto de partida a obra (1993) de Carolina Maria de Jesus<sup>4</sup>: *Quarto de despejo* (publicada originalmente em 1960), há também a tese que, pela sua recepção recorrentemente marcada por certa polêmica, podemos considerar como ilustrativa da reflexão que pretendemos construir.

Grosso modo, Medeiros (2013) em seu texto, por meio de uma vasta pesquisa centrada em fontes documentais da Associação Cultural do Negro<sup>5</sup> (1954-1964) e, sobretudo, nas fontes orais dos antigos militantes que compunham a associação naquele momento, explicita não apenas a intrínseca relação entre militantes negros e intelectuais acadêmicos. Ao demonstrar que a presença e a pauta desses militantes foi decisiva nas elaborações finais dos textos que foram publicados como resultado do Projeto Unesco<sup>6</sup>, que estava sob a supervisão (em São Paulo) de Roger

---

<sup>3</sup> Mario Augusto Medeiros da Silva é reconhecido como um dos intelectuais negros mais promissores da nova geração. Atualmente Professor no Curso e Programa de Ciências da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

<sup>4</sup> Maria Carolina de Jesus (1914 – 1977) foi a maior escritora negra do século XX. Suas obras mais conhecidas são: *Quarto de despejo* (1960); *Casa de alvenaria* (1961); *Pedaços da fome* (1963) e mais recentemente a obra póstuma *Meu estranho diário* (1996).

<sup>5</sup> Fundada em 1954, a Associação Cultural do Negro foi uma das grandes expressões do movimento/associativismo negro na cidade de São Paulo, organizando eventos acadêmicos, esportivos e culturais. Encerra sua atividade, como tantas outras organizações políticas e sociais, em 1964 com o Golpe Militar.

<sup>6</sup> Diante da barbárie do holocausto judeu, justificado pelo Estado totalitário nazista devido à suposta superioridade da raça ariana, a Organização das Nações para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) protagonizou um amplo projeto contra o ódio

Bastide e Florestan Fernandes, seu trabalho senão desloca, tenciona a história/narrativa hegemônica sobre questão racial no Brasil. Isto é, atribui ao movimento negro o protagonismo de pautar e estabelecer a agenda teórica que possibilitou o processo de institucionalização da sociologia brasileira. Cabe chamar a atenção que essa pesquisa (Projeto Unesco Anhembi) foi fundamental para o desenvolvimento do trabalho que deu origem à tese de cátedra de Florestan Fernandes na Universidade de São Paulo (USP): *A integração do negro na sociedade de classes*<sup>7</sup> (1964).

Isto é, o debate sobre as relações raciais ocupou e ainda ocupa um lugar central na formação de nossa teoria social. Se considerarmos o papel decisivo desempenhado por Roger Bastide, mas, sobretudo, por Florestan Fernandes não só no processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil, como também no caráter e na agenda de pesquisa, especialmente, da sociologia brasileira, passamos a ter uma dimensão mais apurada da sua importância. Mas, além disso, ao posicionarmos os movimentos sociais negros e a identidade racial (signo de uma solidariedade política e ética) que eles articulam no centro do processo de institucionalização da sociologia, também posicionamos esses movimentos e suas demandas no interior dos paradigmas epistemológicos e normativos da modernidade. Dito de outro modo, não se trata de tão só buscar a origem do negro, suas raízes culturais genuínas, “genealogicamente” falando é certamente profícuo também investigar as relações entre política, saber e poder que designam a

---

racial. Nesse contexto, o Brasil apresenta-se como outra possibilidade, como exemplo de supostas relações harmoniosas entre raças realizou-se no Brasil um conjunto de pesquisas para a elaboração de alternativas ao conflito racial. Esse projeto de pesquisa ficou conhecido como Projeto Unesco (1951-1952). Ver: Marcos Chor Maio – O Projeto Unesco e agenda das ciências sociais no Brasil (1999).

<sup>7</sup> Outro trabalho que também caminha nessa mesma direção, isto é, demonstrando a íntima relação entre o negro, o associativismo negro e a formação da sociologia brasileira é o da antropóloga negra Janaina Damaceno Gomes (2013) - *Os segredos de Virgínea: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. Virgínea Lemes Bicudo era uma mulher negra, visitadora, psiquiatra, psicanalista e em 1945 fez parte da primeira turma de mestres da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, o que a tornou a primeira socióloga do Brasil. O estudo que Virgínia realizou para a obtenção do título de mestra em sociologia, sob a orientação do professor Donald Pierson (um dos grandes expoentes da escola sociologia de Chigado) foi parte integrante dos primeiros resultados do projeto Unesco em São Paulo e, portanto, sendo parte integrante do relatório final publicado com o título: *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo (1955)*.

emergência e causas dessa categoria identitária. Devemos nos questionar quais são as possibilidades políticas resultado dessa crítica da identidade negra?

A princípio tanto no trabalho de Florestan Fernandes, mas de modo geral nas elaborações do conjunto de intelectuais que participaram do Projeto Unesco Anhembi, observamos uma profunda influência, como já dito, da escola sociológica de Chicago. De difícil definição, a escola de Chicago, como ficou conhecida a iniciativa do conjunto heterógeno de docentes do Departamento de Sociologia da Universidade de Chicago (fundada em 1910), se propunha a pensar a relação entre a cidade como sinônimo de relações sociais modernas e modernizantes e os chamados grupos “raciais”, especialmente (no caso norte-americano) negros, irlandeses e italianos. Autores como Robert Park e Donald Pierson (orientador de Virgínia Bicudo) passariam a se interessar em compreender como determinados grupos sociais experienciavam esta nova ordem e o quanto eles são *assimiláveis* ou não à sociedade que estava sendo construída (DAMACENO, 2013, p. 65).

Num momento (1940 -1950) em que se começa a discutir nacionalidade, nação, cidadania no Brasil mais intensamente, a correlação entre cidade/modernização e grupos assimiláveis (fundamento dos *estudos de atitudes raciais* da Escola de Chicago) vai ganhar cada vez mais espaço no vocabulário das ciências sociais brasileiras e das pessoas que trabalham com, agora, as chamadas relações raciais (DAMACENO, 2013). Definida como: “*an attitude is a sum total of a mas’s inclination and fellings, prejudices or bias, preconceived notions, ideas, fears, theats, and, convections about any topic*” (Thurstone apud Park, 1931, p. 28), as atitudes raciais só emergiriam em contextos *urbanos* (cidade) e, portanto, *modernizante, marcado pela competitividade capitalista*, onde há uma competição efetiva pelo trabalho, pelas oportunidades e pelos privilégios. O preconceito era compreendido como expressão desse conjunto de disputas, em última instância, uma questão de *classe* (PIERSON, 1945).

Segundo Borgers Pereira (1971) devido a essa correlação entre atitudes raciais, cidade/modernização e grupos assimiláveis, o Negro *surge* (*inventado*) no Brasil para Donald Pierson como expressão social na década de 1930 e ganha estudos sistemáticos na década de 1950.

O negro que surge das reconstruções históricas de Gilberto Freyre é por demais conhecido. É o escravo que se movimenta na trama das relações sociais da família patriarcal do Nordeste açucareiro; já o negro de Donald Pierson é o negro cidadão-negro ou negro cidadão, as voltas com o seu processo de *ajustamento* uma subexpressão da sociedade brasileira representada pelo principal palco de suas investigações – a sociedade urbana da Bahia. (PEREIRA, 1971, p.23).

O *cidadão-negro* é, segundo Pereira (1971), a originalidade estabelecida por Pierson em seus estudos, expressão da relação direta com a cidade como espaço de contato e cidadania. Segundo Damaceno “não há como distinguir os estudos de Pierson como sobre relações raciais ou estudos urbanos, no trabalho dele, um só existe por causa do outro” (2013, p.90).

No entanto, será dos trabalhos de Florestan Fernandes (2008a; 2008b), durante as décadas de 1940 e 1950, que as teses da Escola de Chicago vão tomar ainda mais importância e se institucionalizarão como aparato metodológico no trato da questão racial no Brasil, sobremaneira, devido ao seu recorte entre grupos não-brancos e classe para vincular a delimitação de “grupos raciais” diretamente à análise de assimetrias socioeconômicas. Em sintonia com perspectivas marxistas, a abordagem de Fernandes, que posteriormente deu origem à Sociologia das Relações Raciais, vêm abordando relações raciais como um coproduto do capitalismo. Os trabalhos, por exemplo, de Fernando Henrique Cardoso, Otavio Ianni e Carlos Hasenbalg vão seguir essa orientação.

Florestan (2008a; 2008b) não só investiria na correlação entre modernização e urbanização, como também posicionaria o antigo escravo no interior de uma transição histórica e social: a transição do Brasil de uma sociedade tradicional, marcada por mecanismos de regulação social oriundos desse antigo regime, para uma sociedade complexa, moderna, urbana, industrializada e, sobretudo, marcada pela competitividade de classe. Nesse registro, Fernandes (2008a; 2008b), seguindo as orientações intervencionistas da Escola de Chicago quanto à relação de grupos minoritários e sua assimilação no interior do Estado-Nacional, vai tecer um conjunto de elaborações sobre desajustamento estrutural e psíquico/subjetivo do negro frente às novas exigências de uma sociedade marcada pelas modernas relações de classe (problemática qualificada como o *problema negro*). O chamado *déficit*

*negro* se tornaria uma expressão para denotar que a anomia social e o desajustamento do negro à sociedade competitiva não apenas preservariam o nível de pobreza inicial da população negra, mas agravaram-na, sistematicamente, convertendo a pobreza “numa constante do estilo de vida do negro na cidade” (FLORESTAN, 2008a, p. 53).

É nesse contexto (década de 1940 e 1950), reconhecido no pensamento social brasileiro pela consolidação do Estado-nação brasileiro e a emergência de uma *modernidade nacional* (GUIMARÃES, 2002), que a abordagem sociológica sobre a questão do negro no Brasil sedimenta-se. É também sobre esse lastro que, posteriormente, no final da década de 1970 e início dos anos 1980 que o movimento negro (movimento negro unificado) passa a organizar a sua agenda. A noção de uma condição social comum (retroalimentada pelo diálogo com a sociologia das relações raciais) foi fundamental para o movimento negro organizado não só para denunciar o *mito da democracia racial*, mas, também, essencial para a elaboração de uma solidariedade política, um senso de pertencimento/identidade, baseado em uma condição social comum (COSTA, 2006; HOFBAUER, 2006).

É evidente que a experiência vivida do negro é muito mais ampla e complexa do que podemos expor aqui. Contudo, com a sistematização dessa narrativa hegemônica da formação e institucionalização da questão racial no Brasil, especialmente, a partir da narrativa sociológica, temos o interesse em estabelecer de que modo a presença dos povos, tradições e culturas de origem africana foi posicionada no interior da teoria social. Essa narrativa foi eficaz em posicionar experiência vivida do negro no interior dos modelos explicativos ligados às teorias da modernização e a conceitos enraizados e organizados segundo a experiência eurocentrada (MIGNOLO, 2008). Vale chamar também a atenção que o contexto, durante as décadas de 1940 e 1950, é também o momento que grandes movimentos meta-teóricos como a teoria da dependência estavam sendo gestados.

É da correlação entre o, agora, negro-cidadão, o processo de urbanização e industrialização, a eclosão de uma sociedade competitiva e a consolidação do Estado-nação moderno e liberal brasileiro junto com uma sociologia imbuída de um "ethos" modernista e nacional, que emerge o *sujeito negro* na teoria social brasileira. O sujeito negro



emerge como um *sujeito sociológico*. A identidade negra, no interior dessa narrativa, surge como uma *identidade centrada*<sup>8</sup>, capaz de alinhar a subjetividade de sujeitos e grupos com os lugares que ocupam no mundo social e cultural (HALL, 2001, p. 12). A identidade costuraria o sujeito na estrutura. “Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2001, p. 12). Dito de outro modo, o sujeito e a identidade negra essenciais para a sociologia e, especialmente, para a sociologia das relações raciais são uma invenção moderna, isto é, são posicionados, analisados e compreendidos dentro dessa perspectiva teórica que converge para estruturas estáveis e a fixidez.

## **2. Igualdade racial, diversidade cultural e a noção de diáspora africana**

Desde as primeiras publicações do Projeto UNESCO (MAIO, 1999), protagonizadas, na década de 1950, por Florestan Fernandes, Roger Bastide e Virgínia Bicudo<sup>9</sup>, o ideário de nação brasileira, elaborado por Gilberto Freyre (2004), propagado pelo Estado Novo (1937-1945) e em vigor até o final da ditadura militar (1964-1985), vem sendo questionado. Durante as décadas de 1980 e 1990, coube ao “movimento negro”, como o Movimento Negro Unificado (GUIMARÃES, 2002), organizado em torno de uma solidariedade política pautada na consciência da racialização da experiência coletiva e fundamentada na ideia de uma identidade e de uma cultura comuns, denunciar a íntima relação entre desigualdades sociais e adscrições raciais presentes na

---

<sup>8</sup> Cabe chamar a atenção que a identidade centrada que caracteriza o sujeito sociológico segundo Hall (2001) já representa um deslocamento em relação à identidade/sujeito do iluminismo. Ao tensionar (sem necessariamente descartá-lo) o sujeito iluminista (marcado pelo entendimento de um núcleo imutável) reconhecendo o caráter social de nossa subjetividade, a noção de sujeito sociológico foi fundamental para a realização do giro teórico-metodológico necessário para explicar a formação da sociedade chamada complexa.

<sup>9</sup>Embora não amplamente citado, mas também de competência do Projeto UNESCO, *Estudo de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*, de Virgínia Bicudo, é um dos primeiros trabalhos a investigar, naquele momento, a relação entre brancos e pessoas de cor em São Paulo. Ver: GOMES, Janaina D. *Os Segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. São Paulo. Tese (doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). 2013.

sociedade brasileira. Esses movimentos sociais negros, por meio desse modelo de identidade e de cultura, não só lutaram por direitos, mas contribuíram para a desconstrução da suposta natureza homogênea, harmônica e não conflituosa da sociedade brasileira (COSTA, 2006; HOFBAUER, 2006). Isto significa dizer que, desde as formulações sociológicas de Florestan (2008a; 2008b), que o *sujeito negro centrado* tem sido o fundamento sobre o qual se pensou tanto a agenda do movimento negro de combate ao racismo quanto as políticas públicas de combate à desigualdade racial.

Contudo, a mudança do contexto social e de posturas políticas das duas últimas décadas, incluindo a ascensão de novas ideias paradigmáticas a respeito das diferenças humanas, como o multiculturalismo<sup>10</sup>, tem repercutido significativamente para a reformulação de tal modelo de identidade e sujeito. Esse fenômeno vem causando transformações profundas no debate sobre a questão racial e o lugar que os povos de origem africana ocupam atualmente na sociedade brasileira (TRINDAD; SILVÉRIO, 2012, 2015). Segundo alguns estudiosos, como o teórico cultural Stuart Hall (2001) e o antropólogo Thomas Eriksen (2004), o fenômeno que vem sendo chamado de globalização, que tem funcionado como uma força ao mesmo tempo fragmentária e homogeneizadora, deve ser reconhecido como um importante fator para a emergência e (re)definição de novos padrões de identidade, cultura e pertencimento. Desse modo, embora aparentemente contraditória, a globalização tem contribuído não apenas para induzir processos de hibridismo e cosmopolitismo, mas também para criar e/ou fortalecer laços entre grupos separados uns dos outros por processos históricos desagregadores. Além disso, de acordo com Hall (2009) e Gilroy (2007), a identidade cultural tem sido cada vez mais articulada no interior dos Estados Nacionais como um veículo para o estabelecimento de políticas, direitos culturais e de questionamento das narrativas de formação das sociedades nacionais, na maioria das vezes descritas como homogêneas cultural e racialmente.

Segundo Costa (2006), foi durante a participação brasileira na “III Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata”, realizada

---

<sup>10</sup> Ver: HONNET, A. A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

pela ONU em Durban, África do Sul, em 2001, que os efeitos dessas novas formas de identidade, cultura e agenda política induzidas pela globalização ganharam força no debate sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo. Os movimentos sociais negros, por meio de “uma compreensão da história nacional muito distinta daquela alardeada pelos nacionalistas mais contundentes” (COSTA, 2006, p. 145), produziram um solo fértil para o desenvolvimento e difusão de uma plataforma antirracista. Um dos maiores, se não o maior efeito dessa plataforma, foi a alteração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB), em decorrência da Lei nº 10.639/03 e seu desdobramento prático, presente nas Diretrizes Nacionais Curriculares para a Educação das Relações Raciais (ERER) e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (BRASIL, 2003, 2004; SILVÉRIO; TRINDAD, 2012).

Desde então, com a fundação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), sob o *status* de Ministério, e da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), vinculada ao Ministério da Educação, observamos o aprofundamento do debate sobre o antirracismo na esfera pública nacional. À demarcação de terras de comunidades remanescentes quilombolas (MATTOS, 2006), e ao comprometimento da política educacional no combate ao racismo, por meio das ações afirmativas direcionadas à população negra ao longo dos anos 2000 (MUNANGA, 2006; SEGATO, 2005), somam-se importantes mudanças no interior do movimento negro, tais como a profissionalização acadêmica dos militantes<sup>11</sup> (HOFBAUER, 2016) e a construção de um amplo diálogo binacional (Brasil e Estados Unidos), envolvendo fundações voltadas para financiar projetos de estudos de estudantes, pesquisadores e ativistas norte-americanos e brasileiros (COSTA, 2006).

Para alguns estudiosos, como Costa (2006) e Silvério (2015), esse conjunto de fatores tem contribuído para a ascensão de novas formas de pertencimento/identificação, propagadas por meio de movimentos transnacionais de (re)construção de vínculos com a África. Tal contexto

---

<sup>11</sup> Exemplo candente desse processo, durante as décadas de 1990 e 2000, foram os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB's), disseminados em todas as regiões do país.

levou alguns autores, como Silvério (2014,2015), a defender a ideia de que estaríamos vivendo um momento de transição entre

[...]um modelo de integração racial baseado na ideia fundacional de nação mestiça para um modelo no qual se busca reconhecer identidades étnicas e raciais distintas presentes na formação social brasileira e que passaram a questionar o seu “apagamento [...]” (SILVÉRIO, 2015, p. 40).

Guardadas as devidas proporções entre as diferentes abordagens e campos disciplinares, pode-se afirmar que existe entre intelectuais, como os sociólogos Sergio Costa (2005, 2006), Valter R. Silvério<sup>12</sup> (2015) e o antropólogo Kabenguele Munanga<sup>13</sup> (1999, 2010), certo consenso de que essas transformações deslocaram irreversivelmente o *ethos* nacional brasileiro. Nesse contexto de mudanças empíricas, tanto conceituais quanto institucionais, um novo olhar sobre a presença africana e de seus descendentes no Brasil estaria surgindo e se tornando cada vez mais aparente. E seria em virtude da necessidade de novas formas de pensar a relação entre sociedade nacional e presença africana no que diz respeito às questões de ordem cultural e política) que a noção de diáspora africana emerge, ganhando significado e força no Brasil, pelo menos no discurso de alguns cientistas e militantes.

Portanto, mais do que a apropriação de um conceito, a noção de diáspora africana aparece em nosso contexto como o efeito desse conjunto de mudanças. Pode-se dizer, nesse sentido, que vem ocorrendo um processo de deslocamento de ordem epistemológica que está requalificando o lugar que a presença africana ocupa no interior da teoria social, ou melhor dizendo, há um deslocamento dos próprios parâmetros teórico-metodológicos da teoria social. Esse deslocamento tem início no Brasil no final da década de 1990 e início dos anos 2000, com a presença cada vez maior de categorias como *multicultural*, *multiculturalismo* e *luta por reconhecimento* nos debates sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo e é também desse momento em diante que o termo

---

<sup>12</sup> Representante brasileiro na comissão científica da UNESCO para elaboração do 9º volume da História Geral da África (HGA).

<sup>13</sup> Um dos idealizadores do projeto promovido pela UNESCO para uso pedagógico HGA (Brasil e África: uma histórica cruzada). Ver: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/education/inclusive-education/brazil-africa-project/about-brazil-africa-crossed-histories/#c1098725>.

(essencial a nossa reflexão) *diversidade cultural* se sedimenta no debate (SILVÈRIO, 2000; COSTA, 2006)

Antes, porém, de nos voltarmos a *diversidade cultural* e/ou étnico-racial pode ser útil, como sugere Hall (2009, p. 50), fazer aqui uma distinção entre o *multicultural* e *multiculturalismo*. Multicultural<sup>14</sup> é uma designação qualificativa. É utilizado para descrever as características sociais e os problemas de governabilidade enfrentados por qualquer sociedade nacional em que diferentes comunidades culturais convivem, ao mesmo tempo, e que retêm algo de suas identidades originais. O multiculturalismo, por outro lado, é um termo substantivo, diz respeito às práticas políticas utilizadas para lidar com os problemas culturais advindo de sociedades multiculturais. E, embora grafado no singular, o “ismo” do multiculturalismo refere-se a uma variedade de políticas dedicadas ao trato das sociedades multiculturais.

Hall (2009, p. 51) chama a atenção para o multiculturalismo conservador que insiste na assimilação dos diversos grupos culturais às tradições e costumes da maioria. O multiculturalismo liberal que busca integrar os diferentes grupos culturais à narrativa hegemônica da sociedade nacional (ao grupo majoritário), baseado em uma cidadania individual e universal, tolerando práticas particulares apenas no âmbito privado. O multiculturalismo pluralista que avalia diferenças grupais em termos culturais e concede direitos de grupos distintos a diferentes comunidades dentro de um Estado. E o multiculturalismo crítico ou revolucionário que dedica suas atenções ao poder, privilégio e hierarquia, que procura ser “insurgente, heterogloso e anti-fundacional” (GOLDBERG, 1994, apud HALL, 2009, p.51).

No caso brasileiro, num primeiro momento, a partir de 2003, com a aprovação da lei 10.639 e do parecer de 2004 que estabelece as Diretrizes Nacionais Curriculares para a EREER e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, observamos a emergência do reconhecimento da *diversidade cultural/étnico-racial*, segundo a taxonomia de Hall (2009, p. 51), dentro dos marcos do *multiculturalismo liberal*. Foi durante Audiência Pública Federal

---

<sup>14</sup> Brasil, Estados Unidos, Canadá e Índia são exemplos de sociedades multiculturais.

(ADPF) 186 realizada aos 3 e 4 de Abril de 2009 que essa percepção tornou-se mais saliente.

Embora essa afirmação possa parecer um contrassenso uma vez que o Partido Democratas, promotor da ação de inconstitucionalidade das cotas raciais nas universidades públicas, argumentou em suma que as ações afirmativas (e esse foi o principal argumento daqueles desfavoráveis a sua implementação e manutenção) ameaçariam o universalismo e a neutralidade do Estado liberal, comprometendo a autonomia pessoal, a liberdade individual e a igualdade formal. Grosso modo, aqueles que defenderam, durante ADPF 186 (SILVÉRIO, 2012), a implementação e manutenção das cotas raciais nas universidades públicas brasileiras fundamentaram seus argumentos nas concepções de raça e racismo ligadas à sociologia das relações raciais para afirmarem a legitimidade das ações afirmativas e a luta por igualdade racial (HOFBAUER, 2006, p.12). Nesse sentido, pressupõe-se, implicitamente, a existência de grupos (étnicos e raciais) bem consolidados que se reconhecem como tais, a manifestação do preconceito é apresentada, nesta linha de argumentação, como um dado que se deve às relações socioeconômicas.

É também a partir desse momento que o termo *diversidade cultural/étnico-racial* passa a tomar cada vez mais espaço nos debates sobre as políticas públicas de igualdade racial. A diversidade étnico-racial da sociedade multicultural brasileira passa a ser evocada como argumento para o reconhecimento das contribuições dos povos, culturas e tradições de origem para formação da sociedade brasileira. Do ponto de vista do debate em relação ao “regime de representação” (HALL, 2010), elaborado por Gilberto Freyre (2004), o elogio da diversidade étnico-racial tem sido eficiente em fazer reconhecer a presença africana escamoteada sob o signo da mestiçagem e da brasilidade (SILVÉRIO, 2015). Do outro lado, o elogio da diversidade étnico-racial também tem sido essencial para elaboração de uma gramática política na luta por reconhecimento, especialmente para as populações quilombolas (HOFBAUER, 2016).

O que na maioria das vezes não tomamos ciência ou mesmo nos passa despercebido é o questionamento: em que lugar emerge esse discurso e em que contexto teórico ele está inserido? Não coincidentemente essa narrativa emerge contemporaneamente das abordagens da Escola de

Chicago, na figura do antropólogo, amigo de Gilberto Freyre durante a sua estadia na Universidade de Columbia na década de 1920, Melville Herskovits. O antropólogo (HERSKOVITS, 1935), para ficar em alguns temas, concentrou-se em estudar as permanências culturais africanas nas comunidades negras no novo mundo, seus padrões de organização e hierarquias, suas estruturas familiares, culturais, seus sistemas de crenças e rituais religiosos. Esse modo de teorização direcionou a sua atenção para as consequências das sobrevivências africanas, aos, como o autor denominava, *africanismos*, e seu intuito era compreendê-los para contribuir no ajustamento dos negros no novo mundo.

Não raramente, nos debates sobre diversidade étnico-racial, ouvimos assertivas sobre as contribuições das africanidades e heranças africanas para a formação da nação brasileira. É evidente que essa contribuição deve, de fato, ser reconhecida. No entanto, a relação entre africanidades e a gramática da luta por reconhecimento a partir da ideia de diversidade étnico-racial tem, muitas vezes, comportado-se como uma força normativa na luta por direitos. De acordo com o antropólogo Hofbauer (2016b) a necessidade do reconhecimento, segundo o conjunto de parâmetros estabelecidos pelas políticas públicas, para o acesso ao direito da terra, no caso dos quilombolas, tem funcionado como uma força homogeneizadora, ou seja, para se conseguir reconhecimento e direitos é preciso *dever ser*.

O que também não se deve passar despercebido é que a noção de *africanismos* emerge também estreitamente contígua à ideia de integração e ajustamento do negro ao mundo moderno. Do ponto de vista epistemológico os africanismos e/ou a diversidade étnico-racial não se distanciam substancialmente de nossa premissa: a identidade negra é uma invenção moderna. Pelo contrário, coaduna com ela. Os africanismos e/ou a diversidade étnico-racial tendem, seguindo a orientação de Hall (2001, p.12) que já evocamos antes, a alinhar as subjetividades negras aos lugares que ocupam no mundo social e cultural. Dito de outro modo, a diversidade étnico-racial estabiliza a identidade negra, uma vez que sutura o sujeito à estrutura (social e cultural), passamos a ter agora uma cultura negra e um sujeito racial centrado, predizível. É, agora, comum e politicamente incontroverso celebrar a diversidade, mas nos termos em que a posicionamos a diversidade étnico-racial, vale chamar atenção, continua inscrita no modelo que pensa a diferença dentro dos parâmetros modernos,

contribuindo para a formação da nação e, portanto, para um modelo de multiculturalismo dentro dos marcos do liberalismo.

Mas, se, como supomos, a diáspora africana é muito mais a expressão de um conjunto de deslocamentos de ordem teórica e epistemológica no trato da questão racial nos últimos vinte anos, do que a apropriação de um conceito, a demonstração pode ser levada um pouco mais adiante. Pois, se, por um lado, a noção de diversidade étnico-racial foi essencial para sedimentar o debate sobre o multiculturalismo, questionando a narrativa freyriana hegemônica da nação, por outro lado, mais recentemente, a noção de *diferença/difference* (BHABHA, 2013; ERIKSEN, 2006) étnico/racial/cultural tem sido eficiente em tensionar a narrativa/cosmologia da integração e da modernização da experiência negra na sociedade brasileira. E a noção de diáspora africana tem se apresentado, justamente, como efeito dessa tensão.

Não nos cabe nessas circunstâncias discorrer sobre os diferentes modelos e perspectivas africanas que hoje compõem o campo dos *African Diaspora Studies* (HAMILTON, 2007). Todavia, há uma espécie de consenso entre os estudiosos (WILLIAMS, 1999; DAVIES, 2008) de que a noção de diáspora africana apenas nos anos 1950 passou a ser utilizada e adquiriu o *status* de conceito. Em um contexto marcado pelas orientações políticas pan-africanistas, desencadeadas pela luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e pelas lutas de libertação nacional na África (DAVIES, 2008), foram os historiadores Joseph E. Harris e George Shepperson os responsáveis por apresentar o conceito de diáspora africana durante duas conferências patrocinadas pela UNESCO: uma delas realizada no *First International Congress of Negro Writers and Artists*, em Paris, 1956; e outra no *International Congress of African Historians*, em Dar es Salaam, Tanzânia, outubro de 1965.

A discussão semântica do conceito ocorreu apenas em 1979, no *First African Diaspora Institute*, organizado por Joseph E. Harris, na *Howard University*. Esse seminário deu origem à primeira edição da clássica coletânea *Global dimensions of the African Diaspora*, na qual Harris (1994 [1979]) define o conceito de diáspora africana da seguinte maneira: “*The global dispersion (voluntary or involuntary) of Africans throughout history; the emergence of a cultural identity abroad based*



*on origin and social condition; and the psychological or physical return to homeland, Africa*<sup>15</sup>” (HARRIS, 1994, p. 3-4).

Segundo Harris (2007, p. 85), a noção de diáspora africana surge justamente na luta por estabelecer a História da África como um campo legítimo de estudos. As velhas ideias que caracterizavam a África como inferior e como não tendo história promovida pelos filósofos David Hume e George Hegel tinham ainda grande força nas ciências sociais de meados do século XX. Assim, a inclusão da diáspora africana como um tema nesse emergente campo de estudos foi fundamental para a consolidação da história africana. Mas, mais do que consolidar-se sob um contexto de luta epistemológica, a noção de diáspora africana é elaborada em um contexto de luta ontológica (sobretudo no Atlântico) dos povos, cultura e tradições de origem africana e, portanto, vinculada a temas fundantes da filosofia africana como identidade, emancipação e existência negra (GORDON, 2000; FANON, 2008 [1952]; DAVIES, 2008).

O primeiro deslocamento que a noção de diáspora africana nos possibilita realizar está intimamente ligado a essa dimensão ontológica. As recentes e novas formas de pertencimento e identificação transnacionais agenciadas a partir da (re)construção e vínculos com a África tem descentrado o nosso modelo centrado de sujeito racial. A noção de diáspora africana produziria uma fissura no tempo homogêneo e vazio da modernidade que posiciona o negro no interior dessa narrativa normativa da formação da nação, ligada à perspectiva da assimilação e mestiçagem (FREYRE, 2004) ou ligada à perspectiva da integração na sociedade de classes (FERNANDES, 2008a; 2008b). Se o sujeito Negro é inventado não na África, mas na relação colonial (FANON, 2008), não se nasce Negro, torna-se (parafraseando *Simone de Beauvoir*).

O sujeito sublinhado pela categoria “negro” não chega previamente dado às relações, esse sujeito é fruto da ruptura e interdição causadas pela relação colonial que cria um duplo, o branco e o negro (FANON, 2008) e, ao mesmo tempo, é atravessado por um conjunto de discursos que o constituem (QUIJANO, 2007). Ser negro, desse modo, não

---

<sup>15</sup> A dispersão global (voluntária ou involuntária) dos africanos ao longo da história; o surgimento de uma identidade cultural no exterior baseada na origem e condição social; e o retorno psicológico ou físico para a terra natal, África (tradução nossa).

consiste num fato natural, mas na reificação de um processo de “epidermização” (FANON, 2008), uma performance cultural em que o aspecto de naturalidade é constituído por meio de discursos performativos compelidos (BUTLER, 2003, p. 17-24) que o produzem (o Negro) no interior de categorias que reescrevem a relação entre “colonialidade e modernidade/racionalidade” (QUIJANO, 2007). No limite, a fissura temporal que a noção de diáspora africana articula, explicita a forma pela qual a relação entre colonialidade e modernidade/racionalidade opera como uma matriz racializada que informa epistemologicamente as formulações e a construção de oposições identitárias relacionais binárias e essencialmente fixas - *o negro* e *o branco*. É esta estabilidade epistemológica/ontológica que ao fim e ao cabo faz com que a categoria identidade negra perca sua potencialidade crítica/política, sendo recorrentemente operada como categoria normativa. Naturaliza-se, como esperado, os efeitos discursivos, fixa-se a identidade – o negro.

A Sociologia das Relações Raciais (COSTA, 2006) opera, nesse sentido, sob um substrato epistemológico/ontológico racializado, em que subsiste essa relação binária entre identidades essencialmente fixas. O negro, ao estender-se como categoria representacional articulada politicamente de forma a garantir legitimidade aos sujeitos sublinhados por ela torna-se também uma categoria normativa. Não se trata de tão só buscar a origem do negro, suas raízes culturais genuínas, “genealógicamente” falando é certamente profícuo também investigar as relações entre política, saber e poder que designam a emergência e causas dessa categoria identitária. Devemos pensar quais são as possibilidades políticas resultado dessa crítica radical às categorias raciais/identidades fixas, promovidas pela noção de diáspora africana.

A expressão desse descentramento vem se tornando cada vez mais aparente nos últimos anos e repercutindo de forma mais ampla no Brasil. Reconhece-se a importância da identidade negra enquanto consciência política na luta antirracista, fundamental para a denúncia do racismo e da discriminação, e pré-requisito para a elaboração de políticas públicas de acesso à cidadania e à integração no interior do Estado-nação. No entanto, paradoxalmente, as políticas públicas pautadas nessa forma de identidade política, sobremaneira aquelas ligadas à educação, passam a deslocar, intencionalmente ou não, essa mesma forma de identidade.

### **Conclusão: a diáspora africana e a emergência da *diferença***

Cada vez mais, não a noção de diversidade, mas de diferença étnico-racial tem sido evocada para realizar três movimentos ao mesmo tempo. Reivindicar a presença africana na sociedade brasileira (lutar por direitos). Tensionar, do ponto de vista empírico, os valores morais e as hierarquias culturais características do *multiculturalismo liberal* na medida em que desloca as cultura e tradições de origem dos discursos celebrativos da diversidade e da pluralidade. Aqui, os povos, culturas e tradições de origem africana trazem as suas heranças, não só como contribuições, mas, como signos (SEGATO, 2005; ERIKESSEN, 2006) que descentram a semiótica das relações sociais, questionando os processos de racialização que organizam a nossa sociabilidade.

E por fim, se a diversidade está inscrita no interior de modelos epistemológicos ocidentais. A noção de diferença tem as suas rotas de passagem, podemos dizer, na crítica da modernidade e das representações ocidentais do pós-estruturalismo francês (nas figuras de Gilles Deleuze e Jacques Derrida) (PETERS, 2000), no existencialismo africano/negro (FANON, 2008) e nos pensamentos que criticam a antinomia colonial, ou seja, no pensamento pós-colonial e de-colonial. A noção de diferença marca, justamente os limites e as fronteiras epistemológicas e ontológicas do ocidente. Isto é, ao elaborarmos essa narrativa que estabelece a identidade negra e o sujeito negro como invenções de um discurso sociológico temos como objetivo, como já salientado, posicioná-los no interior dos paradigmas normativos da modernidade e, ao mesmo tempo, denunciar que esses são a princípio os limites epistemológicos dentro dos quais a questão e as políticas públicas de igualdade racial são pensadas no Brasil.

Mas, ao chamarmos a atenção para esses limites também deslocamos o nosso olhar para as fronteiras. E fronteiras não são necessariamente o ponto onde algo termina, mas são os pontos a partir dos quais algo começa a se fazer presente. Se o jargão de nossos tempos – pós-modernidade, pós-colonialismo e mais recente de-colonial – tem algum significado não está no uso da palavra “pós” para designar algo posterior – uma modernidade posterior ou o fim da colonialidade (BHABHA, 2013, p. 24).

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os limites epistemológicos daquelas

ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e história dissonantes, até mesmo dissidentes: mulheres, colonizados, grupos minoritários e portadores de ‘sexualidades policiadas’.

(BHABHA, 2013, p. 24-25).

A noção de diáspora africana tem se comportado no contexto brasileiro como esse lócus de enunciação, que introduz o novo no debate, deslocando os próprios parâmetros teóricos sobre a questão racial no Brasil e causando profundas transformações no que é “ser negro” em nosso contexto.

### Referências

Ballestrin, L. 2013. América Latina e o giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, (11), 89-117. 2013

BUTLER, J. Mulheres como sujeito do feminismo; In: **Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BHABHA. H. **O local da cultura**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2013.

COSTA, S. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo**. 2006.

DAMACENO, J. **Os Segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)**. São Paulo. Tese (doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). 2013.

DAVIES, C, B. Introduction; In: **Encyclopedia of the African Diaspora: Origins, Experiences, and Culture**. ABC-CLIO, 2008

ERIKSEN, T, H. **What is Anthropology?** London: Pluto Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Diversity versus difference: neo-liberalismo in the minority debate. In: Richard Rottenburg, Burkhard Schnepel, Shingo Shimada

(org.) **The Making and Unmaking of Difference**. Transation, p. 13 - 36, 2006.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. EDUFBA. 2008.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca**, vol 1, Global Editora, 2008a.

\_\_\_\_\_. **A integração do negro na sociedade de classes**, vol 2, Global Editora, 2008b.

FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala: formação família brasileira sobre o regime patriarcal**. GLOBAL. 2004.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**. EDITORA 34 Ltda. 2002.

\_\_\_\_\_. **Entre campos: Nações, Culturas e Fascínio da Raça**. São Paulo: Anablume, 2007.

GORDON, L. **Africana Phylosophy of Existence**. In: **Understanding Africana existential thought**. Routledge New York. 2000.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: **An introduction Africana Philosophy**. Cambrige University Press. 2008.

GUIMARÃES, A, S. **Classes, raças e democracia**. São Paulo, EDITORA 34, 2002.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Editora UFMG.2009.

\_\_\_\_\_. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade**. DP&A editora. 2001.

\_\_\_\_\_. Nuevas etnicidades. In: **Sin garantías: trayectorias y problemáticas em estúdios culturales**. Evión Editores. 2010.

HAMILTON, R. S. Rethinking the African Diaspora: global dynamics. In: **Routes of passage: rethinking the African Diaspora, vol 1, part 1**. Michigan State University Press. 2007.

HARRIS, J. E. Introduction; In: **Global dimensions of the African Diaspora**. Harvard University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Historicizing the African Diaspora. In: HAMILTON, R. S. **Routes of passage: rethinking the African Diaspora, vol 1, part 1**. Michigan State University Press. 2007.

HERSKOVITS, M. J. **The new world Negro**. Bloomington: Indiana University Press, 1966[1935].

HOFBAUER, A. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. In: **Lua Nova (Impresso)**. v.68, p.9-56, 2006.

\_\_\_\_\_. En torno a la institucionalización del antirracismo em Brazil: Contextos y estretégias; In: **Diversidad cultural y desigualdad social en América Latina y el Caribe: desafios de la integración global**. (Org) Fontaine, D. & Aparicio, P, C. FUNDACIÓN HEINRICH BOLL, 2016, p. 227-242.

\_\_\_\_\_. Políticas de identidade: posições antropológicas frente aos direitos quilombolas e às cotas raciais. **ARTELOGIE**.v.1, p.1 – 24, 2016b.

JESUS, M, C. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. Editora Ática, 1993.

MATTOS, H. Remanescentes das comunidades dos quilombos: memórias do cativo e políticas de reparação no Brasil; In: **Revista USP, nº 68**, dez/fev, 2005/2006, p.104-111.

MAIO, C, M. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil nos anos 40 e 50; In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 14 nº 41, 1999.

MEDEIROS, M, A. **A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)**. Aeroplano, 2013.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, no 34, p. 287-324, 2008.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. Educação e diversidade cultural; In: **Cadernos PENESB**, v. 10, 2010, p. 37-54.

\_\_\_\_\_. Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos; In: **Revista USP**, v. 68, 2006, p. 45-57.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução**. Autentica, 2000.

PEREIRA, J. B. B. Estudos Antropológicos e Sociológicos sobre o Negro no Brasil. In: SCHEDEN, E (org.) **Introdução ao Estudo de Antropologia no Brasil**. I Seminário de Estudos Brasileiros, IEB/USP, p. 14 -27, 1971.

PIERSON, D. **Branços e Pretos na Bahia: estudo de contato racial**. Editora Nacional, 1945.

SEGATO, R, L. Raça é signo. In: **Série Antropologia**, Brasília, 2005.

SILVÉRIO, V, R. Relações étnico-raciais e educação: Entre a política de satisfação de necessidades e a política de transfiguração. **Revista Eletrônica de Educação (São Carlos)**, v. 9, p. 35-66, 2015

\_\_\_\_\_. **As cotas para negros no tribunal: a audiência pública do STF**. São Carlos: Edufscar, 2012.

\_\_\_\_\_. O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora. In: **Cultura Vozes**, Petrópolis/RJ, v. 1, p. 83-100, 2000.

TRINDAD, C, T & SILVÉRIO, V, R. **Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo?** Educ. Soc., Campinas, v. 33, n. 120, jul.-set. 2012, p. 891-914.

WILLIAMS, D, E. Rethinking the African Diaspora: A comparative look at race and identity in a transatlantic community; In: **Crossing boundaries**. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

### **Documentos oficiais**

BRASIL. Congresso Nacional. **Lei nº 10.639, de 9 de Janeiro de 2003.** Brasília, DF, 2003.

BRASIL. Ministerio da Educacao. Parecer CNE/CP n. 3, de 10 de marco de 2004. **Institui as diretrizes curriculares nacionais para a educacao das relacoes etnico-raciais e para o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana.** Brasília, DF, 2004

*Recebido em 11/05/2017*  
*Aprovado em 01/07/2017*