



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Qual África? Diálogos entre africanos e afro-brasileiros no Brasil

Egor Vasco Borges

Como citar: BORGES, E. V. Qual África? Diálogos entre africanos e afro-brasileiros no Brasil. *In:* SOUZA, L. A. F.; CORRÊA, L. M. M. (org.). **Dilemas da sociedade brasileira contemporânea: as novas configurações da economia, da violência e dos espaços comunicacionais.** Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018. p. 47-70.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7983-992-4.p47-70>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

QUAL ÁFRICA?

DIÁLOGOS ENTRE AFRICANOS E AFRO-BRASILEIROS NO BRASIL

Egor Vasco Borges

[...] De qual África falamos? De qual África somos filhos? Qual África amamos? Qual África conhecemos? [...] (FONSECA, 2007, p.05)

INTRODUÇÃO

Tomando como ponto de partida as questões supracitadas pode-se, explícita e implicitamente, constatar que são várias as “Áfricas” vividas e retratadas tanto em estudos, livros, revistas e na mídia no geral, são várias as que se buscam cotidianamente tanto pelos africanos bem como pelos afro-diasporicos e ainda aqueles que para além de seus traços, fenotípicos e/ou genotípicos, possuem algum vínculo afetivo, acadêmico ou praticam religiosamente cultos associados aos povos do velho continente.

Para Mia Couto (2013), a África presente no imaginário e no cotidiano dos brasileiros, seja qual for sua origem étnico-racial, é folclorizada - condenada por destino a pobreza, conflitos permanentes, ignorada pelos deuses do cristianismo e ao mesmo tempo repleta de outros deuses, para além daqueles que as religiões oficiais implantaram. Ainda que estejamos em pleno século XXI, as instituições de ensino brasileiro, incluindo as universidades, continuam alheias a esse mundo tão ignorado e por isso desconhecido. O que faz com que prevaleçam ideias pré-concebidas que nos

<https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7983-992-4.p47-70>

remetem a uma África sofrida – retrato da mídia - objeto de invenções, de construções estereotipadas, estigmatizantes e preconceituosas, sobretudo na literatura colonizante e colonizadora cristalizando verdades e influenciando modos de pensar e agir em relação aos negros/as e/ou africanos/as.

Para preencher tamanha ausência ou negligência no sistema educacional, o governo brasileiro aprovou a lei 10639 de 2003 na qual se depositou a fé no resgate do passado histórico dos afro-brasileiros vislumbrando-se uma possibilidade de reencontros ou restabelecimento de vínculos identitários entre africanos e afro-brasileiros ainda que se desconheça qual das áfricas teria relevância pedagógica para dar amparo a esse vazio de memória ou ajustes com o passado. Em nosso entendimento, a existência ou vontade de se constituir um projeto educacional multicultural é de extrema importância no respeito da diferença e da diversidade e principalmente no mundo em que vivemos. A aldeia global a qual vivemos exige igualmente que o debate sobre a cultura dos povos tenha a verdadeira dimensão universal.

Nesse contexto, o exercício pedagógico de transmissão das histórias ocultas de povos colonizados transcende a complexa expectativa de encontrar conexões com o passado, ou seja, o ensino da história da África não deve ter o fundamento no retorno às origens, mas sim numa possibilidade de se dar a conhecer outras realidades e outros saberes outrora silenciados pelas circunstâncias históricas e geopolíticas (PELÚCIO, 2012)¹ por forma a encontrarem-se zonas de contato para reflexões em perspectivas contra-hegemonicas que se distanciem das preestabelecidas pelas sociedades ocidentais e que se revelem como contributo dos povos subalternos para uma humanidade melhor.

Certamente, para a lei supracitada a África continua sendo essencializada - una e indivisível - e ignorada do ponto de vista da sua diversidade étnico-racial. Importa frisar que a diversidade cultural dos povos africanos esta amplamente marcada por uma pluralidade étnica, racial, religiosa,

¹ Importa realçar aqui a experiência da autora Larissa Pelúcio de nacionalidade brasileira que descreve o contexto das ausências de determinados povos no cenário de ensino aprendizagem brasileiro: “Foi também nos bancos escolares que aprendemos que as teorias produzidas em determinados lugares geo-históricos e escritas em línguas como inglês, francês e alemão, são mais “avançadas” e possuem um valor universal incontestável, servindo para descrever realidades diversas e falar de ciência com a mesma propriedade com que se faz poesia. [...] É compreensível que nossas alunas e alunos, muitos deles vindos das classes média e média alta do Brasil, tenham dificuldade de se pensarem como “os outros.” (PELÚCIO, 2012, p. 397-398).

política mesmo no interior de cada país e tem sido considerado principal obstáculo na construção da identidade nacional e dos Estados pós-coloniais majoritariamente considerados étnicos o que tem propiciado disputas que, significativamente, desembocam em conflitos armados interétnicos (KI-ZERBO, 2009).

A ideia de empreender este esforço de entender a África presente nos diálogos entre africanos e seus interlocutores de raça negra – afro-brasileiros – é resultante de interações que ocorreram no espaço acadêmico e em circunstâncias extracurriculares, especificamente, em algumas regiões do interior do Estado de São Paulo por onde transitei na vigência do convenio educacional PEC-PG (Programa Estudante Convênio de Pós Graduação). O propósito é discutir alguns elementos da linguagem presentes nesses diálogos que reiteram o binarismo (bárbaro*civilizado versus atrasado*evoluído), uma lógica da cultura colonial que se mantém presente na atualidade e que expressa distanciamentos entre dois grupos, aparentemente, semelhantes. Em momentos, contextualmente, justificáveis se aceitam como iguais enquanto recurso político para legitimar suas práticas de militância, religiosa e/ou beneficiar-se de políticas públicas e outros, como diferentes destacando-se, hierarquicamente, e reivindicando para si uma negritude de superioridade ou distinta.

Aqui encontramos um dos efeitos diretos da colonização, pois a expressiva diáspora africana não guarda em si apenas similaridades como também múltiplas divergências que se revelam revitalizadoras de um ato em que a própria vítima é também autora e não se reconhece como tal fato constatado há várias décadas: “O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial [...]” (FANON, 2008, p.33).

Diante de experiências pessoais vividas, fora de meu país, à segunda dimensão da qual o autor não desenvolve na sua obra *Peles negras mascaradas brancas*, é a que pretendo retratar no presente artigo, sobretudo nos aspectos divergentes em que se busca estabelecer fronteiras e delimitar os aspectos de ordem identitária. Ainda que o autor não tenha dado a devida atenção ao assunto é possível reter no seu raciocínio a seguinte reco-

mendação: “Um estudo deveria ser dedicado à explicação das divergências que existem entre antilhanos [*diáspora negra*] e africanos. Talvez o façamos um dia.” (FANON, 2008, p.31).

Se retomarmos a história da colonização europeia veremos que esta relação hierarquizada entre africanos e a diáspora negra tem lá o seu respaldo. A administração colonial, em vários países do continente africano, atribuía aos negros da diáspora funções de seu imediato colaborador ou auxiliar. Um tratamento diferenciado que os colocava numa posição de superioridade em relação aos negros africanos. A relação entre ambos, desde essa época, passou a ser estruturada a partir dessas posições em que os mais próximos do colonizador se viam superiores e os mais distantes como inferiores de todos. Sentiam-se diferentes dos demais colonizados desencadeando comportamentos diversos de negação de si como é possível constatar neste relato:

Conhecemos no passado, e, infelizmente, conhecemos ainda hoje, amigos originários do Daomé [Benin] ou do Congo que declaram ser antilhanos. Conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com senegaleses. É que o antilhano é mais “evoluído” do que o negro da África: entenda-se que ele está mais próximo do branco; e esta diferença existe não apenas nas ruas e nas avenidas, mas também na administração e no Exército. Qualquer antilhano que tenha feito o serviço militar em um regimento de infantaria colonial conhece essa atormentante situação: de um lado, os europeus, os velhos colonos brancos e os nativos; do outro, os infantes africanos. Lembro-me de certo dia, quando, em plena ação, o problema era destruir um ninho de metralhadoras inimigo. Por três vezes os senegaleses foram enviados, e três vezes rechaçados. Então um deles perguntou porque os toubabs [europeu ou branco] não iam. É nesses momentos que o antilhano não sabe ao certo se é toubab ou indígena, mas não considera a situação preocupante, pelo contrário, a considera normal. Só faltava essa, sermos confundidos com os pretos! [...] eles são mais selvagens do que nós (FANON, 2008, p.40-41).

A situação retratada aqui descreve o cenário de relações entre africanos e afro-diasporicos na França na década de 1940-50 sendo de destacar o contexto de combate militar em defesa do país colonizador em que negros provindos das colônias representavam o exercito Francês, em plena segunda guerra mundial. Uns na infantaria, praticamen-

te, com menos possibilidade de sobrevivência mera carne de canhão e os demais numa posição relativamente favorável sendo a linha intermediária entre a base da pirâmide e o topo da hierarquia militar composto pelos franceses brancos.

Contudo, o dialogo é travado num momento posterior em que alguns como Frantz Fanon (antilhano) e Leopold Sédar Senghor (senegalês), participantes na guerra e após o fim decidiram ingressar para a o ensino superior francês. Embora fossem universitários, minimamente informados, para eles ser negro-africano era estritamente desconfortável, corpo em que ninguém queria estar, pois não havia positividade nenhuma. Para os africanos, estar no meio dos afro-diasporicos para ser confundido como tal tornava-se principal estratégia de enfrentamento a discriminação. Para os antilhanos, distanciarem-se destes, para não se inferiorizarem era também vista como a saída do problema. Ambos negros porem o estar próximo um do outro possuía efeitos diferentes. Para uns a ascensão e para outros a depreciação diante dos olhares europeus. Em suma, a autonegação se destaca entre as principais escolhas de superação a discriminação e, simultaneamente, desencadeia outros processos discriminatórios inter-raciais entre os excluídos remetendo aos negros africanos a um duplo racismo.

Estas manifestações de auto inferiorização através da condição fenotípica não foram verificadas apenas na diáspora negra como também eventos semelhantes são comuns na África de hoje. Parte significativa dos nativos desacredita a governação do negro que desde as independências, em substituição ao branco-colonizador, não conseguiu transformar a liberdade em bem estar social e econômico assistindo-se, gradativamente, um declínio das condições de vida e do funcionamento das instituições do Estado. Esta forma de ver e interpretar o mundo faz com que os africanos, ainda hoje, vejam nos brancos-estrangeiros como a salvação dos problemas e o negro a decadência, a incompetência e a ignorância. Esta autoflagelação que parte de essencialismos mantendo a superioridade de uns como os portadores da razão, salvação e desenvolvimento e os outros como eternos serviçais. Esta forma de pensar se na linha de análise designada por afro-

-pessimismo² principal fator que condiciona o não retorno dos intelectuais e acadêmicos africanos para o continente, o desenfreado movimento migratório de africanos para Europa em condições penosas, o retraimento do investimento estrangeiro bem como do entendimento da África como o lugar das trevas. Esta descrença sobre o território africano e seus nativos como “condenados da terra” vem sendo defendida desde a era colonial. O que per si reiteram o entendimento de que a Europa é o terreno das possibilidades diferentemente da África ou outros espaços terceiro-mundistas que se encontram num tempo primitivo.

Ainda no continente africano e do ponto de vista racial o arquipélago de Cabo-Verde, é um exemplo emblemático da rejeição de ser negro. Um país resultado da exploração comercial colonial europeia onde o tráfico e tráfego negreiro deixou marcas bem visíveis do ponto de vista populacional. Antes um conjunto de ilhas despovoado em que foi constituída a base de apoio logístico ao processo de exportação de escravos através do Atlântico. Nela permaneciam e transitavam escravos e escravas bem como colonizadores europeus de diversas nacionalidades até que desse encontro emergiu um povo negro e mestiço. As discussões sobre sua negritude ou africanidade não cessam, resultando no movimento intelectual *claridade* que por algum período lançou as bases teóricas justificando-se portadores de traços e civilidade européia. A ideia de que as origens geológicas da ilha eram distantes da África são reforçadas e defendidas como forma de se distanciar ou ignorar sua maternidade africana, pois seus nacionais são resultantes das relações forçadas entre as escravas africanas e os colonizadores (PEREIRA, 2011). Ainda atualmente os cabo-verdianos retomaram

² Há inúmeras divergências em torno da temporalidade a que o termo se refere. Inicialmente, o colonizador colocou o cristianismo como fator de salvação dos nativos africanos, havia que batiza-los para retirá-los das trevas e dar-lhes a luz como se não cultuassem alguma religião fato que foi se arrastando ao ponto de indivíduos renomados no campo da literatura, medicina, antropologia e filosofia fundarem seus discursos nessa lógica da inferiorização da África e do negro. O exemplo emblemático do filósofo alemão Hegel ao considerar como um lugar sem razão e logo sem história e sem liberdade havia que levar a ciência ou a escrita para retirá-los da ignorância e, ainda no contexto das independências, os Estados se mergulham em várias crises algumas geradas por esse processo todo que desestimulava tanto parcerias internacionais e investimento no sentido de que não há o que obter da África se não prejuízos. Uma época em que o continente era predominado por “ONG’s” humanitárias internacionais. Nesse contexto, o termo transita entre o discurso religioso, político e científico e, ficou amplamente difundido na área das relações internacionais desde a década de 90 e se refere “A ideia [...] que todos os males de hoje adviriam, então, de um pecado original, [...] É esse o raciocínio que amarra a reconstrução do passado a um presente infértil, [...] que vigorou até pouco e que ainda persegue mentes cultas e especializadas [...] em vários centros de estudos estratégicos no mundo, mesmo no Brasil.” (SARAIVA, 2015 p.39). O termo significa basicamente a descrença sobre o desenvolvimento da África;

o debate no contexto das relações internacionais solicitando sua inclusão aos Estados membros da comunidade dos países da união europeia como uma via para se esquivar das adversidades que assolam o continente e garantir novas e positivas parcerias rumo ao desenvolvimento. A sua bandeira nacional espelha de forma clara essa intenção de querer ser de outro lugar.

Em ambos os continentes e ocasiões distintas continuam patentes os resquícios da colonização mobilizando debates para legitimar a incapacidade racional do negro, o estranhamento entre indivíduos da mesma raça e igualmente com o lugar – áfrica – do qual todos pretendem se distanciar ou aproximar quando assim convém. Embora racialmente semelhantes não se pode falar de povo negro – proposta dos entusiastas do movimento pan-africano e negritude - que antes tinha validade enquanto unidade política e intelectual em oposição à colonização europeia e branca. A categoria raça perde a sua eficácia enquanto elemento fundante de uma concepção identitária ancorada em pressupostos biológicos, rígida e essencialista do ser negro ou africano.

Conforme Stuart Hall: (2011, p.12-13).

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, esta se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de varias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. [...] o próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. [...] a identidade torna-se uma celebração móvel; [...] é definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas [...]. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções.

Para Fanon (2008) a discriminação do negro contra o negro é um exemplo da forma de narcisismo no qual os negros buscam a ilusão dos espelhos que oferecem uma reflexão distorcida do seu ser e lhe dá certa ideia de superioridade perante aos demais semelhantes. Estes elementos são comuns aos africanos no Brasil que se vem quase que, cotidianamente, imersos numa realidade discriminatória da qual parte significativa das vezes é vista como propiciada pelo olhar branco, mas a realidade é demasiadamente assustadora porque a mesma pratica é reforçada por algumas

pessoas de quem menos se espera constituindo-se assim numa realidade complexa e ilustrando a permanência do racismo numa vertente que envolve subjetividades no qual indivíduos de mesma cor não se vêem como iguais recorrendo a demarcadores de diferenças usados, há vários séculos, pelo poder colonial.

AFRICANOS E A DIÁSPORA NEGRA: DIÁLOGOS NO ESPAÇO ACADÊMICO E OS RIMÓRDIOS DO DEBATE PÓS-COLONIAL

Com o nosso olhar atento nas Américas, continente que recebeu parte significativa da população negra, na vigência da colonização, procuraremos localizar as discussões teóricas sobre o dialogo entre os africanos e afro-diasporicos. A ênfase será dada aos afro-brasileiros e as discussões no espaço acadêmico onde várias interações entre ambos os grupos aconteceram e que repercutiram no enfrentamento dos problemas resultantes da inferiorização do negro imposto pela colonização a partir de produções literárias, movimentos sociais, entre outros buscando caminhos para se pensar a partir de corpos, lugares e saberes menos privilegiados.

Segundo Ralston e Mourão (2007) as relações históricas entre os africanos e as suas diásporas se arrastam desde século XIX e tem o seu epicentro nos EUA. A iniciativa partiu da juventude negra intelectualizada que buscou construir um discurso que possibilitasse a união entre os de raça negra bem como a tomada de autoconsciência dos negros para que se assumissem como tal. Nesse contexto, vários debates foram travados em torno da liberdade e igualdade dos negros perante os outros indivíduos. Um tema que aglutinou interesses comuns entre os africanos e a sua diáspora. A raça constituía principal demarcador da diferença entre o colonizado e o colonizador e por esse motivo as discussões ignoravam as fronteiras geográficas e todos os outros elementos de distinção considerando o povo negro todos aqueles que vivenciavam a experiência colonial confirmando-se a importância, durante este período e contexto, dos aspectos biológicos na construção da identidade do negro, ou seja, a primeira etapa da luta contra a colonização europeia foi a racialização dos movimentos emancipatórios. Segundo Avtar Brah ((2006, p. 336):

O conceito de negro foi mobilizado como parte de um conjunto de princípios e ideias constitutivas para promover a ação coletiva. Como movimento social, o ativismo negro tinha como alvo gerar solidariedade; ele [...] supunha que todos os membros das diversas comunidades negras inevitavelmente se [identificassem] com o conceito em seu uso [...].

A África movia assim os sonhos da sua diáspora por diversas partes do mundo um sentimento que enaltecia os vínculos com o continente, através de um olhar preocupado de seus descendentes que desejavam poder modificar o curso da história e ser sujeito dela. Este intercâmbio se caracterizou de diversas formas e fases, designadamente:

De 1880 a 1935, os laços entre africanos e negros americanos foram essencialmente de cinco tipos: a) movimentos de retorno dos negros a África [...] da América do Norte, [...] das Antilhas e do Brasil – para diversas regiões da África [...] b) evangelismo americano, com a ida de missionários afro-americanos para a África a fim de propagar o Evangelho; c) [...] corrente de estudantes africanos que se matriculavam em escolas e universidades americanas para negros; d) pan-africanismo, revestido de diversas formas (conferências, criação de organismos, atividades educativas, literárias e comerciais), que puseram africanos em contato com o mundo negro das Américas e contribuíram para influir na evolução da África colonial; e) persistência e transformação dos valores culturais africanos na América Latina e nas Antilhas. (RALSTON; MOURÃO, 2007, p.875-876).

Como se pode notar as relações entre estes reconfigurava o sentido das migrações. Por um lado, os afrodescendentes na diáspora iniciavam um novo fluxo tomando o caminho de volta para países como Libéria, Etiópia, Benin, Nigéria, Togo e Gana para atuarem nos setores de comércio e impulsionarem o desenvolvimento naqueles países. Por outro, assistiu-se também a saída de africanos do continente por motivos diferentes da escravidão, pois eram migrações voluntárias para estudarem nas universidades americanas motivados pelas igrejas evangélicas que impulsionavam os debates sobre a liberdade e o papel da educação na formação de uma consciência emancipatória:

igrejas negras dos Estados Unidos incentivaram estudantes da África central britânica e da África ocidental a frequentarem suas escolas, concedendo-lhes muitas vezes ajuda financeira. A permanência desses

estudantes no outro lado do Atlântico abriu caminho a uma nova e importante fase da interação entre africanos e afro-americanos durante o período colonial, que teve profundas consequências para os movimentos nacionalistas negros de meados do século XX (RALSTON; MOURÃO, 2007, p.891).

É a partir do espaço acadêmico que as interações entre os africanos e a sua diáspora se acentuam e se institucionalizam dois grandes movimentos numa primeira fase, o pan-africanismo com origem nos EUA cujos desdobramentos geram, posteriormente, a negritude (pan-africanismo cultural) na França. Obviamente, os registros indicam o aparecimento de diversas frentes e organizações engajadas com projetos emancipatórios dos negros, porém a literatura enquadra-os como decorrentes destes dois movimentos culturais, intelectuais e, sobretudo políticos constituídos pelos africanos e a sua diáspora. Ambos os movimentos impactaram significativamente na conquista das independências dos países africanos como se pode constatar abaixo:

nos Estados Unidos durante o período colonial, os estudantes africanos criaram condições para uma nova relação entre sua gente e afro-americanos e entre eles próprios, que vinham de todas as partes do continente. [...], desde 1880 ate a segunda Guerra Mundial aumentou [...] o numero de estudantes africanos nos Estados Unidos e prolongou-se o tempo de contato entre grupos negros de um e de outro lado do mundo. Entre os [...] africanos que, [...] cursaram escolas norte-americanas, contam-se recentes chefes de Estado (tais como Nnamdi Azikiwe [*Quenia*], Kwame Nkrumah [*Gana*] e Kamuzu Banda [*Malawi*]) [...]. (RALSTON; MOURÃO, 2007, p.893).

Segundo Hans e Sokolsky (1968) o Kwame Nkrumah ao deixar os Estados Unidos em 1945, enquanto o barco passava pela estatua da liberdade, acenou seu olhar cheio de lagrimas e prometeu que não descansaria sem levar sua mensagem a África. Nkrumah influenciou o movimento independentista de seus pais – Gana - tendo sido a primeira colônia independente. Mesmo assim, não cruzou os braços e assumiu sua vontade de levar a liberdade para outros povos do continente o que lhe tornava o principal expoente do pan-africanismo em Africa. Embora se tenham conseguido alguns êxitos visíveis é importante frisar que tais resultados só foram possíveis graças ao

envolvimento de africanos e sua diáspora. No meio acadêmico, uma produção científica ganhava notoriedade visando legitimar seus discursos sobre si e desconstruir o caráter universal dos saberes etnocêntricos, hegemônicos que colocavam o negro - simplesmente assujeitado, mero objeto de estudo, dotado de todas potencialidades físicas e mais emotivo do que racional. A incontornável obra de Frantz Fanon decorre desse contexto, sob o guarda-chuva da negritude (Pan-africanismo cultural) então proposto por Aime Cesaire (Antilhano) e Leopold Sedar Senghor (Senegalês) desvenda que a emancipação do negro não reside apenas na ruptura com a tutela político-administrativas dos países europeus, mas sim e, fundamentalmente, exige a descolonização das mentes e dos saberes.

Decorre deste entendimento que a descolonização deveria produzir *homens novos* com outra mentalidade. A elevação do capital cultural dos colonizados através da sua inclusão ou participação no espaço acadêmico é uma dessas possibilidades. O que permite afirmar que a liberdade ou emancipação se alcançaria a partir de determinadas formas de colonização, aculturação ou dominação dentro do espaço escola.

No meio acadêmico, africanos e afro-diasporicos, sobretudo os provenientes de colônias anglofonas e francófonas confrontaram-se, novamente, com o dilema da colonização dos saberes quando frequentavam o ensino universitário Francês. Ainda que tenham sido provenientes de classes privilegiadas – *assimilados* – viram-se triplamente subalternizados. Primeiro pela condição de colonizados, segundo pelo racismo e terceiro pela ausência de suas sociedades nas discussões tratadas em sala de aula – eram impedidos a se pensarem como franceses ou britânicos, etc. Conforme ilustra a experiência relatada pelo historiador de Burkinabe:

Fiz todos os meus estudos no âmbito francês, com manuais franceses. Não havia nada no programa que tratasse da África. [...] na universidade, fiz todos os meus estudos sem uma referencia a historia da África, salvo de modo superficial, em relação á historia europeia, para assinalar o papel da África durante o trafico dos negros, [...]. Pouco a pouco, essa exclusão foi me parecendo uma monstruosidade. Ao estudar a idade media europeia e o período contemporâneo, tive vontade de conhecer a historia africana. [...] sua ausência nos doía e nos deixava sequiosos. O desejo de exuma-la, de me envolver nela, nasceu dessa contradição. [...] despertou meu interesse pela historia africana foi o fato de nossos colegas [...] como os poetas Aime Cesaire, Leopold-Sedar Senghor [...] terem apresentado

um olhar alternativo [...] sem complexos que respondia o desprezo com um desafio. (HOLENSTEIN; KI-ZERBO, 2009, p.14-15).

Experiência semelhante foi vivida por Fanon que viu seu projeto de pesquisa ser recusado sendo obrigado a dar outro enfoque na abordagem do seu objeto de estudo enveredando por estudar questões que não eram de seu interesse para cumprir com os pré-requisitos de conclusão do seu curso de graduação.

Embora a presença de estudantes dos países africanos nas universidades brasileiras tenha se iniciado em 1974 com a fixação das representações diplomáticas de diversos países africanos que acabavam de se constituir após as independências políticas (SARAIVA, 2007), os problemas vivenciados em épocas anteriores continuam persistindo no espaço acadêmico amplamente marcado por discussões centradas em contextos distantes da realidade dos países africanos e por vezes do próprio Brasil.

Esta realidade faz com que os estudantes africanos se vejam várias vezes desamparados na busca de referenciais teóricos para desenvolvimento de suas pesquisas. Quase sempre se associam, afetivamente, aos NEAB's (Núcleos de Estudos Afro-brasileiros) e demais núcleos negros ou afro-brasileiros de pesquisa com enfoque nas relações raciais e com presença destacável de pesquisadores negros, para dar seguimento aos seus trabalhos. Parece um recuo no tempo quando os movimentos negritude bem como os africanos e afro-diasporicos dialogavam sobre e entre si como se a questão fosse de ordem exclusivamente racial. Nestas experiências o monólogo tem sido persistente e, em algumas ocasiões, dominado pela visão unificada, racializada e religiosa sobre o continente. Outras vezes polarizado pelos africanos que os transformam em espaços acadêmicos-culturais que tem conduzido a inúmeros eventos sobre o continente africano que culmina com celebrações envolvendo gastronomia, festas, moda e danças típicas que decorrem um pouco pelo Brasil inteiro, anualmente, no mês de maio.

O espaço acadêmico o qual deveria ser o universo de discussões diversificadas e inclusivas dos diversos povos de forma desinteressada ou apolítica se revela como sendo o lugar onde se cristalizam pensamentos e práticas preconceituosas e estereotipadas sob a máscara de uma institui-

ção isenta de qualquer forma de discriminação e onde se cultivam saberes humanos e humanizantes. Neste espaço a África continua ausente e sendo vista apenas de joelho, esmolando espaços de aculturação para seus nacionais, na esperança de que tais experiências adquiridas possam gerar uma mudança significativa no seu desenvolvimento. É a possibilidade de que seus cidadãos tem de se colocar em pé de igualdade nas disputas pelas oportunidades de emprego que tem vindo a ser geradas pelas transnacionais que concorrem na extração de minérios e demais riquezas no solo africano.

Aos olhos de alguns afro-brasileiros estamos tomando um lugar que por direito é deles e equivocadamente consideram a vinda de africanos não como decorrentes de acordos de cooperação internacional, mas como política de cotas para negros estrangeiros. O Brasil passa a ser visto com um país que privilegia os negros estrangeiros e não os nacionais. Para os demais brasileiros um país que beneficia bolsas aos outros em detrimento dos nacionais um entendimento que jamais é colocado quando se trata de Franceses, ingleses, Japoneses, Austríacos, Espanhóis, Argentinos beneficiários do mesmo acordo.

Obviamente, como africano me causa certa estranheza estar numa sala de aulas onde os poucos negros presentes nesse processo sejam apenas estrangeiros revelando-se explicitamente que uma política racial e de classe orienta o acesso à educação no Brasil (PELÚCIO, 2012). Esse fator pode ter propiciado a ausência de afro-brasileiros no cenário de discussões travadas no meio acadêmico em prol da emancipação dos negros. Tanto no pan-africanismo como no movimento negritude são raras as menções a afro-brasileiros participantes do movimento. As poucas produções literárias que se encaixam na linha da negritude são tardias, datam de 1960 com autores como Solano Trindade e Oliveira Silveira vislumbrando-se de certo modo uma inércia dos movimentos negros brasileiros em aderir às propostas de internacionalização dos movimentos emancipatórios negros na academia.

Parte significativa dos africanos também esteve ausente desse debate devido a sua condição de sociedades ágrafas, menos alfabetizada fazendo com que as várias frentes de resistência em busca da autonomia político administrativa na vigência do colonialismo fossem menosprezadas enquanto portadoras de um sentido emancipatório dando-se principal

relevo aos movimentos intelectuais na diáspora como principais protagonistas devido a capacidade de ordenamento de discursos para confrontar os saberes canônicos e cartesianos europeus. A valorização da capacidade de refletir e criticar a realidade social de seus países sob controle colonial revitaliza a crença de que é na razão – no intelecto – que esta a liberdade do indivíduo.

Certamente, a luta contra o colonialismo produziu certa reviravolta nos saberes e conduziu-nos a independência política. Contudo, o pós-colonial continua insuperável sendo necessário retirar de dentro de nós o arcabouço de conceitos, metodologias e categorias que sustentaram a crítica ao colonialismo, mas que até hoje controlam o nosso ser, mesmo se demonstrando desajustadas para a resolução dos problemas concretos dos países do terceiro mundo, após a descolonização. Continuamente, os Africanos e afro-diasporicos permanecem localizados na base da pirâmide social como se não estivessem fazendo algum esforço para dela se livrar. É necessário ter coragem de admitir que ainda não conseguimos produzir uma nova gramática para a superação dos problemas pós-coloniais nas ex-colônias.

AFRICANOS E AFRO-BRASILEIROS: DIÁLOGOS EM EVENTOS CULTURAIS E ACADÊMICOS

Nesta parte, descrevo as minhas curtíssimas experiências em espaços de interação, extracurriculares, com afro-brasileiros no interior do Estado de São Paulo. A primeira situação me ocorreu quando presenciava a apresentação de uma palestra sobre o dia de África, numa cidade do interior do Estado de São Paulo. Chegado ao local à sala estava repleta de afro-brasileiros que acorreram ao local em número expressivo e, sem dúvidas, em busca de respostas em torno de suas inquietações sobre as origens.

No meio dessa multidão de espectadores uma senhora de idade procurou saber sobre as religiões em Moçambique, país africano da nacionalidade do palestrante que, seguidamente, a respondeu que existem várias dentre elas o cristianismo e o islamismo e não enumera nenhuma das que a interlocutora, ansiosamente, esperava ouvir – as nativas – que são religiosamente preservadas no Brasil como herança das comunidades africanas

provenientes desse continente em tempos de escravidão. Esta dúvida perpassa a mente de muitos afro-brasileiros que muitas vezes por terem certeza de sermos africanos já chegam convidando para participar de um culto de *Candomblé* ou de *Umbanda* ou mesmo questionando sobre a nossa religião deixando implícita a ideia de que o fazem apenas para confirmar sua dedução: O *Candomblé* vem de África logo, quem vem de lá é praticante.

Para além dessa ideia previa sobre a religiosidade dos africanos, a pergunta demonstra outra preocupação o querer entender como os africanos valorizam as “suas” práticas religiosas nativas. De certo modo, se relaciona com a questão do pós-colonial. Será que foi superado ou trata-se da continuidade, em outras formas, do processo civilizatório europeu fortemente alicerçado na evangelização que preconizava levar a religião cristã, por meio dos missionários, para as comunidades africanas. Um mecanismo de purificação que impunha que estes rejeitassem seus costumes e demais práticas religiosas locais em favor do cristianismo. Segundo afirma Arcenio Cuco (2013, p. 32) “para os [colonizadores], o missionário era o único capaz de inflamar a imaginação do homem selvagem, de amolecer o coração do bárbaro, e de obrigar um e outro a quebrar todos os vínculos dos seus costumes, e preocupações para se lançar a vida civilizada”.

Deste entendimento pode-se afirmar que, implicitamente, a interlocutora está segura que o africano (moçambicano) diante de si é fruto de uma política de branqueamento. O que faz com que ele não tenha consciência ou conhecimento de sua religiosidade originária remetendo-nos a ideia de que a religiosidade, para os afro-brasileiros, é um campo de lutas políticas sendo inconcebível, para alguns, que um africano possa ser evangélico (ou católico). Este fato justifica, até certo ponto, a impossibilidade de interseção de religiões e expressões culturais africanas no Brasil. No caso de Moçambique, país do qual partilho a nacionalidade com o interlocutor desta acesa discussão, o que se assemelha a religiosidade afro-brasileira é considerada como uma prática costumeira que de forma alguma disputa espaço com as demais. Parte significa das pessoas as exercitam, simultaneamente, com as religiões formalmente estabelecidas sejam elas praticantes do cristianismo ou islamismo entre outras impostas de fora. Importa reter que o processo de evangelização imposto pelos governos coloniais no continente africano exigia dos missionários um envolvimento com a cultu-

ra local para ampliar as possibilidades de convencer os nativo-africanos a prática das religiões formais e obviamente assistiu-se uma transferência de instrumentos e canções nativos para o culto. Algo inconcebível dentro do contexto brasileiro.

Posteriormente, já indignada – a afro-brasileira - em ver suas expectativas descorarem-se, não se deixou convencer com a resposta e, persistiu na sua questão procurando saber por que o palestrante (Moçambicano) não enumerou as religiões africanas. Seguidamente, enfatizou ainda que elas são muito importantes e que ele não as deve desvalorizar, mas sim assumi-la com muito orgulho. Alguns dos estudantes africanos presentes no evento e que participam do circuito de eventos e dos espaços afro-brasileiros na cidade, comentaram no final da palestra que questões desta natureza têm sido comuns nesse tipo de eventos. Reiteraram que há certa insistência em compreender não somente a religião como também questões ligadas à música, à dança e ao desporto naquilo que tem de comum e que transcendam a exclusão tecnológica, o analfabetismo e a pobreza.

Entre tantos eventos participados foi comum o fluxo massivo de mulheres negras com idade elevada que, posteriormente, reagem com certo desagrado quando os palestrantes-africanos demonstram-se distantes da realidade mítica mantida em espaços religiosamente preservados por algumas comunidades afro-brasileiras. Num primeiro momento tal desapontamento pode ser entendido como se de fato desprezássemos tais rituais. Num segundo momento pode ser compreendido que o lugar sobre o qual a afro-brasileira ouvira histórias, com seus antepassados, não é mais o mesmo e que nos 500 anos de colonização se destruíram parte significativa das referências culturais nativas permitindo que as identidades sejam postas em causa. O passado que se mantém nos seus imaginários e memória se desfazem ou se desmancham como se tudo que praticasse não tivesse suporte algum na sua fonte, ou seja, há certo esvaziamento em outras palavras diria que escasseiam os lastros do passado que unem esses dois povos.

Um terceiro cenário remete a pensar que esse grupo de jovens alfabetizados, majoritariamente de proveniência urbana é fruto de políticas pós-coloniais dos Estados africanos. Com a descolonização exigiu-se desde início a rompimento com o passado em prol de um projeto de desenvolvimento ancorado no maior acesso à escolarização nos moldes europeus bem

como a extinção ou harmonização dos particularismos étnicos em prol da construção de uma identidade nacional forjada pelos Estados-nação. Por conta desse processo, liderado pelas elites africanas com formação cultural europeia, e a influencia externa protagonizada pelo acesso, cada vez maior das tecnologias de informação, bens e serviços importados a desvalorização pelo local, pela tribo, pelo não alfabetizado em suma pelo tradicional, tornou-se uma realidade embora hajam focos dispersos de resistência. Parafraseando o historiador Burkinabe,

Somos forjados, moldados, formados e transformados através dos objetos manufaturados que nos vem dos países industrializados [...] com o que eles tem de carga cultural. [...] tudo o que é valor agregado é vetor da cultura. Quando utilizamos esses bens entramos na cultura daquele que o produziu. (HOLENSTEIN; KI-ZERBO, 2009, p.12).

Diante destes diálogos é notável que a colonização continua presente e a produzir efeitos nestes dois grupos. Por um lado, os africanos e por outro, os afro-diasporicos que mesmo com a mesma origem e raça se distanciam se auto rejeitam e se juntam enquanto *Bantu* ³. É como se ambos não tivessem história ou então por mais que tenham a consciência de um denominador comum sobre seu passado fica difícil re-estabelecer pontos de contato entre ambos.

Com base nesses fervorosos diálogos pode-se inferir que dos dois lados há uma busca incessante pela África e, igualmente, há uma África presente no imaginário dos afro-diasporicos que é movida de lembranças, narrativas e, sobretudo de certezas configurando-se num choque as respostas adversas de nossa parte enquanto africanos e como “portadores” desses valores. Enquanto africano a dúvida também me ocorre em entender de que África faço parte e que África é essa sobre a qual não nos sentimos contemplados enquanto nativos mais que move os afro-brasileiros na justificativa de que é a herança desse lugar que é desconhecido, desejado e amado que preservam cotidianamente.

³ Se refere a um grupo etnolinguístico localizado atualmente abaixo do deserto do Sahara englobando cerca de 400 subgrupos étnicos diferentes situados em diversos países pode-se afirmar que a maioria das etnias dos países africanos tem origem neste povo seguindo-se os Khoisan. A unidade desse grupo, pode ser notável através de determinadas praticas bem como de forma mais clara no âmbito linguístico, pois é nas centenas de variantes da língua materna que se identifica a origem da família linguistica bantu por exemplo: mandje, mate, mace (a primeira sílaba e a ultima vogal permanece todas elas significam água em três etnias diferentes que vem da mesma matriz bantu)

A palestra a qual me referi, anteriormente, ocorreu em meses de maio de 2010. Meses depois fomos convidados a participar de outro evento chamado “Baile do Carmo” que é um evento cultural que reuni parte significativa de afrodescendentes do Brasil inteiro e, sobretudo da região de São Paulo. Nela vivenciei a segunda situação. Novamente, a moldura humana de raça negra despertou minha atenção e, obviamente, diálogos se travam entre nós, afro-nativos e afro-diasporicos, os últimos quase sempre em busca de respostas em torno dessa África. Nessas conversas quase sempre sob formato inquisitorial as certezas sobre algumas verdades se apagam e isso desconcerta algumas pessoas pela contradição que a realidade contada se lhes apresenta e em silêncio suas expressões faciais manifestam um desalento. Contudo, esse desapontamento mexe com a nossa identidade. É como se não fossemos africanos, ou como se estivéssemos a falar de outra África. Embora exista uma África em cada um de nós elas parecem não mais se cruzarem ou ao menos caminharem para um permanente desencontro. Sem dúvidas isso gera certa estranheza parece uma brincadeira gerada para tirar do foco a centralidade do problema, para quando a África? Com ou sem consensos a África continua tão real desamparada pelos seus filhos que a disputam somente, ferozmente, para reclamar por políticas públicas ou ainda para se beneficiar de doações.

Ainda no decurso do evento, em jeito de suspeita um afro-brasileiro nos aborda no momento de confraternização e suspeitosamente afirma que os estudantes africanos que vêm ao Brasil, provavelmente, são preparados ou moldados para que quando questionados sobre a religião respondam que são cristãos ou então muçulmanos. Considera esse fato como parte do processo civilizatório europeu e da demonização ou inferiorização das práticas religiosas “africanas” dentre as quais o *candomblé*, ou seja, só fomos incluídos no processo de intercâmbio universitário por termos comprovado em alguma etapa do processo sermos assimilados ou culturalmente alienados. E, em tom de cochicho insiste que poderíamos nos organizar para estabelecer, secretamente, interações em outros espaços no sentido de que longe dessa tal vigilância, institucional-formal das universidades e das igrejas, pudessemos mostrar o que eles anseiam ou tem certeza de que somos portadores desse legado, em parte, supersticioso. Nesta conversa fica implícita a ideia de que, culturalmente, os estudantes africanos não são autênticos apenas meros reprodutores miméticos da cultura dos colonizadores e, portanto frutos da globalização e por isso distante de suas

tradições. Nesse sentido, só participa do cenário universitário um grupo de africanos privilegiados e despidos do conteúdo cultural que anseiam ver.

Um terceiro reencontro, entre nós, ocorre no evento “CONCLADIN⁴”. Novamente, encetamos novas e breves conversas sobre nossas origens *Bantu* e durante as palestras a questão central recaía sobre os discursos em torno das identidades e quase todos os palestrantes suas intervenções perpassavam, persistentemente, pela raça enquanto fator ou elemento que os distingue dos demais se confundindo muitas das vezes raça e etnia cuja indissociação parece nula nas abordagens dos pesquisadores brasileiros que adotam a categoria analítica aglutinadora ou hifenizada etnia-raça ou étnico-racial como se de fato se tratassem de conceitos com mesmo significado. Pode até ser contextualmente justificável, porém para os africanos a raça e a etnia são categorias diferentes e muita das vezes prevalece à última, particularmente, em seus países de origem consubstanciando-se num grande entrave na construção da identidade ou dos Estados nacionais após as independências. A categoria etnia envolve diversos segmentos raciais e rituais que distinguem uma das outras e simultaneamente dentro deles podem coabitar diversas formas de religiosidade como também predominar particularmente uma.

Igualmente, no interior do mesmo evento e em espaços informais outros diálogos se travavam entre os participantes. Constou-me que para além de pesquisadores e estudantes um número significativo de negros afro-brasileiros militantes que defendem a bandeira da igualdade racial muitos dos quais não estudantes acorreram no evento. Uns provinidos de movimentos sociais e outros de instituições organizadas em busca não somente da conquista de direitos como também de fortalecimento e reconstrução de suas identidades. Na fala de alguns de meus interlocutores provenientes de outros pontos das cidades do Estado de São Paulo retive o seguinte:

Somos amigas, viemos de outras cidades, [...] eu sou de Limeira e ela é de Prudente [...] não estamos a estudar quem sabe no futuro? [...] sempre viemos para cá para ver o CONCLADIN e a festa do Carmo [...] viemos em busca de conhecimento sobre a África [...] viemos saber pouco mais das nossas origens [...] e infelizmente não conseguimos nos encontrar no Brasil [...] a minha avó fala kimbundo e eu gostaria de aprender (A e B em conversas no III CONCLADIN, 19.05.2011).

⁴ Congresso do Centro das Culturas e das Línguas Africanas e da Diáspora Negra – UNESP – Araraquara (2011).

Como se pode notar resulta destes argumentos que os eventos quer sejam festivos ou acadêmicos que tenham como pano de fundo a autoafirmação dos povos negros envolvem uma massa enorme de afro-descendentes que os consideram de espaços vitais de manutenção de suas culturas, espaço onde poderão com liberdade expressar suas lutas e preservar memórias de seus deuses e heróis. Porém, em nosso entendimento esta ideia de se africanizar ou com ela se identificar pareceu-nos percorrer apenas a um segmento de afro-brasileiros, aparentemente, de movimentos políticos, pouco escolarizados e praticantes de religiões afro-brasileiras o que se relaciona também com o que nos deparamos nas ruas quando transitamos por ela. A simpatia dos mendigos conosco não é fruto do acaso, mas sim uma expressão resultante de um processo histórico colonial de categorização ou catalogação das pessoas e que espelha a hierarquização econômica, política, social, cultural baseado nas raças.

Enquanto, os mendigos nos cumprimentam de *mano* quando transitamos em praças no trajeto para a universidade, estranhamente, nos demais lugares como: campus universitário, avião, shopping mantém-se um silêncio ensurdecedor entre os nossos olhares poucos são, os afro-brasileiros, que acenam ou se aproximam, pois a maioria simplesmente, não fala e procura evitar algum contato.

A experiência de se estar fora de seu lugar e a percepção de que sua presença é incomoda nos coloca o desafio e comprometimento com outras causas para além das que nos motivou em estar no solo brasileiro. As circunstâncias impelem-nos a despir a capa étnica e dos nacionalismos para enveredar pela via de uma identidade militante marcada pela negritude e pela africanidade ambas com pouco relevo em nossos contextos políticos e sociais, mas que nos possibilita, na diáspora, tecer redes de unicidade e fortalecimento entre os demais nacionais dos países africanos a residir no Brasil para o enfrentamento do problema comum – o racismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É sempre muito complexo escrever sobre as realidades as quais vivenciamos e buscamos extrair dela o melhor conteúdo para possibilitar uma reflexão séria e que, sobretudo permita a mudança do olhar sobre

determinadas questões como é o caso do racismo. Não existe racismo menor ou racismo maior. Tudo cabe dentro de uma prática discriminatória e repudiável. Certamente, que existirão aqueles que se recusarão em aceitar esta dura realidade – a presença do estigma racial no interior de um grupo aparentemente homogêneo. Ela é revelada que a dimensão psicológica é o seu ponto mais alto e onde há convergência desta prática tanto entre os brancos e negros. Como remover essa forma de agir e pensar de nossos cérebros é o que a humanidade ainda não conseguiu descobrir. Remédios faltam para curar as patologias da colonização, como sair desse buraco negro que o sistema colonial nos colocou? Como podemos enfrentá-lo? Que armas devemos usar?

Parece mais fácil inventar uma doença, mas a cura é sempre uma busca incessante. Mas do que procurar terapias é tempo para recuperarmos os métodos da psicanálise. Uma introspecção pode ser a saída deste mal, precisamos nos vigiar frequentemente para que esses falsos reflexos dos nossos múltiplos espelhos não nos forneçam as imagens distorcidas de quem nós somos. Os *apartheids* intra-racial, inter-racial e de qualquer forma tendem a ser recorrente em nossas sociedades, e nos encontrar quase sempre de surpresa quando com ele nos deparamos. Uma certa impotência e paralisia nos dominam a indiferença tem sido o caminho mesmo tendo certeza que, algum momento, ocorrerá novamente. Precisamos, urgentemente, abandonar esse mundo cindido que nos faz homens e sub-homens, mulheres e sub-mulheres, etc.

Nessa trama toda de autoinferiorização ou da inferiorização do *outro* a África continua ali no seu lugar vendo seus filhos partirem e nunca voltarem há mais de cinco séculos. Culparíamos a colonização ou fracasso do processo de descolonização. Se a descolonização não ocorreu para quando será o pós-colonial? Nossa experiência dá evidências claras que um pan-movimento negro ou de qualquer outro grupo subalterno estaria longe de acontecer e, portanto, não vale nem tentar dar unidade aos cacos e fragmentos dessa humanidade fragmentada em múltiplos interesses identitários em que impera o indivíduo e menos a coletividade.

Mesmo diante dessa adversidade caótica somos impelidos a não negar a nossa história. A busca pelo passado e a releitura das memórias precisam ser trazidas para o espaço acadêmico e, publicadas e debatidas,

para que nos reconheçamos como semelhantes. Tanto africanos como brasileiros – indígenas, negros, pardos, brancos - precisamos nos ver como vítimas do processo de colonização. Reproduzir essa lógica não faz de nós seres melhores ou superiores aos demais. Já dizia Fanon (1968) não adianta copiar o sistema colonial, não percamos tempo em mimetismos, se é isso que pretendemos com as nossas liberdades melhor deixá-los colonizar para sempre. Se quisermos ser livres precisamos sair desse buraco escuro que não permite ver os nossos reflexos e muitos menos autoreconhecemo-nos.

Em qualquer localização as áfricas continuarão sendo variadas em nossas memórias, imaginações e sonhos e se tivermos que disputar por ela não deve ser entre povos que tem lá seus ascendentes. Não é isso que ela espera de nós. É com todos aqueles que não se saciam de extrair dela sua máxima força, suas riquezas, empobrecendo milhares de pessoas que temos que enfrentar. As disputas pelo (in) autenticidades são meras retóricas que em nada alteram o curso da história do continente.

REFERÊNCIAS

- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n. 26, p.329-376, jan./jun. 2006.
- COELHO, P. M. P.; SARAIVA, J. F. (Org.). *Fórum Brasil-África: política, cooperação e comércio*. Brasília: Instituto Brasileiro de Relações Internacionais, 2004.
- CUCO, A. F. *Cultura jurídica e tradição: o conflito entre os usos e costumes tradicionais moçambicanos e a herança jurídica dos colonizadores*. 2013. 125f. Dissertação (Mestrado em Ciências Criminais) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. (Original publicado em 1952).
- _____. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. (Original publicado em 1961).
- FONSECA, D. J. Relação Brasil X África: interpretações sobre a construção de uma identidade afro-brasileira e africana. *Revista Ethnos Brasil*, São Paulo: Ed. NUPE, ano V, n. 5, p.21-32, 2006.
- _____. Qual África. *Revista Ethnos Brasil*, São Paulo: Ed. NUPE, ano VI, n. 1, 2007.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

_____. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO ao Brasil, 2003. p. 101-130.

HARRIS, J. E.; ZEGHIDOUR, S.. A África e a diáspora negra. In: MAZRUI, A. A.; WONDJI, C. (Ed.). *Historia Geral da África VIII: África desde 1935*. São Carlos: Ed.UFSCar, 2007. p. 849-873. Cap. 23.

HOLENSTEIN, R.; KI-ZERBO, J. *Para quando a África?* tradução de Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

PELÚCIO, L. Subalternos quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 2, p. 395-418, 2012.

PEREIRA, D. A. *Das relações históricas Cabo Verde/Brasil*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

RALSTON, R. D.; MOURÃO, F. A. A. A África e o novo mundo. In: BOAHEN, A. A. *Historia Geral da África VII: África sob dominação colonial. 1880-1935*. São Carlos: Ed.UFSCar, 2007. p. 875-918. Cap. 29.

SARAIVA, J. F. *África no século XXI: um ensaio acadêmico*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2015.

