



## Alguns aspectos historiográficos sobre os negros e negras africanos e afro-brasileiros na diáspora e na formação do Brasil

José Francisco dos Santos<sup>1</sup>

### RESUMO

O ensino de história e cultura afro-brasileira tornou-se obrigatório a partir de 2003 com a Lei 10.639. Até essa data, a história que nos foi contada, principalmente através dos livros didáticos, impregnou no imaginário coletivo a representação dos corpos negros como corpos desprovidos de humanidade, corpos reificados, sem nenhuma reação ao sistema de escravidão a que foram submetidos. Apesar do processo de exclusão que ainda vivenciam na contemporaneidade, a história das negras e negros na diáspora africana e afro-brasileira exige outra narrativa que venha restituir a essa humanidade o seu lugar de protagonismo e resistência na formação do Brasil. Esse é o objetivo desse texto.

**Palavras-chave:** Racismo, escravidão, identidade, diáspora, história afro-brasileira e africana.

**ABSTRACT:** The teaching of afro-brazilian history and culture became mandatory in 2003 with Law 10.639. Until that date, the story that was told to us, mainly through textbooks, impregnated in the collective imagination the representation of black bodies as bodies devoid of humanity, reified bodies, without any reaction to the system of slavery to which they were subjected. Despite the process of exclusion that they still experience today, the history of black women and men in the African and Afro-Brazilian diaspora requires another narrative that will restore this humanity to its place of protagonism and resistance in the formation of Brazil. This is the purpose of this text

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP, docente de História das Áfricas/História e Cultura Afro-brasileira; mestrado em Ciências Humanas e Sociais – PPGCHS, e do mestrado em Ensino PPGE da Universidade Federal do Oeste da Bahia – UFOB. Email: jose.francisco.puc@gmail.com/jose.santos.@ufob.edu.br.

**Keywords:** racism, slavery, identity, diaspora, Afro-Brazilian and African history.

**RESUMEN:** La enseñanza de la historia y cultura afrobrasileña se hizo obligatoria en 2003 con la Ley 10.639. Hasta esa fecha, la historia que nos contaron, principalmente através de libros de texto, impregnaba en la imaginación colectiva la representación de los cuerpos negros como cuerpos desprovistos de humanidad, cuerpos reificados, sin ninguna reacción al sistema de esclavitud al que fueron sometidos. A pesar del proceso de exclusión que todavía experimentan hoy en día, la historia de las mujeres y los hombres negros en la diáspora africana y afrobrasileña requiere otra narrativa que restaure a esta humanidad a su lugar de protagonismo y resistencia en la formación de Brasil. Este es el propósito de este texto.

**Palabras-clave:** racismo, esclavitud, identidade, diáspora, Historia afrobrasileña y africana.

## Introdução

É verdade, é claro, que a identidade africana ainda está em processo de formação. Não há uma identidade final que seja africana. Mas, ao mesmo tempo, existe uma identidade nascente. E ela tem um certo contexto e um certo sentido. Porque quando alguém me encontra digamos, numa loja de Cambridge, ele indaga: “Você é da África?” O que significa que a África representa alguma coisa para algumas pessoas. Cada um desses rótulos tem um sentido, um preço e uma responsabilidade. (ACHEBE apud APPIAH, 2014, p.112)

O escritor nigeriano Chinua Achebe, quando faz essa reflexão a respeito do “ser africano”, evidencia a questão da identidade africana, como uma identidade em construção, ao mesmo tempo que evidencia, também, o quanto ela é abstrata. Quando perguntamos a um francês se ele é europeu, de uma forma geral, esse interlocutor não vai titubear em responder que sim, embora, na maioria das vezes, sua identidade francesa esteja em primeiro lugar. O brasileiro, ao ser identificado como latino-americano, vai estranhar, mesmo o Brasil sendo o maior país da América do Sul, enquanto um estadunidense achará normal ser chamado de americano. Partindo dessa premissa, percebemos que a construção das identidades passa por questões complexas. É sobre tais questões que pretendemos discutir de forma pontual, em especial, sobre a identidade afro-brasileira e africana, no período colonial até os dias atuais.

O Brasil, notoriamente, é conhecido por ter, em número absoluto, a maior população negra do mundo, perdendo somente para a Nigéria, entretanto, seus descendentes, advindos das diásporas africanas, pouco ou quase nada sabem sobre os seus antepassados. Esse não reconhecimento tem a ver com o processo orquestrado pelo Estado brasileiro, que em sua história procurou não valorizar os produtos culturais vindo dessas populações. Uma dessas estratégias de desvalorização está na educação formal, na maneira como a população negra foi narrada e representada nos componentes curriculares específicos, fato ratificado por Ferro (1983, p.11 apud SANTOS,2019), “não nos enganemos: a imagem que fazemos de outros povos, e de nós mesmos, está associada à História que nos ensinaram quando éramos crianças. Ela nos marca para o resto da vida”.

Com a implementação da Lei 10.639, de 2003, sancionada pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva, a representação negra e africana, ainda que de maneira tímida, começou a ser alterada nos bancos escolares e, dessa forma, na sociedade brasileira. Registra-se que a luta por outra história vem de longa data, e a própria lei é um desdobramento das lutas dos movimentos sociais negros, entre outros, que justamente queriam ver sua história contada de outra forma e, por conseguinte, ser reconhecida e valorizada.

### **A questão da escravidão no mundo e no Brasil**

Ao longo dos tempos, a população negra brasileira mostrada nos livros de História como objeto, de modo que quando falamos sobre escravidão, logo vem à mente, a imagem de pessoas negras acorrentadas e sendo chicoteadas. Essas cenas ainda estão em alguns livros didáticos, infelizmente, pois é uma história verídica, mas, a escravidão não pode ser ligada somente à história dos africanos negros que vieram para América, no nosso caso especificamente, para o Brasil. Como nos aponta o pesquisador Jacob Gorender, em seu livro, *O escravismo colonial* (2016):

(...) É tentador equiparar o escravismo colonial ao capitalismo e isto nos conduz a um beco sem saída. Igualmente tentador é equipará-lo ao escravismo antigo. A esta última tentativa cedeu Genovese quando escreveu que os sistemas escravistas das Américas devem ser

compreendidas como um modo de produção essencialmente arcaico, donde não ser paradoxal que o historiador se refugie na ideia tão informe de “um paradoxo específico”. Pela sua escala, o escravismo americano apresentou a aparência de ressurreição do escravismo mediterrâneo antigo, sobretudo o romano. Há em ambos, de fato, o traço comum do trabalho escravo como tipo dominante de exploração da mão de obra. Mas a estrutura e a dinâmica foram distintas em um e outro, tanto que a sociedade imperial romana se defrontou com o impasse representado pela impossibilidade de evolução do escravismo patriarcal arcaico ao escravismo mercantil moderno (...). (GORENDER, 2016, p. 87-88).

São perceptíveis, na citação em destaque, os diferentes tempos/espacos da escravidão. A própria palavra escravo tem suas origens no eslavo, povos que foram colocados em estado de servidão. A esse respeito, não obstante, o autor acrescenta que:

De acordo com Charles Verlinden termo, *sctavus* foi usado por germanos, num limitado período dos séculos X e XI, aplicando-as cativos de origem *eslava*, trazidos do Oriente europeu. *Sclavus* (em alemão, *Sklave*) indicava, portanto, o cativo estrangeiro, procedente de país eslavo, e o distinguia do *servus*, da própria nacionalidade germânica. O novo termo morreu com aquele tráfico de eslavos vendidos na Alemanha. Quando, porém, no século XIII, os venezianos e genoveses passaram a carrear à bacia do Mediterrâneo um fluxo constante de cativos do Mar Negro, o termo *sclavus* lhes foi aplicado de novo e se tornou de uso corrente na Itália. Daí se estendeu a outros países, sendo adotado nos textos franceses e ingleses a fim de distinguir os servos nativos dos cativos estrangeiros. De fato, porém, a distinção, inicialmente relativa apenas a uma diferença étnica, converteu-se em distinção entre categorias sociais, num processo demorado e irregular acompanhado por Marc Bloch (GORENDER, 2016, p.111).

Ainda segundo Gorender (2016), o termo escravo existe antes do tráfico Atlântico, que inclusive foi uns dos denominados tráficos negreiros.

Na Península Ibérica, os termos *captivus* e *sarracenus* gradualmente substituíram o termo *servus*, o que se explica pelo número crescente de muçulmanos reduzidos ao cativeiro durante a Reconquista Cristã. Mas o tráfico de cativos dos países eslavos introduziu o termo *sclavus* também na Espanha, durante o século XIV. Em Portugal, é no século XV que o novo termo *escravo* se generaliza, significativamente, comenta Brion Davis, num momento em que começava a tomar corpo o tráfico de negros. Igualmente aqui, a distinção de origem étnica ou racial adquiriu conteúdo social. (GORENDER, 2016, p.111-112).

Sendo assim, o termo escravo acaba ganhando corpo com o tráfico negreiro para as Américas. Esse tráfico serve como argumento, nos dias atuais, em discussões contrárias às políticas de ações afirmativas<sup>2</sup>. A escravização dos africanos pelos próprios é uma argumentação de “senso comum” que reduz um assunto complexo a uma simples exemplificação. Como já comentado nesse texto, sim, houve escravidão no continente africano, assim como em outros continentes, a exemplo da própria Europa. No entanto, ao fazermos tais comparações, cometemos um grande deslize para com a análise histórica, o anacronismo, visto que esses povos escravizados só vão ter a consciência de continente após o processo de exploração que culminou na Conferência de Berlim, no final do século XIX, processo esse que ocorreu de fora para dentro, no qual grupos sociais distintos foram forçados a conviver em um mesmo território.

Acerca da questão do tráfico, o historiador congolês Elikia M’Bokolo apresenta um argumento importante para nossa linha de raciocínio:

Podemos interrogar-nos interminavelmente sobre o que teria sido resultado das dinâmicas sociais, políticas, demográficas e econômicas de que a África deu provas dos séculos VII ao XV, se não se tivessem registrado os tráficos negreiros. Uma coisa é certa: estas dinâmicas foram quebradas, abafadas, desviadas pelos tráficos escravagistas. É necessário começar por lembrar este fato de evidencia cuja importância nem sempre é levada em conta: se a escravatura foi uma prática de todas as sociedades humanas num momento ou outro da sua história, nenhum continente conheceu, durante um período tão longo (VII-XIX), uma sangria tão contínua e tão sistemática como o continente africano. Porque aquilo que torna África específica é, ainda mais do que a escravidão, o tráfico de escravos, quer dizer o comércio regular dos seres humanos reduzidos à escravatura para serem vendidos, realizando-se o conjunto da operação por meio do recurso à uma violência sem precedentes (...). (M’BOKOLO, 2009, p. 209).

De acordo com Elikia M’Bokolo, o continente africano foi o que sofreu de maneira sistemática com os processos de tráficos negreiros, tanto internos como transoceânicos. Se, num período anterior, a escravidão não era uma prática inerente só a

---

<sup>2</sup> A demanda por reparações visa a que o Estado e a sociedade tomem medidas para ressarcir os descendentes de africanos negros, dos danos psicológicos, materiais, sociais, políticos e educacionais sofridos sob o regime escravista, bem como em virtude das políticas explícitas ou tácitas de branqueamento da população, de manutenção de privilégios exclusivos para grupos com poder de governar e de influir na formulação de políticas, no pós-abolição. Visa também a que tais medidas se concretizem em iniciativas de combate ao racismo e a toda sorte de discriminações (ULISSES, 2007, p.32).

África negra, a partir do tráfico Atlântico, assim ela passará a ser conhecida. O autor escreve a respeito das justificativas religiosas que, outrora, já encontrava respaldo no Islã, com a “maldição de Can”. Nessa mesma direção, o “salvar suas almas”<sup>3</sup> foi a justificativa da igreja católica no apoio ao tráfico negreiro ibérico para as Américas.

O sistema da escravidão no Brasil, segundo Jacob Gorender (2016), foi “inovador”, haja vista não ter sido usado anteriormente, o *plantation*. Na colônia americana portuguesa, se utilizava de força de trabalho escrava negra africana em larga escala, no momento em que o sistema econômico denominado mercantilismo era monetizado. Portanto, tal sistema necessitava de mão de obra assalariada, pelo menos em teoria. Sobre essa questão, Gorender faz a seguinte consideração:

Impõe-se, por conseguinte, a conclusão de que o modo de produção escravismo colonial é inexplicável como síntese de modos de produção preexistentes, no caso do Brasil. Seu surgimento não encontra explicação nas direções unilaterais do evolucionismo nem do difusionismo. Não que o escravismo colonial fosse invenção arbitrária fora de qualquer condicionamento histórico. Bem ao contrário, o escravismo colonial surgiu e se desenvolveu dentro de determinismo socioeconômico rigorosamente definido, no tempo e no espaço. Deste determinismo de fatores complexos precisamente, é que o escravismo colonial emergiu como um modo de produção de características *novas*, antes desconhecidas na história humana. Nem ele constituiu repetição ou retorno do escravismo antigo, colocando-se em sequência “regular” ao comunismo primitivo, nem resultou da conjugação sintética entre, as tendências inerentes à formação social portuguesa do século XVI e às tribos indígenas. (...). (GORENDER, 2016, p.85).

---

<sup>3</sup> A respeito dessas justificativas, cumpre observar o que M’Bokolo expõe, a partir de meados do século XV: assistimos à formação do arsenal ideológico destinado a justificar o tráfico e a escravatura dos africanos. Ao descrever a alegria do Infante D. Henrique perante “a novidade daqueles servos [...] não por sua quantidade, mas pela esperança dos outros que podia haver”, Zurara explicou ainda “que a força do maior bem era deles mesmos, que posto que os seus corpos estivessem em alguma sujeição, isto era pequena cousa em comparação das suas almas, que eternamente haviam de possuir verdadeira soltura” (1937, pp. 79-80). Encontram-se no mesmo célebre cronista português referências ao mito, já em vigor nos países do Islã, segundo o qual a escravatura dos africanos estava justificada pelas Sagradas Escrituras: “E haveis de notar que estes negros, posto que sejam mouros [isto é, muçulmanos] como os outros [os árabes], são porém servos daqueles por antigo costume, o qual creio que seja por causa da maldição que depois do dilúvio lançou Noé sobre seu filho Cam, pelo qual o maldisse, que a sua geração fosse sujeita a todas as outras gerações do mundo, da qual estes descendem, segundo escreve o arcebispo D. Rodrigo de Toledo e assim [Flávio] Josepho, no livro das Antigüidades dos Judeus e ainda Gualtero [Gauthier de Châtillon], com outros autores que falaram das gerações de Noé depois do saimento da arca” (p. 85). É claro nesta data que a opinião corrente encontrava já numa interpretação falaciosa das Escrituras a justificação histórica e teológica da escravatura dos negros (M’BOKOLO, 2008, p.262).

Autores como Stuart Hall (2003), Paulo Gilroy (2012), Kwame Anthony Appiah, (2007), Achille Mbembe (2018), entre outros, tratam da questão da diáspora africana, ou negra, que trouxe muitíssimas pessoas do continente africano para as Américas, em seus estudos nos quais refletem para além da coisificação dessas pessoas que foram forçadas a atravessar o oceano, em navios tumbeiros<sup>4</sup>.

Essas pessoas vieram de maneira coercitiva para trabalhos forçados e não eram consideradas seres humanos, mas um “instrumento”, “uma peça” para efetivação da produção de produtos agrícolas no sistema de *plantation*, ou para serviços domésticos. As pessoas negras serão tratadas como animais, mesmo que pareça forte essa expressão, uma vez que o sociólogo e antropólogo Gilberto Freyre em sua obra fala de uma relação amena entre brancos e negros se se pensa sobre outros lugares em que houve escravidão. A “Escola Paulista de Sociologia”, liderada por Florestan Fernandes, vai denominar essa relação de “Democracia Racial”, tema que abordaremos adiante.

Voltando à questão da coisificação do negro na escravidão, no Brasil importa salientarmos outra passagem de Gorender:

O oprimido pode chegar a ver-se qual o vê seu opressor. O escravo podia assumir como própria e natural sua condição de animal possuído. Um caso-limite dessa ordem se depreende de relato de Tollenare. Em Pernambuco matavam-se escravos de um inimigo por vingança, como se mataria seu gado. Um senhor de engenho, ganhara a inimizade de moradores despejados das terras que ocupavam, confiara um negro ao visitante francês a fim de acompanhá-lo nos passeios o negro não ousava aproximar-se do povoado dos moradores hostis e se justificava: “O que diria o meu senhor se a gente me matasse?” (GORENDER, 2016, p.94).

---

<sup>4</sup> A respeito do termo tumbeiro, M’Bokolo salienta: Os navios negreiros portugueses eram chamados tumbeiros. Uma descrição entre outras, a do franciscano italiano Carli, mostra as condições de viagem de Angola ao Brasil (35 dias para alcançar Pernambuco, 40 para a Bahia, 50 para o Rio de Janeiro) nos princípios do século XVII: Os homens estavam empilhados no fundo do porão, acorrentados, por medo de que se revoltassem e matassem todos os brancos a bordo. Às mulheres estava reservada a segunda entreponte. Às que estavam grávidas eram concentradas na cabina da ré. As crianças estavam empilhadas na primeira entreponte como arenques num barril. No caso de quererem dormir, caíam uns em cima dos outros. Para satisfazer as suas necessidades havia sentinas mas, como muitos receavam perder o seu lugar, aliviavam-se onde se achavam, sobretudo os homens cruelmente acumulados de tal modo que entre eles o calor e o cheiro se tornavam insuportáveis (Citado por Frédéric Mauro, *Le Portugal et l’Atlantique au XVIIe siècle, 1570-1670, Etude économique*, Paris, SEVPEN, 1960, p. 171) (M’BOKOLO, 2008, p.294-295).

Não obstante, esse exemplo é extremo, mas evidencia a condição de “coisa” das pessoas negras. O autor chega a uma conclusão triste:

Casos-limite semelhantes eram possíveis, porém não foram o característico do comportamento dos escravos em todas as épocas. Seu comportamento e sua consciência teriam de transcender a condição de coisa possuída no relacionamento com o senhor e com os homens livres em geral. E transcendiam, antes de tudo, pelo ato criminoso. O primeiro ato *humano* do escravo é o *crime*, desde o atentado contra o senhor à fuga do cativo. Em contrapartida, ao reconhecer a responsabilidade *penal* dos escravos, a sociedade escravista os reconhecia como homens: além de incluí-los no direito das coisas, submetia-os à legislação penal. Essa espécie de conhecimento tinha, está claro, alto preço. Os escravos sempre sofreram as penas mais pesadas e infamantes. As mutilações não só foram previstas pelo direito romano como também pelo Código Filipino português e pelas várias legislações penais das colônias americanas, num momento ou noutro, inclusive no Brasil. Mas a pena mais cruel, justamente por ser uma pena, implicava o reconhecimento de que se punia um ser humano. (GORENDER, 2016, p.94).

O qualificativo “cruel” utilizado pelo autor nos basta para resumir o comportamento escravagista ilustrado. Em relação à suposta passividade dos escravizados, o pesquisador Clovis Moura, em seu livro *Quilombolas* (1989), argumenta que, embora considerados “coisa”, os escravos tiveram várias formas de revolta a essa condição. Contudo, na historiografia clássica do Brasil colonial, a exemplo de autores como Caio Prado Jr, as justificativas para escravização do negro e não dos indígenas não encontram argumento até hoje. Em alguns livros didáticos, antes da Lei 10.639/03, e infelizmente ainda após essa lei, autores argumentam que as pessoas negras eram escravizadas por serem “mais fortes”, porque não conheciam a terra e “logo não poderia fugir” e, ainda, porque o “índio [seria] preguiçoso”, porque “fugia para mata e não era forte”.

Caio Prado Jr., em seu livro *História Econômica do Brasil* (1981), fortalece esse preconceito ao afirmar que:

(...) Ao contrário do México e dos países andinos não havia no território brasileiro senão ralas populações de nível cultural muito baixo. Não seria grande, por isso, o serviço que prestariam aos colonos que foram obrigados a se abastecer de mão-de-obra na África. Os indígenas brasileiros não se submeteram com facilidade ao trabalho organizado que deles exigia a colonização; pouco afeitos a ocupações sedentárias (tratava-se de povos semi-nômades, vivendo quase unicamente da caça, pesca e colheita natural) resistiram ou foram dizimado em larga escala pelo desconforto de uma vida tão avessa a seus hábitos. Outros se

defenderam de armas na mão; foram sendo aos poucos eliminados, mas não sem antes embarcar consideravelmente o progresso da colonização nascente que, em muitos lugares e durante longo tempo, teve de avançar lutando e defendendo-se contra uma persistente e ativa agressividade do gentio. (PRADO Jr, 1981, p.12).

Esse renomado historiador, considerado por Antônio Candido, Sergio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre como o “intérprete do Brasil”, ao argumentar os motivos para o uso da “mão de obra” vinda da África, por conta da quantidade diminuta da população indígena e por todas as outras considerações aqui realizadas, legitima a ideia de uma subserviência e passividade dos povos vindos do continente africano.

### **Revoltas e resistência negra e africana no Brasil**

Clovis Moura, ainda pouco estudado e referenciado na historiografia, foi um entusiasta de uma história em que se demonstrasse a protagonismo das populações negras vinda da África. Nesse sentido, se colocando contrário aos “clássicos” que, na leitura do autor, não procuram pesquisar a fundo a presença negra em solo brasileiro, ou que, muitas vezes, “mistificavam” a sua presença na formação étnico-cultural brasileira. Esse autor, mormente, discorre sobre a resistência dos povos africanos escravizados nas Américas, colocando-se em oposto a Caio Prado Jr. em relação à falta de conhecimento dos africanos acerca do território colonial brasileiro, embora fosse verdade, isso não impediu o surgimento de um fenômeno que já ocorria no continente africano: os quilombos<sup>5</sup>.

Sobre os quilombos, Moura expõe:

Quilombo era, segundo definição *do* rei de Portugal, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles". Dessa forma, no Brasil, como em outras partes da América

---

<sup>5</sup> O termo quilombo é mencionado por vários autores e está em relatos de viajantes portugueses no século XVI: de acordo com Antônio Cadornega, o Mpûmbu deste bloco se compõe por Musûmbe (Sumbis), Nkûmbe que começa o Nkênge (Gemgue) que era tido como um dos países de onde originavam os guerreiros Jagas, denominado por ele por Quilombos [Kilômbu (Cardonega,III:168-169)]. Este autor, já no século XVII, sublinhava que este país pertencia aos “Quinbundu” (BATSÍKAMA, 2011, p. 21).

onde existiu, o escravismo moderno, esses ajuntamentos proliferam como sinal de protesto do negro escravo às condições desumanas e alienadas a que estavam sujeitos. (MOURA, 1989, p.11).

Podemos pensar nessa definição, grosso modo, que as favelas brasileiras são grandes “comunidades quilombolas” uma vez que parte significativa da população negra vive nelas, muitas vezes desassistida pelo Estado e vista de maneira preconceituosa pela sociedade de modo geral. O autor deixa claro a resistência em grupo de escravos que procuraram se desvencilhar da condição de “coisa”, e acrescenta que esse tipo de organização de rebeldia ocorreu em toda as Américas:

Na Colômbia, Cuba, Haiti, Jamaica, Peru, Guianas, finalmente onde quer que a escravidão existisse, o negro marron, o quilombola, portanto, aparecia como sinal de rebeldia permanente contra o sistema que o escravizava. Em Cuba, eram os palenques, muitos deles famosos. Às vezes - escreve Fernando Ortiz -, os escravos fugitivos reuniam-se em locais ocultos, montanhosos e de difícil acesso, com o objetivo de se fazerem fortes e viverem livres e independentes, conseguindo, em alguns casos, o estabelecimento de culturas à maneira africana e constituir até colônias quando conseguiam uni-se a algumas negras forras cimarrones, o que era frequente. Os escravos, em tal estado de rebeldia, diziam-se apalancados e os retiros, palenques. (MOURA, 1989, p12).

Houve outras maneiras de rebeldias dos escravos, a exemplo do ataque direto aos seus “senhores”; aos abortos praticados pelas mulheres quando estupradas pelos colonizadores; o boicote no trabalho do campo, com a quebra dos instrumentos de trabalhos, não obstante:

A Metrópole não se conformava com aquilo que considerava um insulto à sua autoridade. Toma providências. Em 1741, mandará que seja rigorosamente cumprido o alvará de 7 de março daquele ano - onde - se mandava: ferrar (ferro em brasa) com um F na testa (Fujão) todo negro que fugisse e fosse encontrado em quilombo, e cortar uma orelha em caso de reincidência. (MOURA, 1989, p. 19-20).

Os castigos corporais foram uma constante no período colonial brasileiro e imperial. Nas praças públicas, os pelourinhos serviam para a população como “entretenimento” e como exemplos para os escravos que se rebelassem. O caso de marcar uma pessoa como

se fosse gado e/ou lhe cortar uma orelha deixam patentes, diferente do que Gilberto Freyre aponta em sua obra, o quanto a relação entre brancos e negros no Brasil não foi harmônica.

Além dos quilombos brasileiros dos quais, certamente o “Quilombos dos Palmares”<sup>6</sup> seja o maior exemplo e das rebeliões espontâneas, temos, ao longo do território brasileiro, diversos exemplos de revoltas organizadas por escravos ou que tiveram o apoio dos mesmos. A revolta dos Malês, na Bahia, em 25 de janeiro de 1835, envolvia escravos que se colocaram contrários ao cativo. Oriundos de região onde hoje são a Nigéria e Benim, os malês falavam árabe e eram povos ligados ao islamismo, religião à qual pertenciam em suas terras de origem. Há relatos de que fizeram parte de grupos de soldados nos lugares onde foram capturados, por isso conheciam técnicas de guerra. Episódio como esse enfraquece o argumento da passividade dos povos africanos.

### **Revoltas dos Malês e o cotidiano dos escravos e ex-escravos**

A obra do historiador João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil* (2003), é a referência sobre aquela revolta. O escritor e diplomata Alberto da Costa e Silva, em seu livro *Um rio chamado Atlântico* (2011), faz algumas considerações pertinentes:

Desde a publicação do belo livro de João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, e de sua tradução em inglês, com o texto bastante ampliado, *Slave Rebellion in Brazil: the Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, tornaram-se poucos os que continuam a acreditar que o chamado levante dos malês, em 1835, foi, como se deduziu de Nina Rodrigues, um jihad islâmico (SILVA, 2011, p.189).

Raimundo Nina Rodrigues<sup>7</sup> foi um médico legista que, no final do século XIX e início do século XX, procurou estudar as populações vindas do continente africano. Em sua obra,

---

<sup>6</sup> Palmares foi a maior manifestação de rebeldia contra o escravismo na América Latina. Durou quase cem anos e: durante esse período, desestabilizou regionalmente o sistema escravocrata (MOURA, 1989, p. 40).

<sup>7</sup> A respeito de Raimundo Nina Rodrigues, a historiadora Erica Naiara Ribeiro Borges, em seu trabalho de conclusão de curso intitulado *Raça e o mestiço sertanejo no pensamento de Geraldo Rocha* (2019), escreve a respeito de Nina Rodrigues: “Rodrigues dedicou-se à antropologia criminal, com a craniometria e a frenologia. Estudou o crânio de negros para identificar possíveis anomalias que levariam a criminalidade, ele sempre enfatiza que não havia uma raça mestiça no país, mas várias raças mestiças diferentes e colocá-los numa mesma classificação seria uma atitude arbitrária (BORGES, 2019, p. 20).

*Os africanos no Brasil* (2010), esse autor nos fala sobre as populações africanas que fizeram parte dos “mercados de escravos” e, entre outros assuntos, relata a Revolta do Malês como uma revolta religiosa somente ligada à *jihad* islâmica. No seu livro, João José Reis reposiciona essa questão dizendo que aquela revolta, para além da questão religiosa, tinha um cunho político e social. O antropólogo Francisco Sandro Vieira alerta ainda que no final do século XIX e início do século XX pouco havia se estudado sobre as populações africanas,

No período escravocrata pairavam um total “silêncio” entre os intelectuais brasileiros sobre os africanos, suas etnias e suas origens. Por esse motivo, já em 1888, Sílvio Romero escrevia: “É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. Quando vemos homens, como Bleek, refugiarem-se dezenas de anos no centro da África somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido neste sentido!” (ROMERO 1879, p.99 apud VIEIRA, 2010, p. 99).

As palavras de escritor Sílvio Romero evidenciam o pensamento da época sobre os “lugares” de cada grupo étnico na formação do Brasil, no entanto, chamam-nos à atenção para o escasso interesse da *intelligentsia* brasileira sobre as populações africanas, que o pensador ressalta que na época ainda um número significativo vivendo no Brasil. A respeito de Nina Rodrigues, cumpre observar, segundo Sandro Vieira:

Na introdução de sua principal obra, *Os Africanos no Brasil*, ele parece surpreso que os seus estudos anteriores estivessem um dia “face a face” com a esfinge de nosso futuro – o “problema do negro” no Brasil. Como médico, ele adverte para o “perigo”, no futuro da sociedade brasileira, da existência, numa população de aparência vigorosa, de “possíveis germes de precoce decadência que mereciam sabidos e estudados, em busca de reparação de profilaxia”. Deixava transparecer uma vontade de intervir na engenharia social brasileira com preocupações eugênicas, que ele – espírito de sua época – considerava como “transcendente questão de higiene social” (RODRIGUES 1977, p.1-3 apud VIEIRA, 2010, p. 99).

O que Sandro Vieira aponta sobre as pesquisas de Nina Rodrigues vai ser conhecido como processo de “branqueamento da população brasileira”. Voltando à questão dos Malês, estudada por Nina Rodrigues e que teve outra leitura a partir do trabalho de João José Reis, Costa e Silva expõe:

Eu sou um desses poucos que não foi vencido pelos argumentos de João José Reis e aqui digo por quê. Para contar a história daquela rebelião — o que fez de modo convincente e apaixonante —, Reis revirou não só os documentos a que já tinham tido acesso os que antes dele trataram do assunto, como Nina Rodrigues, Etienne Ignace Brazil e Pierre Verger, mas muitos papéis mais, e os sopesou demoradamente, e os leu e releu com olhos habituados à Bahia do século XIX, e lhes interpretou as vozes e as intenções com a excepcional inteligência que tem da escravidão, do escravismo brasileiro e do negro baiano. As personagens de seu relato transitam pelas páginas de seu livro com tamanha naturalidade, que não estranharíamos se, a um levantar de pálpebras, as víssemos numa rua de Salvador. Ou se, ao espiar por uma fresta de porta ou de janela, topássemos um punhado de homens descalços prosternados na direção de Meca. (SILVA, 2001, p.189).

Esse autor não concorda com João José Reis argumentando a forma apologética que esse trata do assunto, todavia, os reflexos do levante são tratados por Costa e Silva em seu livro no qual ele discorre sobre uma diáspora baiana que ocorre para o Rio de Janeiro:

(...) Buscavam os muçulmanos viver reunidos nos mesmos logradouros. Mas o que decidia o local onde se fixava uma família não era ser crente nos orixás, nem muçulmano, católico, iorubá, jeje ou hauçá, porém, sim, ter vindo de Salvador, fazer parte daquilo que podemos definir como diáspora baiana. Foi a partir dessa nova identidade que novas teias de solidariedade se teceram. Era por intermédio de Salvador que se importavam de Lagos ou de Ajudá nozes-de-cola, cauris, azeite de dendê, sabão e pano da costa. Passou-se, assim, no Rio de Janeiro, algo muito semelhante ao que acontecera com os africanos que retornaram do Brasil à África, e formaram em Acra, Anexô, Ajudá, Badagry, Porto Novo e Lagos os seus bairros próprios, e desenvolveram uma nova identidade grupal, a de “brasileiros” (SILVA, 2011, p.183).

Costa e Silva (2011) em outro trecho escreve sobre o grupo de revoltosos que sobreviveram a Revoltas dos Malês e que não foram expulsos ou mortos. Esses grupos acabaram saindo de Salvador e região por conta do estigma que sofriam pós revolta. Percebe-se que nessa “diáspora baiana” também vieram outras pessoas que não participaram do levante e com elas trouxeram contribuições culinárias, culturais, novas formas de socialização e economia. Inferimos que esses ex-escravos foram também para o Rio de Janeiro, que era a capital, sendo assim tiveram mais oportunidades. Essa migração influenciou na venda de livros, como nos aponta o autor:

No o dia 22 de setembro de 1869, o conde de Gobineau, na época ministro da França no Brasil, escreveu num relatório político para o

Quaid'Orsay que os livreiros franceses Fauchon e Dupont costumavam vender todos os anos, em sua loja no Rio de Janeiro, quase cem exemplares do Alcorão. Embora muito caro (entre 36 e 50 francos franceses), o livro era comprado quase que exclusivamente por escravos e ex-escravos, que tinham de fazer grandes sacrifícios para adquiri-lo. Alguns deles compravam o livro à prestação, e levavam um ano para pagá-lo. Como os Alcorões eram escritos em árabe — e à mão, pois, naquela época, não eram ainda impressos (e para este fato me chamou a atenção John O. Hunwick) —, Fauchon e Dupont importavam também gramáticas daquele idioma, com explicações em francês, pois os escravos e ex-escravos desejavam aprender o árabe, a fim de ler e compreender o livro sagrado no original. (SILVA, 2011, p.177).

Um dado curioso acerca de se ter o “corão” como o livro mais vendido, sendo que a obra estava escrito em árabe e as explicações em francês, é que parte das pessoas que o adquirira era poliglota, pois além da língua materna do seu grupo étnico, em África, ainda tinha que falar o português do colonizador, além do árabe e o francês. Se o Brasil até hoje tem um grupo pequenos de leitores, chama atenção os sacrifícios que essa população fazia para adquirir tal artefato, principalmente pelo alto preço. Essa questão em particular denota outro ponto sobre essa migração:

Muitos de seus membros foram mandados de volta para a Costa africana pelas autoridades brasileiras, outros retornaram à África por vontade e iniciativa próprias, por não aceitarem continuar a ser governados por infiéis, ou descontentes com as restrições que seus cultos sofriam no Brasil, ou insatisfeitos com a desconfiança, misturada a uma espécie de medo e respeito, que os muçulmanos inspiravam aos outros negros. A maioria morreu. Alguns deles, já na velhice, experimentaram a desilusão de ver filhos e netos abandonarem, pouco a pouco, o islamismo e se juntarem a outros grupos religiosos. Tal como aconteceu em Salvador, onde alguns velhos moslins se queixaram a Nina Rodrigues de que seus descendentes estavam trocando o islame pelos cultos dos orixás e pelo catolicismo. (SILVA, 2011, p.186).

Costa e Silva expõe que a “diáspora baiana” trouxe mudanças drásticas para esse grupo que ao longo do tempo foi transformando seus aspectos socioculturais, um deles mais marcante foi a religiosidade, já que alguns passaram para o catolicismo, ou para cultos afro-brasileiros, que Costa e Silva chama de “orixás”, provavelmente para se referir ao Candomblé ou a Umbanda.

O autor não escreve somente sobre as mudanças dos “povos dos malês”, na historiografia tradicional pouco, ou nada se escreve sobre os cotidianos dos povos vindo da

África, que, como vimos, foram muitas vezes tratados como “coisas”, ou não protagonistas da sua própria história. Costa e Silva afirma:

Quando alguém mencionava, no Brasil dos séculos XVIII e XIX um africano, o mais provável é que estivesse a falar de um escravo, pois condição amargava a maioria dos homens e mulheres que, vindos da África, aqui viviam. Mas podia também referir-se a um liberto, ou seja, a um ex-escravo. Ou a, um emancipado, isto é, um negro retirado de um navio surpreendido no tráfico clandestino. Ou, o que era mais raro, a um homem livre que jamais sofrera o cativo. Escravos, libertos, emancipados ou livres, poucos estranhariam as paisagens brasileiras, porque muitas vezes semelhantes que tinham deixado na África e que se haviam tornado ainda mais parecidos graças à circulação entre o Índico e o Atlântico de numerosas espécies vegetais, como a mandioca, o milho, o inhame, o quiabo, o coco, a manga, o Brasil era como atravessar um largo rio. (SILVA, 2011, p.157).

Na citação acima, o autor traz várias questões da diáspora africana para o Brasil, abordando assunto pouco tratados nos livros específicos, a exemplo: nem todos os africanos que aqui chegaram eram escravos, alguns deles eram homens livres, ou libertos que trabalhavam no comércio entre as duas margens do Atlântico. Ele escreve sobre gêneros alimentícios comercializados que hoje fazem parte da nossa cultura alimentar, acrescentando que um africano, ao cruzar o Atlântico, não estranharia o cenário brasileiro, segundo o autor, pela semelhança com aquele continente. A respeito dos africanos libertos que vieram para terras brasileira, o autor ressalta:

E quem eram os africanos que jamais tinham sido escravos e viviam no Brasil? Eram poucos, Eram aqueles comerciantes africanos que chegavam da África como tecidos do Ijebu, do Benim de Cabo Verde, nozes-de-cola, sabão da costa, azeite de dendê, certas espécies de pimenta e todo tipo de mercadorias que encontravam mercado fácil na enorme comunidade de africanos e na ainda maior comunidade de negros e mulatos nascidos no Brasil, mas que mantinham fiéis à África, afetiva religiosa e culturalmente. Eram também crianças e adolescentes que os pais mandavam estudar no Brasil. Não foi raro, entre Gana e os Camarões, que réus, chefes e comerciantes africanos enviassem seus filhos a frequentar escolas na Bahia como fez com três deles, na metade do século XX, o obá de Lagos, Kosoko. (SILVA, 2011, p.160-161).

A questão dos africanos libertos é um assunto pouco abordado, justamente porque a história clássica não se deteve a respeito do cotidiano desses africanos, como vimos na primeira parte do artigo. Outra questão pouco abordada e complexa é a questão dos

escravos que eram de propriedade de outros africanos. Num primeiro momento, essa situação parece algo inexplicável, haja vista o fato de se pensar na “coisificação” de grupo pelo próprio grupo. Contudo, essa criação do sentimento de africanidade, como já dito, veio somente no final do século XIX, pós Conferência de Berlim. Essas questões, inclusive, servem de argumentos para o “senso comum” no sentido de ir contrário às políticas de ações afirmativas, por exemplo.

No entanto, não podemos reduzir o assunto a essa forma, mesmo porque o processo de colonização brasileira se utilizou de forma sistemática do tráfico negreiro para o Atlântico, retirando força vital do continente Africano, impossibilitando o seu desenvolvimento e grande parte da população brasileira descendente foi excluída. Por ora, salientamos a vinda de africanos livres que traziam escravos. Ressaltamos a questão de reis e escravos, a exemplo do que Costa e Silva expõe:

No fim do século XVIII, o famigerado traficante de escravos Archibald Dalzel contou-nos em poucas linhas a história de quem fora, até havia pouco, o jengen ou chefe do bairro Awhanjigo e, por algum tempo, o mais poderoso dignitário em Badagry. Chamou-lhe Guinguém, tomando por nome pessoal o que era um título, e grafando a palavra como a ouvia. Esse Guinguém ou jengen experimentou na Bahia dois tipos de vida diferentes. Primeiro, como estudante, quando jovem, provavelmente durante o governo de seu pai, que tivera o mesmo título. Com a morte deste, disputou a primazia em Badagry com um outro chefe, Sessou, saindo vitorioso do embate, em 1776. Mas, poucos anos depois, o akran, chefe do bairro de Ijegba, tornou-se a força dominante. E o jengen foi, em 1782, deposto e exilado para o Brasil. Vinte escravos foram embarcados no mesmo navio para garantir a sua subsistência, o que confirmaria a sua condição de deportado político. Africanos livres que vinham para o Brasil frequentemente traziam consigo um certo número de escravos em vez de dinheiro. Os escravos podiam ser vendidos um a um, de acordo com as necessidades de seus donos, como se fossem traveller's checks ou letras de câmbio. (SILVA, 2011, p.168).

Em primeiro lugar, salientamos a presença de “sociedades complexas” em África, disputa dinástica comum em qualquer reino. A segunda parte que temos de atentar é sobre a deportação desse membro do reino que trouxe consigo vinte escravos para subsistência. Costa e Silva afirma que seria um tipo de *traveller's checks* fortalecendo ideia da “coisificação”, assim como o alto valor desse “produto” pelos argumentos expostos pelo autor.

## O Negro pós-abolição na República

Além das reflexões expostas aqui, o historiador brasileiro George Reid Andrews, em seu livro, *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)* (1998), faz uma análise sistemática da maneira como a sociedade brasileira procurou encobrir os maus tratos do período da escravidão. Andrews observa que a população negra, pós-abolição, quase não aparece na historiografia brasileira:

No transcurso deste século, as retrações dessa história tiveram uma evolução notável. A despeito do fato de ter escravizado mais que qualquer outra nação americana e de ter sido o último país do mundo cristão a abolir a escravidão (em 1888) entre 1900 e 1950 o Brasil cultivou com sucesso uma imagem de si mesmo como o primeiro “democracia racial” do mundo, uma terra em que negros e brancos conviviam harmonicamente sob condições de quase completa igualdade. Essa imagem só foi seriamente questionada na década de 1950, quando pesquisadores subsidiados pela UNESCO, buscando a explicação do idílio racial no Brasil, documentaram em vez disso uma forte desigualdade racial e uma ampla difusão de atitudes e estereótipos antinegros. E após um hiato de pesquisas sobre as questões racial, imposto pelos governos militares da década de 1960, no novo trabalho realizado nas décadas de 1970 e 1980 foi ainda mais crítico das realidades brasileiras, algumas delas chegando ao ponto de caracterizar o Brasil como uma África do Sul sem *apartheid*. (ANDREWS, 1998, p. 22).

O autor aponta para um fato pertinente para nosso trabalho já mencionado que seria chamado “idílico racial” (democracia racial), o que ele mesmo aponta que por meio de pesquisas feitas pela UNESCO vão encontrar o contrário dessa relação harmoniosa, ao ponto de compará-lo à África do Sul do período do *apartheid*, sem o *apartheid*<sup>8</sup>.

Andrews aponta que, ao buscar informações sobre a historiografia brasileira, encontrou mais informações sobre o período da escravidão:

Um local lógico para se procurar os elementos desses quadros é a obra dos historiadores que antes de nós estudaram as relações brasileiras. Quando se pesquisa essa historiografia, descobre-se que ela tende a se concentrar na experiência da escravidão. Tanto como a expressão mais óbvia e evidente da hierarquia racial na experiência nacional do Brasil,

---

<sup>8</sup> Regime segregacionista criado na África do Sul, na década de 1940 e perpetuado até as eleições de 1994 para presidente de Nelson Mandela, líder do movimento antiapartheid, que ficou preso por quase trinta anos, regime esse, que por meio do Estado impediu as condições mínimas de acesso à cidadania, ou melhor a sobrevivência, para a população negra privilegiando a minoria branca.

como a determinante mais importante da situação racial do Brasil no presente. Esse enfoque não é improcedente, visto que, como esses autores conclusivamente demonstraram, a escravidão foi disseminada no Brasil durante o período colonial e o século XIX, e esteve tão presente no cerne da sociedade e da economia anteriores a 1888 que teve um impacto ainda maior na conformação do Brasil moderno e nos problemas que esse país enfrenta do que aconteceu nos Estados Unidos. [...]. (ANDREWS, 1998, p. 25-26).

Andrews (1988) acrescenta que os historiadores se concentraram mais ao período da escravidão, principalmente por conta dos efeitos delas na sociedade brasileira, diferente da sociedade estadunidense que também teve escravidão e sofreu com esse processo. Contudo, Andrews coloca que, nos Estados Unidos, a população escravizada não foi maior que a brasileira:

[...] A escravidão esteve em vigor no Brasil durante cento e cinquenta anos antes de se tornar um componente importante da sociedade e da economia norte americana, e só foi abolida vinte e cinco anos depois da emancipação nos Estados Unidos; no decorrer da existência da escravidão, foi importado para o Brasil um número de africanos nove vezes maior que aquele importado para os Estados Unidos; e no momento de suas respectivas independência, a proporção de escravos na população brasileira era mais que o dobro de escravos na população norte-americana. (ANDREWS, 1998, p.25-26).

Para esse autor, o processo de escravismo no Brasil foi maior do que nos Estados Unidos e, além disso, afirma ele que as marcas dessa escravidão na sociedade brasileira são prementes. Dessa maneira, a presença da população negra na configuração sociocultural desse país é maior que nos EUA. O autor escreveu sobre as posições de Gilberto Freyre, principal expoente sobre a “democracia racial” e sua contraposição tendo como maior figura Florestan Fernandes:

Durante as últimas décadas de sua vida, Freyre moveu-se visivelmente para direita, apoiando a ditadura militar pós-1964 e unindo-se ao denunciar, como o comunismo e antibrasileira qualquer que questionasse o conceito de democracia racial. Entre estes questionadores destacou-se o sociólogo Florestan Fernandes (1920-1995), crítico vigoroso de quase todos os aspectos da sociedade brasileira, e particularmente de seu sistema de relações raciais. Um dos coordenadores da pesquisa subvencionada pela UNESCO nas décadas de 1940e 1950, Fernandes e seus colaboradores produziram muitos livros e artigos atacando o “mito” da democracia racial e revelando da desigualdade e da discriminação racial em seu país. Como militares da década de 1960 definiram essa

crítica como um ato de subversão, no expurgo acadêmico de 1969, Fernandes foi cassado de seu cargo de professor da Universidade de São Paulo, e posteriormente ensinou nos Estados Unidos e no Canadá. No final da década de 1970, quando o Brasil começou a sua gradual transição de volta à democracia, ele pôde reassumir o ensino em São Paulo e em 1986 foi eleito deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores, e nessa qualidade trabalhou na Assembleia Constituinte, que escreveu a Constituição. (ANDREWS, 1998, p. 28).

## Considerações Finais

O perfil traçado por Andrews (1998) dos dois pesquisadores, Florestan Fernandes e Gilberto Freyre, deixa claro suas distinções, não só intelectuais mas também políticas e ideológicas. Como vimos ao longo deste artigo, a “democracia racial”, ou outras teorias que procuravam amenizar a escravidão e seus efeitos para configuração de desigualdade entre os negros e brancos na sociedade brasileira, a exemplo dessas distorções na sociedade brasileira, registramos esse trecho da historiadora Adelânia Rocha de Souza (2019, p.9):

E o nosso Brasil? (...). Ainda existe o famoso “complexo de vira-lata” aqui no nosso país, infelizmente. Nós temos que superar isso. Está aí essa crise política, econômica e psicossocial. Temos uma herança cultural, uma herança que tem muita gente que gosta do privilégio. Mas existe uma tendência de o camarada querer aquele privilégio para ele. Não pode ser assim. Essa herança do privilégio é uma herança ibérica. Temos uma certa herança da indolência, que vem da cultura indígena. Eu sou indígena. Meu pai é amazonense. E a malandragem, nada contra, mas a malandragem é oriunda do africano. Então, esse é o nosso caldinho cultural. Infelizmente, gostamos de mártires, líderes populistas e dos macunaímas. (MOURÃO *apud* ALBUQUERQUE, 2018).

Essa afirmação do atual vice-presidente da República, general da reserva Antônio Hamilton Mourão, vem de uma ideia anterior às ideias de Gilberto de Freyre, no período do final do século XIX e início do século XX, com Raimundo Nina Rodrigues e a frenologia, pensamento já abandonado há muito tempo pela sociologia e antropologia contemporânea, pois liga questões “raciais”, “biológicas”, em que o comportamento dos grupos étnicos estaria predeterminado. Uma afirmação como essa evidencia que embora se tenha avançado com a Lei 10639/2003, com toda uma produção bibliográfica, ainda há um longo caminho a percorrer. O vice-presidente Mourão faz uma afirmação anacrônica,

mesmo sendo representante de uma população em que pelo menos cinquenta por cento são de descendentes dessa diáspora negra africana para o Brasil. O próprio presidente Jair Messias Bolsonaro, no período eleitoral, reforçou esses conceitos anacrônicos. Rocha de Souza expõe:

(...) Este último, [Jair Bolsonaro] aliás, foi denunciado pela Procuradoria Geral da República por ofensas proferidas contra a população negra e as comunidades quilombolas durante palestra no clube Hebraica, no Rio de Janeiro, em abril de 2017, processo que foi posteriormente encerrado pela justiça. (SOUZA, 2019, p.09).

Em ambas ações, as representações sociais indígenas e negras cobraram na justiça reparações pelos pronunciamentos racistas feitos. Contudo, os processos foram arquivados. Isso diz muito da sociedade brasileira em que vivemos, que, infelizmente, mantém um racismo estrutural. Vários são os autores e movimentos negros e sociais que se colocam contra uma historiografia racista que percebe a população negra como objeto e com discurso vitimista, como vimos ao longo deste artigo. O combate ao racismo é uma luta constante que não pode se abrandar.

## Referências

ALMEIDA, Silvio Luís de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANDREWS, George Reid. **Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)**. Trad. Magda Lopes. Bauru: EDUSC, 1998.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na cada de meu pai: a África na filosofia da Cultura**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BATSÍKAMA, Raphaël e BATSÍKAMA, Patrício. Estruturas e instituições do kôngo. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, 5-1: 6-41, 2011.

BORGES, Érica Naiara R. **Raça e o mestiço sertanejo no pensamento de Geraldo Rocha**, Trabalho de Conclusão de Curso, em Licenciatura em História. Centro das Humanidades, Universidade Federal do Oeste da Bahia -UFOB. Barreiras, 2019.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. 2.ed. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2012.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 6.ed. São Paulo: Expressão Popular/Perseu Abramo, 2016.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. \_\_\_\_\_, SOVIK, Liv (Org.). Trad. Adelaine La Guardia Resende [et.al]. Bel Horizonte:UFMG, 2003.p.1-18.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de . **Raízes do Brasil**. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JUNIOR, Caio Prado. **História Econômica do Brasil**. 26.ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: história e civilizações Tomo I (até o século XVII)**. São Paulo/Salvador: EDUFBA/Casas das Áfricas, 2009.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOURA, Clovis. **Quilombolas: resistências ao escravismo**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1989.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malés em 1835**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SANTOS, Rosiane de Oliveira da Fonseca. **Diversidades étnico-raciais na Educação Infantil**. Disponível em: <https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/19/13/div->. Acesso em: 19 ago.2019.

SILVA, Alberto da Costa. **Um rio chamado Atlântico**: a África no Brasil e o Brasil na África. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011

SOUZA, Adelânia Rocha de. **Clóvis Moura**: o negro na historiografia brasileira, Trabalho de Conclusão de Curso, em Licenciatura em História. Centro das Humanidades, Universidade Federal do Oeste da Bahia -UFOB. Barreiras, 2019.

ULISSES F. Araújo *et al.* **Programa Ética e Cidadania**: construindo valores na escola e na sociedade: relações étnico-raciais e de gênero / organização FAFE – Fundação de Apoio à Faculdade de Educação (USP). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007. 4 v.

VIEIRA, Francisco Sandro da Silveira. As etnias africanas e a construção do projeto de identidade nacional. In: **Construindo igualdade racial**: 1º prêmio de artigos científicos. São Paulo: Prefeitura de São Paulo, 2010. p.97-128.