



“Diáspora africana”: caminhando entre genealogias, abrindo novos horizontes

Valter Silvério¹

Andreas Hofbauer²

Érica Aparecida Kawakami³

Cauê Gomes Flor⁴

Resumo: A despeito da recente e vertiginosa popularização do conceito de diáspora africana no contexto nacional, raramente encontramos nas produções acadêmicas brasileiras alguma indicação ou delimitação acerca dos diferentes modelos, perspectivas teórico-metodológicas e enfoques que constituem o amplo campo dos *Estudos da Diáspora Africana*. Ante a esse contexto, este artigo se presta a realizar as duas seguintes tarefas. A primeira concerne a uma breve reconstituição das raízes e rotas pelas quais o Brasil e povos de origem africana que aqui se estabeleceram (voluntária e/ou involuntariamente) foram inscritos e reinscritos, por meio de uma relação contingente, na diáspora africana. A segunda tarefa tem como principal objetivo apresentar ao público brasileiro um conjunto qualificado de discussões em torno desse importante conceito,

1 Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar - São Carlos – Brasil - diasporizando@gmail.com.

2 Departamento de Sociologia e Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Marília – Brasil - andreas.hofbauer@uol.com.br.

3 Instituto de Humanidades e Letras – campus dos Malês, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/UNILAB – São Francisco do Conde/ BA – Brasil - erikawmi@unilab.edu.br.

4 Membro dos grupos de pesquisa: Enfoques antropológicos (GEA/UNESP), Transnacionalismo negro e diáspora africana (UFSCar) – São Carlos - e CANIBAL – Grupo de Antropologia do Caribe Global (USP) – Brasil - caueflor@gmail.com.

tomando em consideração, por um lado, posições teóricas divergentes, incluindo enfoques específicos em áreas do conhecimento (crítica literária, história, sociologia, antropologia) e, por outro lado, contribuições de diferentes regiões do mundo e em diferentes contextos (Américas, Caribe, África, Europa e Ásia), entre outros aspectos.

Palavras-chave: diáspora africana; estudos da diáspora africana; perspectivas teórico-metodológicas; enfoques.

“African Diaspora”: walking between genealogies, opening new horizons

Abstract: *In despite of recent and dizzying popularization of the concept of African diaspora in the national context, we have rarely find in Brazilian academic productions, any indication or delimitation about the different models, theoretical and methodological perspectives and approaches that constitute the broad field of African Diaspora Studies. In this context, this article is useful for carrying out the following two tasks. The first one concerns a brief reconstruction of the roots and routes from which Brazil and peoples of African origin who settled here (voluntary and / or involuntary) were enrolled and re-enrolled, through a contingent relationship, in the African diaspora. The second task has as main objective to present to the Brazilian public a qualified set of discussions around this important concept, taking into account, on the one hand, divergent theoretical positions, including specific approaches in areas of knowledge (literary criticism, history, sociology, anthropology) and, on the other hand, contributions from different regions of the world and in different contexts (Americas, Caribbean, Africa, Europe and Asia).*

Keywords: *african diaspora; african diaspora studies; theoretical-methodological perspectives; approaches.*

Introdução

O termo “diáspora” tem uma longa história; ele deriva do verbo grego “διασπείρω” (diaspeirô), que significa “dispersar” e “espalhar”. Inicialmente, a ideia da dispersão estava ligada tanto à colonização quanto à perda de contato, desaparecimento e até ao esquecimento (Dufoix, 2017: 31), ou seja, parece que, na origem, a palavra *diáspora* trazia associações mais negativas do que positivas. Na septuaginta – tradução grega dos textos hebraicos que, posteriormente, ficariam conhecidos como o Velho Testamento –, a explicação da experiência

judaica do exílio (*galut*) foi traduzida com a palavra “diáspora”, fato que marcaria profundamente a história do conceito, a qual ficaria ligada à experiência judaica. Somente muito mais tarde, a palavra “diáspora” seria usada também para comentar e se referir a traumas coletivos semelhantes experimentados por outras populações.

Foi no universo linguístico anglo-saxônico que o termo “diáspora africana” foi cunhado e usado pela primeira vez, após o fim da Segunda Guerra Mundial, mas noções básicas que, de certo modo, prenunciavam a emergência deste conceito podem ser percebidas nos discursos dos mentores do pan-africanismo e do nacionalismo negro. Assim, o pastor, político e cientista Edward W. Blyden chamou a atenção para semelhanças entre o destino dos judeus e o sofrimento dos escravos negros, inclusive, para fundamentar projetos políticos de retorno à África. No entanto, nem os pan-africanistas clássicos, nem os representantes do movimento francófono *Négritude* usaram o conceito “diáspora”.

Pensadores negros importantes, como Blyden, Crummell e Du Bois debateram ideias em torno da raça, nação, civilização e progresso e, ao ressignificar algumas destas categorias e estabelecer novos nexos entre elas, buscavam criar novas leituras do passado e novas perspectivas para o futuro. A decisão, no V Congresso Pan-Africanista em Manchester (1945), de organizar os futuros congressos no próprio continente africano foi outro marco importante na tentativa de conferir ao associativismo negro/africano uma base transnacional. Num contexto marcado pela luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e pelas lutas de libertação nacional na África (Manning, 2003; Davies, 2008), foram os historiadores Joseph E. Harris e George Shepperson os primeiros a introduzir o conceito de diáspora africana em eventos patrocinados pela UNESCO: no I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros em Paris (1956) e no Congresso Internacional de História Africana em Dar es Salaam (1965). Discussões conceituais mais aprofundadas ocorreriam anos mais tarde, por exemplo, em 1979, durante um seminário organizado no I Instituto da Diáspora Africana na Universidade de Howard (First African Diaspora Institute – FADSI) que deu origem à coletânea clássica *Global Dimensions of the African Diaspora* (1990), organizada por Joseph Harris.

A fundação de novos campos de estudos – *African and African-American Studies* – a partir da década de 1960, seria fundamental para criar uma nova historiografia da África, a qual permitia questionar concepções enraizadas e discriminatórias a respeito deste continente e de tudo associado a ele. Segundo Harris, o conceito “diáspora africana” emerge e ganha força explicativa exatamente no contexto da criação e legitimação destes novos campos de estudos: “diáspora

africana” assumiria um papel essencial na elaboração de uma perspectiva anti-hegemônica. Entre os muitos intelectuais negros norte-americanos que deram contribuições fundamentais para consolidar este enfoque, o sociólogo St. Clair Drake e a historiadora Ruth Simms Hamilton merecem ser lembrados e destacados.

De modo geral, pode-se constatar que a contar do final dos anos 1980, a noção de diáspora começava a proliferar nos escritos acadêmicos das humanidades. Teóricos importantes, tais como Tölölyan (2012: 07), têm argumentado que a atenção dada ao tema da identidade no contexto da globalização tem proporcionado um terreno fértil para a valorização do conceito de diáspora: este serviria agora também para interpretar mudanças substanciais causadas por novas tecnologias de comunicação e pelas massivas migrações. A noção de diáspora passou, portanto, a ser utilizada para qualificar a condição social e a experiência cultural de expatriados e exilados ou para falar da “fuga de cérebros”, de refugiados políticos e imigrantes (cf. Cohen, 2008; Dufoix, 2011; Safran, 2015). Ao idealizar um “estar no mundo” que se desprende de fronteiras nacionais e formas de vivência que rearticulam, em arranjos criativos, diversas influências culturais, a ideia de diáspora foi ganhando aos poucos uma conotação afirmativa e positiva. Os ecos de um mundo pós-moderno, ou seja, concordâncias com pressupostos de teses pós-modernas tornam-se aqui palpáveis. Em alguns autores, não apenas a noção de transnacionalismo, mas também o ideal do “cosmopolitismo” misturam-se ou fundem-se com esta renovada visão de diáspora.

As conquistas alcançadas pelas mobilizações em torno dos direitos civis, os processos de descolonização da África e o fim da Guerra Fria, de um lado, e a consolidação de linhas de pesquisa que seriam chamadas de pós-coloniais, de outro, deram novos impulsos para o campo dos estudos sobre as diásporas africanas. Readaptações ecléticas de concepções teóricas inspiradas em teses pós-estruturalistas conferiram a estes estudos uma orientação política particular. Pesquisadores como Valentin-Yves Mudimbe, Achille Mbembe e Kwame Anthony Appiah tornar-se-iam intelectuais de referência. Carole Boyce Davies (2008) e Paul Tiyambe Zeleza (2008, 2009) têm defendido que não somente migrações forçadas causadas pelo tráfico de escravos (oceanos Atlântico e Índico), mas também migrações voluntárias (inclusive, aquelas anteriores à expansão colonial europeia e aquelas ocorridas dentro do próprio continente africano) e, ainda, movimentos migratórios no mundo contemporâneo globalizado devem ser igualmente contemplados pelos estudos sobre diásporas africanas. Em um dos seus artigos seminais, Zeleza (2008: 07) caracterizou o fenômeno “diáspora” como uma realidade complexa, múltipla e dinâmica: “um estado de ser e um

processo de tornar-se, uma espécie de viagem que engloba a possibilidade de nunca chegar ou retornar, uma navegação de múltiplos pertencimentos, uma rede de filiações”.

As críticas desconstrutivistas de Gilles Deleuze e Felix Guattari, expressas na ideia de rizoma, acabaram pondo em xeque qualquer tentativa de fixar identidades ou de concebê-las como substâncias prontas e bem acabadas. No espaço caribenho, Édouard Glissant (1981), filósofo e etnógrafo de formação, direcionou as energias da sua longa carreira intelectual para problematizar as identidades e as formações culturais na região. Concebendo a experiência caribenha como ponte que separa e passagem que conecta, o autor já não lamenta supostas perdas de identidades. Ao contrário, para Glissant, o Caribe está em relação com o mundo e se constitui por meio de uma multiplicidade de relações. Focar na ideia de diásporas africanas com os olhos destes filósofos significa também duvidar da possibilidade de detectar continuidades culturais lineares; leva a um questionamento profundo da busca por supostas origens culturais e, com isto, da possibilidade de um “retorno a uma terra natal”. As consequências para as reflexões sobre o conceito “diáspora” são, evidentemente, impactantes; elas podem ser vistas também como uma mudança do modo como diferença e diversidade cultural começavam a ser pensadas por autores inspirados em teorias pós-estruturalistas.

Fundamental para esta espécie de refundação da concepção de diáspora africana foi também a maneira como autores como James Clifford, Stuart Hall, Homi Bhabha e Avtar Brah e sobretudo Paul Gilroy incorporaram não somente reflexões fundamentais de Frantz Fanon, mas também teses principais de Michel Foucault e Jacques Derrida. Com o foco voltado para as relações imbricadas entre discursos, saber e poder foi-lhes possível questionar e desconstruir essencialismos raciais, culturais e identitários, bem como apontar para novos projetos epistemológicos. Ao orientarem-se pelo neologismo *différance* para olhar para as produções culturais e posicionamentos identitários, estudiosos pós-coloniais não mais analisam a diferença (racial, cultural, identitária) como uma fronteira entre “um dentro” e “um fora”; a fronteira é transposta agora para o interior das culturas, o que transforma a cultura num lugar incerto de significação.

Ao destacar fluxos e hibridismos culturais, autores como Gilroy buscam pôr em xeque antigas noções de fronteira que impunham diferenças tidas como substanciais entre raças, culturas e identidades. Já no seu livro *There Ain't no Black in the Union Jack* (1987), Gilroy propôs o uso do termo diáspora como uma alternativa às diferentes formas de absolutismo que “confina[ria]m culturas a

essências ‘raciais’, étnicas ou nacionais” (1987: 155). Tal como Hall e Clifford, Gilroy já não aborda a diáspora como um processo de deslocamento físico de um grupo de pessoas em primeiro lugar, mas, acima de tudo, como uma formação específica de identidades.

Baseando-se nesta reformulação da ideia de diáspora, Gilroy tem também articulado críticas às históricas estratégias identitárias da militância negra (*Négritude*, Pan-Africanismo e, inclusive, as teses do Afro-Centrismo). Em vez de se concentrar no enaltecimento das raízes africanas (*roots*), Gilroy busca dar relevo à construção e manutenção das rotas (*routes*) que conectam e unem aquelas comunidades que formariam o por ele chamado *Atlântico Negro*. Para Gilroy, o que constitui a base de uma comunidade negra transnacional não é uma suposta essência africana (cultural ou biológica), mas, muito mais, uma experiência histórica compartilhada e marcada pela escravização, pela repressão, exclusão e exploração. Gilroy (1994: 207) aposta no poder criativo e, principalmente, subversivo dos constatados hibridismos que estariam moldando as práticas culturais do Atlântico Negro, as quais, na avaliação deste autor, nunca deixaram de cortar fronteiras nacionais e têm assegurado a manutenção de uma comunidade transnacional. As reflexões de Gilroy tornaram-se referência obrigatória nos recentes debates sobre a “diáspora africana”. Fica claro também que nesta perspectiva o conceito “diáspora” desvincula-se do compromisso de olhar para o passado e compromete-se cada vez mais com a realização de projetos futuros e até utopias sociais (Hofbauer, 2020: 30, 31).

“Diáspora africana” no Brasil: sobre adversidades e obstáculos históricos

Hoje, o termo “diáspora africana” aparece em muitos textos que abordam assuntos relacionados com o Brasil. O fato de a popularidade deste conceito ser mais recente do que no mundo anglófono não deve ser entendido como um “atraso histórico”. Citaremos a seguir alguns elementos que caracterizam especificidades do racismo e antirracismo brasileiros, os quais – acreditamos – podem explicar este fenômeno e, inclusive, o modo peculiar como a noção “diáspora africana” foi entrando nos discursos militantes e acadêmicos.

Sabe-se que os conceitos “branqueamento” e “democracia racial” são lembrados por muitos especialistas para caracterizar o tipo de racismo que se consolidou no Brasil. Tanto a ideologia do branqueamento quanto o mito da democracia racial têm dificultado a consolidação de uma identificação positiva e afirmativa com a ideia de um “ser negro” e/ou uma “cultura negra”. É de amplo conhecimento também que teses de cientistas como as de João Batista de

Lacerda, a respeito do branqueamento da população brasileira, serviram aos governantes brasileiros como base ideológica para promover amplos programas imigracionistas, os quais trariam milhares de europeus “brancos” ao Brasil, na virada do século XIX. A maioria dos abolicionistas, políticos e cientistas acreditava que a modernização, isto é, o processo de industrialização, não podia ocorrer senão com a vinda de mão de obra branca. Ou seja, na prática, igualava-se o tão sonhado “progresso” com a imposição da “raça branca” no Brasil.

No entanto, o ideal de “transformar” negro em branco tinha assumido um papel importante já bem antes do fim do regime escravista. O discurso hegemônico colonizador que construiu negro como sinônimo de escravo e branco como sinônimo de livre teve também repercussão, sobretudo entre aqueles que buscavam superar o *status* de escravo dentro da ordem estabelecida (por meio da conquista da carta de alforria). Assim, chamar um liberto de “negro” podia provocar reações violentas por parte do assim denominado. Há diversos relatos do século XIX que apontam para comportamentos de não-brancos que hoje associaríamos à ideia do branqueamento.

Segundo o viajante alemão Rugendas que esteve no Brasil nos anos 20 do século XIX, a maior ambição do negro liberto “reside na esperança de que seus descendentes possam um dia, através de uniões com raças menos escuras, integrar-se na população dos homens de cor e ter assim a possibilidade de obter empregos e dignidades” (1979 [1835]: 140). Chama a atenção também o fato de que um grupo de abolicionistas negros, o qual editava o jornal *O Alabama* (1863-1883), em Salvador, buscava manter distância de tradições culturais relacionadas com a África: o jornal fazia campanhas sistemáticas contra os rituais do candomblé e denunciava a presença de advogados e policiais nos terreiros. Historiadoras como Azevedo (2005) e Mattos (1998, 2005) analisaram as estratégias políticas das minúsculas elites negras que se formavam no século XIX como um antirracismo universalista de inspiração liberal que acabava não incluindo a população escrava: silenciar sobre a cor/raça, acreditava-se, podia aplainar o caminho para mais e mais escravos adquirirem o *status* de liberto/livre e conquistarem finalmente os direitos plenos de cidadania. Ao opor-se a qualquer menção às raças e à cor em textos legais para desta forma assegurar os mesmos direitos dos cidadãos brancos, esta elite não deixou, porém, de contribuir para lançar “alguns dos primeiros tijolos d[a] construção” do mito do paraíso racial brasileiro, conclui Azevedo (2005: 313).

No século XIX, a ideia de “branquear” englobava igualmente aspectos físicos (fenotípicos) e comportamentais. É que para muitos, a raça era determinante em todos os sentidos. Assim, as elites acadêmicas e políticas apostavam

que um processo de mestiçagem controlado não somente tornaria a população mais branca, mas “branquearia” também hábitos, costumes e valores. Somente por meio de uma diferenciação conceitual mais nítida entre raça e cultura, elaborada fundamentalmente por cientistas como Franz Boas, é que a noção de branqueamento podia ser pensada em duas chaves completamente separadas: transformar a base biológico-racial e/ou transformar os comportamentos culturais de um grupo.

Os primeiros movimentos negros do início do século XX afirmavam enfaticamente o pertencimento à raça negra; ao mesmo tempo, enalteciam valores e comportamentos que já foram chamados de “puritanos” (Bastide, 1983: 150). Apresentar-se como “bom trabalhador” com “bons modos” e seguir, portanto, padrões estéticos da classe média-alta branca eram algumas das apostas dos líderes da Frente Negra Brasileira (FNB, 1931-1937) com as quais enfrentavam “os preconceitos de cor” no mercado de trabalho. Fazia parte desta “política comportamental” também o distanciamento e até o combate de todas as tradições culturais que remetiam à África. África era vista como um passado a ser superado; não havia motivo para olhar para trás, buscava-se o progresso, mais especificamente o progresso da nação para o qual a FNB, como representante da “raça negra”, queria dar sua contribuição. Os líderes do movimento sentiam-se, portanto, convocados a participar ativamente do desenvolvimento da nação brasileira, que concebiam como parte da civilização ocidental. Assim, não é de estranhar por que projetos políticos de voltar para a África, de pan-africanistas norte-americanos contemporâneos, como Marcus Garvey, foram criticados e rejeitados pelos líderes da FNB.

Uma primeira reorientação em relação à África e às tradições culturais de matriz africana teve início nas atividades desenvolvidas no Teatro Experimental do Negro (1944-1961). Mas, mesmo neste movimento, a estratégia política era marcada num primeiro momento pela aposta na “integração via educação e assimilação”; este fato explica também que a ideia da “democracia racial” não era questionada pelas lideranças negras que a viam muito mais como um ideal que merecia ser defendido.

A ideia da democracia racial – sabe-se – marcaria profundamente a autorrepresentação oficial do Brasil durante muito tempo. Se as raízes desta ideologia podem ser encontradas nos discursos abolicionistas (cf., p. ex., Nabuco, 1988), foram as teses de Gilberto Freyre e também de Artur Ramos, nas décadas de 1930 e 1940, que conferiram à “velha utopia do paraíso racial, cara ao senso comum dos abolicionistas”, novos significados e, sobretudo uma roupagem científica (Azevedo, 1996: 159; Guimarães, 2002: 149).

Foi em sua obra prima *Casa-grande & Senzala* (1933) que Freyre construiu os alicerces da ideia de que existe, de fato, uma “cultura brasileira”, produto de um amalgamento de diferentes “raças”/“culturas”, a qual constituiria a “essência” de uma nova nação. Ao destacar as diferentes contribuições positivas das três “raças”/“culturas” fundadoras e, ao descrever tanto a casa-grande e a senzala quanto as figuras do senhor e do escravo como “dualismos complementares”, Freyre fundamentou implicitamente também a ideia da democracia racial.

Na imagem projetada por Freyre, dentro da qual negros, brancos e indígenas se fundem harmoniosamente (tanto em termos biológicos, como em termos culturais), não há espaço para abordar relações de poder, conflitos de interesse ou temas como exploração econômica. A ideia da mestiçagem é chave e ocupa um lugar central na argumentação, na medida em que cumpre a função de superar os desajustes entre negros, brancos e indígenas; afinal teria sido a mistura entre eles que viabilizara a formação da “nação/cultura brasileira”.

É sabido que foram os famosos estudos promovidos pela UNESCO que, na década de 1950, colocaram em dúvida esta visão idílica da formação social brasileira. Estas pesquisas introduziram, de fato, uma reorientação dos estudos sobre os negros no Brasil: já não mais interessava tanto a contribuição dos negros para a construção de uma nova nação nos trópicos, mas buscava-se analisar, em primeiro lugar, a posição social dos “descendentes dos escravos”; o que estava em questão era entender melhor as relações entre negros e brancos na atualidade. Foi com base nessa reorientação de enfoque (que acarretaria também reformulações conceituais e teóricas) que “surgiria” o tema da discriminação racial como um objeto de análises científicas.

Foram sobretudo os estudos efetuados no sudeste do país que revelaram desigualdades sociais enormes entre negros e brancos. Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Costa Pinto e outros pesquisadores relacionaram este fato com a existência do “preconceito racial”, uma revelação que contradizia claramente o discurso oficial e a autoimagem da maioria dos brasileiros naquele momento. Diante de tal constatação, Florestan Fernandes, que mantinha diálogos com lideranças da militância negra, atacaria – sobretudo nos seus estudos posteriores (por ex., *A integração do negro na sociedade de classes*, 1965) – a ideia da “democracia racial”. Buscava desmascarar a “democracia racial” como um mito que não correspondia à realidade (uma “falsa consciência”), que ocultava as relações reais e, em última instância, dificultava a formação de um associativismo negro combativo e forte.

Estas pesquisas tiveram também um impacto sobre a compreensão do fenômeno do branqueamento (naquele momento já não pensado como um processo

primordialmente biológico). A partir dos anos 1950, os cientistas usariam o conceito de branqueamento não somente para descrever uma “realidade empírica concreta”, mas cada vez mais para chamar a atenção para o teor ideológico da noção de assimilação e aculturação embutida neste conceito. Como um dos primeiros cientistas, O. Nogueira (1955: 551) caracterizou o branqueamento explicitamente como uma “ideologia” e enfatizou sua força sociopsicológica: a “desejabilidade dos traços ‘caucasóide’, e, conseqüentemente, a indesejabilidade dos traços ‘negróides”.

Diferentemente do que acontece na obra de Freyre e de A. Ramos, a partir de meados do século XX, a “transformação” do negro em branco já não seria mais tratada (nem sequer no plano estritamente cultural) como um valor inquestionável em si. Ao contrário, a disseminação de novas concepções antropológicas que rompiam definitivamente com os paradigmas evolucionista e biologista do século XIX foi decisiva para que a “mistura com o branco” começasse a ser vista como perda de “pureza” e de “autenticidade”. Estes processos podiam ser percebidos não somente no mundo acadêmico, mas também fora dele. As apostas frustradas em estratégias de assimilação e aculturação expressar-se-iam em reposicionamentos identitários que novas gerações da militância negra começaram a desenvolver.

Não somente a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial tornar-se-iam alvos constantes das críticas militantes; também a África emergiria como referência identitária importante na luta contra as diversas formas de discriminação as quais seriam entendidas agora como sintomas de um racismo estrutural. Se, por exemplo, entre o final dos anos 1970, mas também poderíamos estender aos anos 80’s havia uma clara inspiração do associativismo negro brasileiro no movimento negro norte-americanos, como modelo estético-político almejado na luta por direitos e pela tomada de uma posição outra no interior da Nação e da academia, no início dos anos 90’s a África passa a figurar como uma referência cada vez mais proeminente para a política cultural negra no Brasil.

Não que uma referência tenha deixado de existir em detrimento da outra; ambas passam a ocupar um lugar potente aos olhos dos intelectuais e militantes brasileiros. Essa mudança, ou, melhor dizendo, articulação entre as duas estéticas-políticas, significaria o início do estabelecimento de um outro horizonte possível para a constituição de vínculos de pertencimento e solidariedade. Observaríamos, nesse sentido, a estabilização de uma identidade cultural, marcada por uma experiência coletiva, capaz de reivindicar o acesso à cidadania por meio da luta pelos direitos, sem perder de vista a noção de um vínculo de

pertencimento com o continente africano (Flor, 2020: 193). Em outras palavras, essa significativa mudança não ocorreria sem um diálogo dos intelectuais e do associativismo negro brasileiro em direção a movimentos transnacionais mais amplos (embora até recentemente não reconhecidos) que atravessariam a experiência coletiva dos africanos e seus descendentes no mundo Atlântico.

O Festival Mundial das Artes Negras e a inscrição do Brasil na diáspora africana

Paralelamente às lutas de libertação no continente africano e em continuidade com o debate cultural anterior, em 1966, dez anos após a *The First International Conference of Negro Writers and Artists* foi realizado no continente africano, em Dakar, Senegal, o *1er Festival Mondial Des Arts Nègres*. Neste evento, o Brasil inscreveu-se definitivamente nos caminhos da diáspora africana por meio de uma carta aberta enviada por Abdias do Nascimento, a qual denunciava os motivos, em sua visão, da exclusão de sua participação e do Teatro Experimental do Negro (TEN) do evento (Nascimento, 2002). Ocorre, também, a sua ruptura definitiva com a continuidade dos encantamentos que encobriam as consequências de uma das mais potentes metateorias políticas em operação em parte significativa do continente americano, isto é, a miscigenação/mestiçagem como base material para pensar a agência política. Em um outro exercício de leitura, tais processos orientam, atualizam, adaptam a *color line* como “matéria-prima” das comunidades (mestiças) nacionais imaginadas da América Latina.

Fernandes (2002), ao prefaciar a primeira edição de “O genocídio do negro brasileiro”, reconheceu a contribuição de Nascimento na luta contra aquele processo, por meio de uma pedagogia que se consubstanciou no Teatro Experimental do Negro “*como um expediente revolucionário, que abalasse as estruturas mentais do negro, destruindo uma autoimagem reflexa destruidora, e que expusesse a hipocrisia racial do branco a uma crise irreversível*” (Fernandes, 2002: 47-51).

Duas ideias passariam a ganhar visibilidade junto aos membros do Teatro Experimental do Negro: a primeira é a *ideia de uma irmandade e sua contribuição humanística da raça negra tendo como paradigmáticos os expoentes do movimento da negritude* (Léopold Senghor, Aimé Césaire, León Damas e Alioune Diop), como demonstra a orientação discursiva presente na “Carta Aberta ao I Festival Mundial das Artes Negras”, em Dakar, escrita em março de 1966; a segunda, a *ideia de pertencimento a uma diáspora negra que teria sido o acontecimento mais trágico da história do homem*. O que, por um lado, reforça a tese de que o termo diáspora, em relação aos descendentes de africanos, encontrava-se

em circulação desde o início dos anos 1960 e, por outro lado, a mudança em curso na forma como lideranças do associativismo negro brasileiro passavam a se autorrepresentar, reivindicando sua ascendência como parte de uma comunidade transnacional africana como argumentou Césaire:

se é fato indubitável que existe uma cultura nacional francesa, uma cultura nacional italiana, inglesa, espanhola, alemã, russa, etc., não é menos evidente que todas essas culturas, ao lado de diferenças genuínas, um certo número de notáveis semelhanças, de modo que, embora possamos falar de culturas nacionais peculiares a cada um dos países mencionados acima, podemos igualmente falar de uma civilização europeia. Da mesma forma, podemos falar de uma grande família de culturas africanas que coletivamente merecem o nome de cultura negro-africana e que individualmente revelam as diferentes culturas próprias de cada país da África. E nós sabemos que os perigos da história causaram o domínio desta civilização, o local desta civilização para exceder amplamente as fronteiras da África. É nesse sentido, portanto, que podemos dizer que existem, senão centros, pelo menos franjas dessa civilização negro-africana no Brasil e nas Índias Ocidentais, no Haiti e nas Antilhas Francesas e até nos Estados Unidos (Césaire, 1956: 194).

É em Dakar, portanto, que se localizaria a inscrição e reconhecimento do associativismo negro brasileiro como parte do transnacionalismo negro e, também, como parte da diáspora africana. Ao mesmo tempo que essa inscrição indicava uma mudança na forma como a contribuição africana passaria e deveria ser representada externamente em termos de uma das principais lideranças negras da história do país, ela não se deu sem a reação oficial do governo brasileiro. De acordo com Batalha (2018), por exemplo, ao situar a forma como o Brasil foi oficialmente representado no Festival, ele argumenta que: “enquanto Nascimento denunciava o genocídio da população negra, a comitiva oficial escolhida, composta por capoeiristas, desembarcava em Dakar, como símbolo de nossa ‘democracia racial’”.

Não cabe aqui a discussão dos desdobramentos diplomáticos, mas sim a constatação de uma dupla consciência na forma como a questão negra apresentava-se, no período, em território brasileiro. Nos termos de Gilroy, o que emergia era a:

simbiose infeliz entre três modos de pensar, ser e ver. O primeiro é racialmente particularista, o segundo, nacionalista, porque deriva mais do estado-nação, no qual se encontram os ex-escravos, mas ainda não-cidadãos, do que sua

aspiração por um estado-nação próprio. O terceiro é diaspórico ou hemisférico, às vezes global e ocasionalmente universalista (Gilroy, 2001: 249).

Pode-se dizer que enquanto os capoeiristas negros – para além de uma prática cultural identificada com o universo cultural africano no Brasil – enxergavam no reconhecimento oficial da capoeira uma possibilidade de profissionalização e esportização, Nascimento, para além da denúncia, reivindicava o reconhecimento das práticas culturais negras, não somente da capoeira, como expressão de pertencimento a um conjunto de valores de origem africana que extrapolava as fronteiras do Estado-nação e denunciava a instrumentalização discursiva e subalternização objetiva do mesmo.

Assim, no período entre 1956 e 1966, existiu uma confluência de processos políticos e culturais que estabeleceram uma nova agenda: descolonização no continente africano, lutas antirracistas nos EUA e o Festival de Artes Negras. Todos eles colaboram para um profundo deslocamento da agência histórica criativa negra. Especificamente no continente americano, o que se presencia é que os dois mitos que reservavam à África e aos descendentes de africanos o lugar da privação material e inferioridade cultural, em decorrência da racialização, passaram por um profundo processo de mudança. Os americanos negros do norte reivindicaram, com perdas de muitas vidas, a participação no *American New Way of Life*, questionando a forma como o racismo postergava o reconhecimento de África como constitutiva da riqueza produzida por eles; os americanos do sul do continente ainda dialogam com os mitos que retardam a plena visibilidade de uma África viva que os constituem e quer falar, mas continua a ser contida.

Munanga (2002), ao compilar “Cem anos e mais de bibliografia sobre o negro no Brasil”, observou que durante o processo de abertura democrática, houve um aumento significativo de trabalhos sobre a mobilização do associativismo negro, a constituição de novas formas de organização e a retomada de anteriores. A divulgação da agenda social e política centrada na constituição e expansão dos direitos humanos, por exemplo, passou a orientar significativamente as demandas de grupos da sociedade civil brasileira, a partir dos anos 1980. Ao analisar alguns desdobramentos das ações e lutas sociais do movimento negro brasileiro observa-se que elas transbordavam as fronteiras nacionais inscrevendo-o na rubrica de um movimento que reivindica para si a participação em uma agenda transnacional negra e africana.

Um exemplo de que a questão estava presente no associativismo negro, embora não no debate acadêmico das ciências sociais, é um documento oficial

carimbado como confidencial, de 1978, do Ministério das Relações Exteriores, sobre o Festival Mundial de Arte e Cultura da Diáspora no Brasil, no qual o ministro Azeredo da Silveira aconselha o presidente da República a não autorizar a realização, no Rio de Janeiro, do *The First New World Festival of the African Diaspora*. A justificativa apresentada era que “o Festival se inspira numa visão do problema do negro que não se coaduna com as tradições da sociedade brasileira” (Ministério das Relações Exteriores, 19/6/1978).

Outro importante registro de que o tema da diáspora não se encontrava no campo acadêmico, embora estivesse no associativismo político, é uma carta convite da socióloga Ruth Hamilton ao sociólogo Florestan Fernandes datada de março de 1986. Nela a pesquisadora explicitava o desejo de que Fernandes participasse da equipe de elaboração de um projeto sobre o tema.

Os novos horizontes: perspectivas e enfoques

Passados mais 50 anos da inscrição do associativismo negro brasileiro em uma perspectiva de agência cultural e política transnacional, o ideário de nação brasileira, elaborado por Gilberto Freyre, propagado pelo Estado Novo (1937-1945) e em vigor até o final da ditadura militar (1964-1985), não mais deixaria de ser questionado. Durante as décadas de 1980 e 1990, coube ao “movimento negro”, como o Movimento Negro Unificado (Guimarães, 2002), organizado em torno de uma solidariedade política pautada na consciência da racialização da experiência coletiva e fundamentada na ideia de uma identidade e de uma cultura comuns, denunciar a íntima relação entre desigualdades sociais e adscrições raciais presentes na sociedade brasileira. Esses movimentos sociais negros, por meio desse modelo de identidade e de cultura, não só lutaram por direitos mas contribuíram para a desconstrução da suposta natureza homogênea, harmônica e não conflituosa da sociedade brasileira (Costa, 2006; Hofbauer, 2006).

Como resultado, transformações substanciais ocorrem tanto ao lugar atribuído aos povos, às culturas e tradições de origem africana na formação da sociedade brasileira, quanto na maneira como a identidade nacional é abordada nos debates e discussões que se dedicam à investigação das relações raciais na contemporaneidade. Foi em outro significativo momento de agência cultural e transnacionalismo político do associativismo negro brasileiro, durante a participação brasileira na “III Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata”, realizada pela ONU em Durban, na África do Sul, em 2001, que muito dessas transformações ganharam força no debate sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo.

Os movimentos sociais negros, por meio de “uma compreensão da história nacional muito distinta daquela alardeada pelos nacionalistas mais contundentes” (Costa, 2006: 145), produziram um solo fértil para o desenvolvimento e a difusão de uma plataforma antirracista. Um dos maiores efeitos, se não o maior, dessa plataforma foi a alteração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), em decorrência da Lei n. 10.639/03 e seu desdobramento prático presente nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (Brasil, 2003, 2004; Silvério e Trinidad, 2012).

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

Esse conjunto de fatores tem contribuído para a ascensão de novas formas de pertencimento/identificação, propagadas por meio de movimentos transnacionais de (re)construção de vínculos com a África. Tal contexto levou alguns autores, como Silvério (2015), a defender a ideia de que estaríamos vivendo um momento de transição entre “um modelo de integração racial baseado na ideia fundacional de nação mestiça para um modelo no qual se busca reconhecer identidades étnicas e raciais distintas presentes na formação social brasileira e que passaram a questionar o seu ‘apagamento’” (Silvério, 2015: 40).

Guardadas as devidas proporções entre as diferentes abordagens e campos disciplinares, pode-se afirmar que existe certo consenso de que essas transformações deslocaram irreversivelmente o *ethos* nacional brasileiro. Nesse contexto de mudanças empíricas, tanto conceituais quanto institucionais, um novo olhar sobre a presença africana e de seus descendentes no Brasil estaria surgindo, melhor dizendo, estaria sendo *reinscrito* e se tornando cada vez mais aparente. Seria em virtude da necessidade de novas formas de pensar a relação entre sociedade nacional e presença africana (no que diz respeito às questões de

ordem cultural e política) que a noção de *diáspora africana* emerge, ganhando significado e força no Brasil, não mais restrita à fala de apenas alguns militantes (Flor, 2020). De outro lado, a presença da noção de diáspora africana é cada vez mais recorrente nos trabalhos acadêmicos preocupados em analisar as relações raciais no Brasil contemporâneo, porém, raramente é explicitado o modelo ou a perspectiva de diáspora africana que está sendo articulada nessas investigações.

Ante a esse contexto, a publicação deste dossiê *Diáspora Africana* e da Seção Especial pretende oferecer subsídios para aprofundar a reflexão e os debates em torno do conceito “diáspora africana” e as diversas questões teóricas e temáticas a ele vinculadas, e há uma justificativa para este nosso projeto: nas últimas décadas, as vidas das populações “de ascendência africana”, as práticas culturais que reivindicam nexos com a África e, evidentemente, também, os discursos identitários têm passado por mudanças notáveis. Chama a atenção o fato de que, nas discussões em torno destas transformações, tanto no mundo acadêmico quanto no da militância negra, o conceito “diáspora” tem ganhado destaque. Ao mesmo tempo, constatamos que há, inclusive, na produção acadêmica, uma insuficiência no que diz respeito a uma reflexão mais sistemática sobre as perspectivas e discussões teórico-conceituais em torno da ideia “diáspora(s) africana(s)”. O intuito principal deste projeto é, portanto, apresentar aos/às leitores(as) brasileiros(as) um panorama – evidentemente, incompleto – sobre as reflexões e os estudos que têm focado o tema-conceito “diáspora(s) africana(s)”.

Os artigos contemplados neste dossiê expressam uma diversidade não somente em termos de posicionamentos teóricos, mas também de enfoques de áreas de conhecimento (história, sociologia, antropologia, ciência política, estudos literários) e no que diz respeito às regiões geográficas, contextos e tópicos específicos analisados pelos(as) autores(as). Um quadro de diversidade e diferenças pode ser encontrado também nas formações acadêmicas e trajetórias de vida dos(as) participantes deste projeto: nascidos(as) na África, na Europa ou nas Américas, vários(as) deles/delas, mas não todos(as), podem ser caracterizados/as como afrodescendentes; e vários(as) têm enfrentado pessoalmente situações de vida que podem ser compreendidas como diaspóricas.

O dossiê abre com uma comunicação feita por Joseph Harris na Terceira Conferência Bienal da *Association for the Study of the Worldwide African Diaspora* (ASWAD), no Rio de Janeiro, em 2005. Esse importante intelectual negro norte-americano teve um papel fundamental em diversos momentos históricos quando o conceito “diáspora africana” começou a ser debatido em foros internacionais acadêmicos e políticos, já nas décadas de 1950 e 1960. Harris também

é um dos propositores de uma distinção teórica que acompanha o espírito das escolhas de autores e textos que vocês encontrarão nas páginas seguintes.

Para Harris, a diáspora africana, em seu desenvolvimento, pode ser lida com base em dois momentos. O primeiro, denominado *diáspora involuntária*, estender-se-ia aproximadamente até os anos 1960, em função dos diferentes tráficos, internos e externos, que assolaram as populações africanas e, posteriormente, aquele período denominado *diáspora mobilizada*, em que as capitais e grandes cidades das principais potências ocidentais passaram a ter uma crescente presença de africanos de diferentes origens étnicas, credos religiosos e orientações políticas. Este tipo de circulação e/ou fixação tem facilitado e potencializado o desenvolvimento de redes de ligações de África com suas diásporas, que ele denomina de internacional e que 50 anos depois podemos denominar de transnacionais. A efetividade destas redes transnacionais da *diáspora africana mobilizada* tem permitido a ampliação, pelos descendentes de africanos, de uma consciência da identidade de suas raízes, de suas habilidades ocupacionais e de comunicação, *status* social e econômico e acesso a entidades de tomada de decisão em seu país anfitrião. Como ele reconhece, a própria ASWAD e suas reuniões constituem parte importante deste processo dinâmico.

No artigo “Diásporas africanas: em direção a uma história global”, Paul Tiyambe Zeleza apresenta uma discussão teórico-conceitual refinada em torno do conceito “diáspora africana”. O historiador diferencia não somente entre três grandes contextos de diásporas africanas – as diásporas na região do Oceano Índico, as diásporas trans-mediterrâneas e as diásporas transatlânticas –, mas também entre diásporas antigas (muitas, mas não todas relacionadas com o tráfico de escravos) e diásporas novas (relacionadas com processos migratórios contemporâneos). Ao chamar a atenção para a diversidade de contextos e para diferentes estratégias desenvolvidas pelos grupos deslocados, Zeleza procura redirecionar o foco da discussão de um olhar marcado pelo paradigma analítico do Atlântico Negro para uma perspectiva que ele chama de “global”.

Saidiya Hartman, em “Tempo da Escravidão”, reflete sobre o tema da “diáspora africana” por meio de uma experiência pessoal: a visita a três fortes no litoral da África Ocidental, onde embarcaram centenas de milhares de escravizados para as Américas. O legado da escravidão e a questão de como lidar com a dor e o luto são dois temas centrais deste texto que integra, numa linguagem poético-cativante, arte, ciência e posicionamento político. Entre comentários dos guias africanos e reações dos turistas negros norte-americanos, Hartman aprofunda questões viscerais relacionadas ao memorizar e problematiza aquelas atitudes dos negros norte-americanos que tendem a reduzir a África a um

passado – a uma terra primordial. A especialista em literatura afro-americana questiona assim os enquadramentos analíticos dominantes que têm moldado esses reencontros com a África e nega, em última instância, a possibilidade de reparar tamanha violência e injustiça provocadas pelo tráfico de escravos, deixando no ar a pergunta se a criação de uma memória coletiva sobre crimes do passado é capaz de evitar atrocidades como aquelas sofridas pelos escravizados e seus descendentes.

Em “De-colonizando Diásporas e as Relações Afro-Atlânticas: o caso dos Afro-Latinxs Caribenhos & os Estudos Equatorianos”, Yomaira Figueroa-Vásquez mapeia produções literárias da diáspora afro-caribenha e mostra as conexões e relacionais no Afro-Atlântico, trazendo para a cena do debate uma discussão densa sobre colonialidade, diáspora, feminismos, descolonização, literatura. A relacionalidade, como ela aprecia nesse ensaio, é uma noção chave para pensar o cruzamento e a poética de experiências, vozes e gerações que agora testemunham as histórias vivas que são afetadas por travessias contemporâneas. A autora argumenta que a decolonialidade e a relacionalidade como metodologias iluminam perspectivas periféricas, revelam o emaranhado de conexões históricas, materiais e afetivas obscurecidas pelas narrativas dominantes. Decorre dessa perspectiva, seu engajamento com a estética e a poética da literatura de escritoras da diáspora afro-atlântica hispanófila.

No texto “O Navio de volta para casa: Tropos analíticos como mapas da e para a História Cultural da Diáspora Africana”, Lorand Matory aproxima-se do tema “diáspora africana” a partir de suas próprias experiências de vida. Relembrando a importância que a “África” tem tido na sua vida e naquelas de seus familiares, o texto abre para uma reflexão abrangente que foca várias metáforas paradigmáticas que, de acordo com Matory, têm orientado as análises sobre a vida e cultura dos afrodescendentes nas Américas e sobre suas relações com a África. Ao debater as perspectivas abertas por metáforas-chave, tais como sobrevivências, crioulização e memória coletiva, Matory desenvolve suas próprias reflexões teóricas instigantes, propondo o “diálogo” como alternativa para tratar o tema.

Fatima El-Tayeb, em “*A vida queer da diáspora: negritude na Europa colorblind*”, desenvolve uma profunda crítica à autocompreensão *colorblind* do mundo europeu que tem se representado durante séculos como um espaço autogerado e hermeticamente fechado; ao mesmo tempo, esta especialista em literatura, estudos étnicos e de gênero debate até que ponto modelos analíticos e identitários criados em decorrência de experiências traumáticas da escravidão transatlântica podem servir para entender outras vivências diaspóricas, como

as daqueles grupos racializados que vivem hoje na Europa – p. ex., árabes, muçulmanos, populações subsaarianas, afro-europeus. Baseada nestes questionamentos, a autora elabora sua crítica “*queer of color*”, uma perspectiva analítica e política que ilumina deslocamentos e múltiplos pertencimentos, reconhecendo e fortalecendo assim posicionamentos para além dos fechamentos identitários promovidos por discursos hegemônicos que pregam o ideal de pertencimentos “não-mesclados”, seja de ordem nacional, étnica, cultural ou religiosa.

Na Seção Especial “Diásporas Africanas: Enfoques e Perspectivas”, as discussões apresentadas no dossiê serão retomadas com exemplos temáticos e regionais específicos, apresentando, inclusive, propostas teóricas diferentes.

No texto “Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas na e sobre a África: Procurando alternativas”, o pesquisador Augustin Holl reflete sobre os desafios para a constituição de uma nova agenda de pesquisas e produção de conhecimento na/sobre a África baseado em estudos científicos e experiência pessoal que nos leva a refletir sobre duas questões: 1) Quais as condições para uma contribuição genuína dos africanos para o conhecimento na África e sua diáspora nas pesquisas em ciências sociais e humanidades? 2) Como são implementadas as agendas de pesquisas e como os cânones são escolhidos? As respostas às questões se encontram nos desafios que estão postos para as ciências sociais e para a área de humanidades, de modo mais amplo, tanto em rever as hierarquias da estrutura de investigação acadêmica em direção às possibilidades de cooperação científica genuína quanto às interferências exercidas por aqueles que controlam os recursos financeiros na definição da agenda de pesquisas e publicação de resultados. O autor vislumbra que novas estratégias e parcerias mais equilibradas podem se consolidar com parcerias entre potências emergentes e não-coloniais. A título de exemplo deste novo tipo possível de parceria ele nos informa sobre o processo de construção dos novos volumes da História Geral da África que incluiu países como o Brasil, China, entre outros.

O objetivo da reflexão de Martial Zé Belinga, no texto “Descolonizar a história: epistemologia disruptiva”, é desvelar as características epistemológicas da matriz colonial dos discursos sobre os africanos e seus descendentes, existentes no interior de estruturas sociais que incorporam e fomentam reproduções e representações essencialistas. O desafio é contribuir para uma renovação do modo de dizer sobre os subjugados de ontem e sobre o mundo, por meio de perspectivas africanas e diaspóricas. Esta abordagem também visa prevenir os produtores de conteúdo cognitivo e cultural das falhas epistemológicas ancoradas nas ideologias dominantes e alternativas em relação às principais representações da África e de grupos humanos originários da África.

Maria Paula Meneses, no artigo “Desafios à descolonização epistêmica: práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais”, traça um amplo e importante panorama do pensamento e estudos pós-abissais e diaspóricos do Sul global que se singularizam nas Américas continentais e Caribe, Ásia e África, ao mesmo tempo em que se interconectam questionando as racionalidades abissais nortecêntricas que vêm sendo impostas violentamente. A linha abissal não cinde somente as epistemologias, entre as legítimas e as ilegítimas, mas por ser também uma linha racial, produz e aloca os povos atribuindo humanidade a uns e negando-a a outros, revelando, portanto, dentre inúmeras fraturas, uma ontológica. São essas fraturas que o texto coloca à mostra para argumentar vias de descolonização ontológica e epistêmicas que o Sul global insurgentemente tem produzido (também no Norte geográfico) em resposta a intensos e violentos processos de expropriação, degradação político-cultural e epistêmica, desmembramentos, subjugação, alienação e morte engendrados pela tríade colonialismo, capitalismo e patriarcado. Meneses também analisa a relação íntima entre poder e conhecimento que a associação entre a autoridade colonial e as autoridades masculinas “locais” gerou e as vozes feministas que ecoam, circulam e se conectam para desafiar e interromper essa cadeia associativa e seus efeitos nas vidas das mulheres, sobretudo, no Sul Global.

Paul Lovejoy debate questões relacionadas à formação de grupos identitários no contexto da escravidão de africanos e seus descendentes nas Américas no artigo “Transformações Transatlânticas: As origens e identidades de africanos(as) nas Américas”. Baseando-se nos seus amplos conhecimentos sobre a África Ocidental, o historiador chama a atenção para o fato de que os critérios identitários “etnicidade” e “religiosidade” têm gerado padrões de identificação distintos. Lovejoy destaca as dinâmicas e transformações observadas em processos de islamização que já na África teriam induzido à emergência de fusões, sobreposições e adaptações que, nas Américas, seriam chamadas de criouliização. Diante desta constatação o autor aprofunda, em um diálogo crítico com as principais teses dos mentores da ideia da criouliização, reflexões de ordem metodológica, para, na sua conclusão, afirmar a necessidade de estudos históricos detalhados e desta forma afastar os perigos de generalizações e simplificações nas análises.

O artigo “Diasporizando a Tradição. Griots e Estudiosos no Atlântico Negro”, do antropólogo Hauke Dorsch, conjuga um estudo etnográfico de longa duração com reflexões teóricas sobre a ideia das “diásporas africanas”. No centro da análise está a tradição dos *griots* da África Ocidental. Ao acompanhar três gerações de tocadores de kora, Dorsch analisa, com muita habilidade, transformações

que ocorrem dentro de uma tradição antiquíssima. Mostra, inclusive, como as experiências diaspóricas repercutem e podem remodelar diversas práticas e costumes no local de origem (*homeland*), inclusive, no que diz respeito a temas tão sensíveis como o das relações de gênero dentro da própria tradição.

Valter Silvério e Karina Sousa, ao mobilizarem a diáspora africana como categoria analítica, em “Dançar, cantar, criar, no compasso da liberdade”, apropriam-se do conceito/prática de *décalage*, ressignificado por Brent Edwards com fundamento em Senghor, e das especulações de Du Bois acerca do significado e poder da estética como veículo tanto de crítica da modernidade quanto de possibilidade de instituição de uma subjetividade negra. De forma não exaustiva propõem um outro quadro formal de investigação da política cultural negra. Seja no período tido como “clássico” pela literatura para a política cultural negra (tudo o que está antes do século XX), seja no período moderno e pós-moderno (século XX em diante), a proposta de uma outra analítica das “articulações”/produções culturais negras pode oferecer um quadro formal de análise que, por não estar assentado em ideias de inversão, autenticidade, nação e/ou retorno às raízes (no sentido de retorno a uma essência), é muito distinto do projeto poético/estético da *negritude*. Se há, como Stuart Hall sugere, uma relação entre projeções teóricas e identidade cultural negra, talvez esta se encontre nas práticas culturais negras, deslocadas de sua percepção enquanto mero lazer como, por exemplo, o samba-rock, mesmo sem garantias, mais uma possibilidade para se avançar na análise e crítica da cultura política negra, no Brasil e na diáspora, como argumentam Silvério e Sousa.

Em “Espaços Caribenhos: Fugas das Zonas de Crepúsculo”, Carole Boyce-Davies propõe a noção de “espaço caribenho” como um tropo significante da repetição com diferença, a fim de argumentar que há uma diáspora caribenha. O movimento para fora das localizações culturais e geográficas originais com suas histórias resulta em um deslocamento para grandes cidades urbanas ao redor do mundo, nas quais agora aqueles sujeitos e grupos de origem caribenha estão sob uma variedade de olhares desinformados. Corpos se contorcendo em ruas pavimentadas ou traseiros rebolando em frente aos órgãos genitais dos policiais imitam um tipo de distorção histórica que convida a uma série de leituras. Desta forma, em uma perspectiva panorâmica, a autora combina ensaios autobiográficos, literários, científicos e acadêmicos, entre outras formas de expressão, propondo-se a (re)-imaginar o espaço caribenho para além das fronteiras territoriais.

As tensões, rupturas e continuidades em torno da categoria feminismo afrodiaspórico, que articula uma série de perspectivas teóricas e analíticas

relativas às mulheres africanas e afrodescendentes nas diásporas, são objeto do texto “Feminismo afrodiaspórico: uma agenda emergente do feminismo negro na Colômbia”, de Aurora Figueroa e Katherine Hurtado. As autoras se propõem a refletir acerca da dimensão diaspórica do feminismo negro, em que as suas diferentes vertentes são consideradas para estabelecer a possibilidade de um processo de conspiração irmanada, como prática de solidariedade transnacional feminista negra para fazer frente politicamente às múltiplas relações de dominação próprias a cada história e contexto geopolítico que configuram a diáspora africana.

No artigo “Estado e afrodescendentes na Colômbia”, Eduardo Restrepo analisa inusitados processos de etnicização e racialização e as modalidades de intervenção do Estado, em que a articulação da diferença cultural operou uma rede complexa de interpelações e posicionamentos que foram convergindo para fazer emergir publicamente as comunidades negras como sujeitos políticos e de direitos e como grupo étnico, compondo singularmente o chamado giro multicultural da década de noventa, na Colômbia. O conjunto de enunciados e práticas que conformaram o regime de vitimização possibilitou, por sua vez, a emergência dos afrodescendentes não só como grupo étnico, mas também como populações vulneráveis e vítimas do conflito armado, mobilizando a ideia de uma comunidade na diáspora, a qual, tal como analisa Restrepo, se vincula por experiências históricas de movimentos e comunalidades partilhadas.

O antropólogo Andreas Hofbauer inicia seu texto “Diásporas africanas na Índia: contextos, narrativas e debates teórico-conceituais” com uma curta revisão dos diferentes usos do conceito “diáspora africana” desenvolvido majoritariamente em regiões do hemisfério norte do globo para contrapô-los à história e à situação atual dos afrodescendentes na Índia que apresentam uma complexidade muito maior do que aquela das Américas. Uma compreensão adequada das diásporas africanas na Índia, argumenta o autor, precisa levar em conta formas de escravidão desconhecidas nas Américas e, acima de tudo, a maneira peculiar como casta e cor/“raça” foram construídas e imbricadas. Os estudos de campo de Hofbauer revelam que no contexto das lutas recentes contra inferiorização e discriminação a ideia da África ganhou uma importância política notável, impulsionando algumas lideranças jovens a estabelecer as primeiras redes de contato entre diferentes grupos de afrodescendentes espalhados pela Índia.

No texto que encerra essa seção especial, “Tornar-se sujeito afro-diaspórico: *working with* Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall”, Cauê Flor, Erica Kawakami e Valter Silvério abordam os debates em torno da constituição da subjetividade/sujeito negro. Atribuindo aos intelectuais citados uma posição dissidente e

criativa de estar na, mas não pertencer à modernidade e, por essa razão, capazes de oferecer respostas à fatídica ligação entre conhecimento racializado, poder e nação, rediscutindo, criticamente, o estatuto e os pressupostos sob os quais a subjetividade negra foi formulada. O objetivo desse artigo é oferecer uma rota em meio a essas três tradições intelectuais negras a fim de, se não formular, reconhecer a seguinte proposição político-filosófica: de que é possível enunciar uma possibilidade de existência, uma forma de subjetividade (sujeito) negro nem oposicional e nem reativa, nomeada *sujeito afro-diaspórico*.

Referências:

- APPIAH, Kwame Anthony. *In My Father's House. Africa in the philosophy of culture*. London, Methuen, 1992.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. A recusa da 'raça': anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. *Horizontes Antropológico*, Porto Alegre, n. 24, 2005, pp. 297-320.
- _____. O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro. *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 30, 1996, pp. 151-162.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1983.
- BATALHA, Ettore Schimid. *A tradução da mandinga: as reinterpretações da capoeira em São Paulo durante a ditadura militar*. Dissertação, UFSCar, 2018.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London, Routledge, 1996.
- CÊSAIRE, Aimé. Culture and colonization. In: *Presence Africaine Cultural Journal of the Negro World*, September, 1956, Special Issue.
- COHEN, Robin. *Global diasporas: An Introduction*. Seattle, University of Washington Press, 2008.
- COSTA, Sergio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo*, 2006.
- _____. Política, esfera pública e novas etnicidade. In: *InterThesis*, 2005.
- COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa Sociedade em Mudança*. São Paulo, Nacional, 1953.
- DAVIES, Carole Boyce (Org.). *Encyclopedia of the African Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*. Santa Barbara, ABC-CLIO, 2008.
- DRAKE, ST, C. Diasporas Studies and Pan-Africanism. In: *Global dimensions of the African Diaspora*, Harvard University Press, 1993.
- DUFOIX, Stéphane. *The dispersion: a history of the word diaspora*. Leiden, Brill Edition, 2017.
- _____. *La dispersion. Une histoire des usages du mot diáspora*. Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

- DU BOIS, W. E. B. *The World and Africa: An Inquiry into the Part Which Africa Has Played*. In: World History Expanded ed., New York, International Publishers, 1965.
- . "To the Nations of the World. In: FONER, Philip Sheldon and BRANHAM, Robert James eds. *Lift Every Voice: African American Oratory, 1787-1900*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1998, pp. 906-907.
- . "Pan-Africa and the New Racial Philosophy", *Crisis* 40 (November, 1933). *African American Political Thought, 1890-1930*, Washington, Du Bois, Garvey.
- . *The Souls of Black Folk*. New York, Vintage Books/The Library of America, 1990.
- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil, 1952.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes* (2 Vols.). São Paulo, Dominus Editora, 1965.
- FERNANDES, Florestan. Prefácio. In: NASCIMENTO, Abdias. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador, Edufba-CEA, 2002.
- FLOR, Cauê, Gomes. *Diáspora Africana: por uma crítica transnacional da política cultural negra*. São Paulo. Tese de Doutorado, Unesp/Marília, 2020.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro, Record, 1992.
- GILROY, Paul. Diaspora. In: *Paragraph*, v. 17/3, 1994, pp. 207-212.
- . *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, Verso, 1993.
- . *There Ain't no Black in the Union Jack*. London, Routledge, 1987.
- . *O Atlântico negro*. São Paulo, Editora 34/UCAM, 2001.
- GLISSANT, Edouard. *Le Discours Antillais*. Paris, Les Editions du Seuil, 1981.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo, Editora 34, 2002.
- HAMILTON, Ruth Simms (Org.). *Creating a paradigm and research agenda for comparative studies of the worldwide dispersion of african people*. East Lansing, Michigan State University Press, 1990.
- HARRIS, Joseph E. (Org.). *Global dimensions of the African Diaspora*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. Editora UNESP, 2006.
- . En torno a la institucionalización del antirracismo en Brazil: Contextos y estrategias. In: FONTAINE, D. e APARICIO, P. C. (Org.). *Diversidad cultural y desigualdad social en América Latina y el Caribe: desafíos de la integración global*. Fundación Heinrich Boll, 2016, pp. 227-242.
- . Diáspora e africanidade entre os Siddis de Karnataka. In: *Mediações*, v. 25, 2020, pp. 23-43.
- MANNING, Patrick. Africa and the African diaspora: new directions of study; In: *Journal of African History*, v. 44, 2003, pp. 487-506.

- MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.
- _____. 'Remanescentes das comunidades dos quilombos': memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. In: *Revista USP* (dossiê racismo I), São Paulo, n. 68, 2005/2006, pp. 104-111.
- MBEMBE, Joseph-Achille. *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris, La Découverte, 2010.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. *Cem Anos e Mais de Bibliografia sobre o Negro no Brasil*. Brasília, Fundação Palmares, v. 1 e 2. S.L., 2002.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador, Edufba-CEA, 2002.
- NOGUEIRA, Oracy. Relações Raciais no município de Itapetininga. In: BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan (Orgs.). *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo, Anhembi, 1955, pp. 362-554.
- RUGENDAS, João Maurício. *Viagem através do Brasil*. São Paulo, Belo Horizonte, Edusp, Itatiaia, 1979.
- SAFRAN, William. Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. In: *Diaspora*, v. 1, n. 1, 2015, pp. 83-99.
- SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. In: *Série Antropologia*, Brasília, 2005.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. Relações étnico-raciais e educação: entre a política de satisfação de necessidades e a política de transfiguração. *Revista Eletrônica de Educação*, São Carlos, v. 9, 2015, pp. 35-66.
- SILVÉRIO, Valter Roberto e TRINIDAD, Cristina Teodoro. Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo? *Educ. Soc.*, Campinas, v. 33, n. 120, jul./set. 2012, pp. 891-914.
- SHEPPERSON, George. African Diaspora: Concept and Context. In: *Global dimensions of the African Diáspora*. Harvard University Press, 1993.
- TÖLÖLYAN, Khachig. Diasporas Studies: past, present and promise. In: *Working Papers (55). International Migration Institute*. University of Oxford, 2012, pp. 01-14.
- ZELEZA, Paul Tiyambe. Diaspora Dialogues: Engagements between Africa and Its Diasporas. In: *The new African Diasporas*, 2009, pp. 31-61.
- _____. The Challenges of Studying the African Diaspora. In: *African Sociological Review*, 2008, pp. 04-02.

DOCUMENTOS OFICIAIS

BRASIL. Congresso Nacional. *Lei n. 10.639, de 9 de Janeiro de 2003*. Brasília, DF, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. *Parecer CNE/CP n. 3, de 10 de março de 2004*. Brasília, DF, 2004.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

SILVÉRIO, Valter Roberto, HOFBAUER, Andreas, KAWAKAMI, Érica Aparecida e FLOR, Cauê Gomes. “Diáspora africana”: caminhando entre genealogias, abrindo novos horizontes. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.-dez. 2020, pp. 877-902.