

# Avanços e rupturas nas produções da Intelectualidade Africana e suas influências nos Estudos Afro-Brasileiros

*Lidiana Emídio Justo da Costa*

Universidade Federal de Pernambuco  
Recife - Pernambuco - Brasil  
leejusto@hotmail.com

---

**Resumo:** O presente artigo<sup>1</sup> propõe refletir sobre os avanços experimentados pela historiografia africana e sua influência nas produções afro-brasileiras. A primeira parte preocupa-se em compreender o pensamento de uma intelectualidade africana de meados do século XIX, a qual apresentava o dilema entre ser como os do centro (Europa) ou ser como eles mesmos. Em seguida, a discussão será verticalizada no sentido de analisar as fases experimentadas por esses estudos africanos, divididos de forma bastante didática pelo pesquisador guineense Carlos Lopes (1989) que as denominou de: Inferioridade, Superioridade e Nova História africana, momentos que permitem visualizar os avanços e rupturas de uma produção historiográfica que rompeu com o paradigma eurocêntrico em busca de uma identidade, balançando assim o pêndulo da História e invertendo a pirâmide das narrativas eurocentradas. Na terceira parte do artigo, busca-se atentar para as produções brasileiras que também foram reflexos das mudanças experimentadas por essa historiografia do continente africano, principalmente na forma de perceber o sujeito africano diaspórico e a relação Brasil/África no “rio chamado atlântico”.

**Palavras-Chave:** Historiografia africana. Narrativas eurocentradas. Sujeito africano diaspórico. Relações Brasil/África.

---

## Introdução

Em alguns, a noção de evangelização se transforma ou equivale a regeneração. Evangelizar é civilizar, evangelizar é regenerar, regenerar é civilizar - formas mais ou menos religiosas ou laicas de formular um projeto de troca de costumes e de moralização (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 26).

A citação que inicia a presente reflexão é do filósofo chileno Eduardo Devés-Valdés e se refere ao pensamento de alguns intelectuais africanos sul-saarianos, a partir de

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão ampliada e problematizada do seguinte estudo: COSTA, Lidiana Emídio Justo. Reflexões sobre a gente negra d'aqui e d'além-mar: trajetórias, conexões e possibilidades nos estudos africanos e afro-brasileiros. *Dia-Logos - Revista dos Alunos de Pós-Graduação em História da UERJ*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p.1-14, jan.-jun.2018.

meados do século XIX, sobre a ideia de civilização<sup>2</sup> do continente.<sup>3</sup> Esses intelectuais partiam da perspectiva eurocêntrica ao entender que a África deveria primeiro ser regenerada, a partir da evangelização cristã ocidental, para assim alcançar o *status* de civilizada. Atente-se que tal projeto não se limitou ao signo da fé, mas intuiu promover mudanças nos costumes, moralizando certos hábitos e eliminando outros.

A tarefa que os ditos intelectuais tomaram para si teve como corolário a *disjuntiva periférica*, termo empregado por Devés-Valdés (2008, p. 21) para mencionar aqueles que se viam no dilema entre “ser como os do centro ou ser eles mesmos”. Os referidos intelectuais tinham no outro (europeu), o ideal a ser seguido, adotavam o idioma do colonizador, negavam as comunidades ancestrais africanas e quando as reconheciam, era para inseri-las/moldá-las em uma institucionalidade moderna ocidental. Sentiam-se, por vezes, imbuídos da ação missionária, como foi o caso de Samuel Crowther e James Africanus Horton.

Crowther nasceu em 1810 e faleceu em 1891, oriundo da cidade de Osogun em Yorubaland. Foi educado no *Fourah Bay College*, chegou a participar de duas expedições britânicas para mapear a geografia e recursos dos povos da África Ocidental (em especial a atual Nigéria), entre os anos de 1841 e 1855, tendo produzido informes e diários de viagem (DEVÉS-VALDÉS, 2008).

Já Horton era filho de ex-escravos, nasceu em 1830 e faleceu em 1883, oriundo da colônia britânica de Serra Leoa. Estudou na Escola Missionária e no *Fourah Bay College*, em Freetown, antes de prosseguir para o *Kings's College*, em Londres, para estudar medicina. Durante sua trajetória ocupou o posto de cirurgião na *British Army Medical Services*, chegando a aposentar-se mais tarde com o posto de tenente-coronel. Suas experiências na então colônia britânica de Gâmbia, o fizeram refletir e escrever sobre autogoverno de grupos étnicos africanos, bem como questionar sobre a dita inferioridade racial africana. Apesar de em seus escritos e ações se perceberem um protonacionalismo, Horton prestava lealdade à coroa britânica, bem como reconhecia a importância da religião cristã para o sucesso do desenvolvimento da África (DEVÉS-VALDÉS, 2008).

Ambos tomaram para si a missão de levar a cristandade para os povos africanos, portanto, acabaram se expressando como fazendo parte do cristianismo, alertando sobre a necessidade de expandi-lo. Além disto, falavam para um público do centro, não tendo

---

<sup>2</sup> O termo civilização tem sua origem no latim *civitas* (que quer dizer “cidades”), caracteriza-se pela existência de uma complexa organização social, urbana e estatal. No entanto, Serrano (2010) chama atenção para o cuidado no uso do termo, tendo em vista que serve para legitimar certo discurso de superioridade, pois entende-se que é uma opção histórica dos povos ter ou não uma complexa estrutura como as mencionadas.

como destinatários os leitores africanos. Neste caso, especificamente, pensadores como Pierre-David Boilat<sup>4</sup>, crioulo de *Saint Louis* e clérigo católico, chegou a direcionar seus discursos ao público africano a quem comparava a trajetória de vida à dos judeus cativos da babilônia. Mas, apesar disso, incorria sempre no ideal *civilizatório* de que era necessário cristianizar a terra africana “tão bárbara e tão selvagem” (BOILAT, 1984, p. 231).

Os estudos produzidos por esses intelectuais a partir de meados de 1850, como percebe-se, acabavam associando civilização ao cristianismo, conduta também praticada por alguns *afro-USA-americanos*, adeptos da perspectiva missionária cristã. Estes entendiam que eles foram levados ao continente americano para serem escravizados e receberem a salvação para, posteriormente, levarem-na para seus povos.<sup>5</sup>

Algo que merece ser referendado é o fato de que houve dentro dessa intelectualidade dita periférica, reivindicações a respeito da humanidade cultural e capacidade intelectual dos povos africanos, tendo em vista as desqualificações constantes presentes nos discursos do centro. Reivindicação que, à primeira vista, poderia parecer estranha, mas, no contexto histórico em análise, fazia muito sentido. É pertinente recordar que a escola europeia no século XIX disseminava o conhecimento de que a história da humanidade acontecera na “Grande Europa”.<sup>6</sup>

De acordo com Blaut (1993), as ciências humanas e biológicas estavam empenhadas em evidenciar que os europeus eram mais inteligentes e mais humanos do que qualquer outro povo. Stephan Jay Gold (1991), no estudo intitulado “*A falsa medida do homem*”, analisou que no contexto cultural do século XIX, diversos pesquisadores acreditavam que era possível, a partir de estudos sobre a craniometria humana, quantificar a inteligência a partir de um número único, o que permitiria a hierarquização social de grupos, classes e sexos. O problema das pesquisas realizadas é que, como percebeu Gold (1991), elas foram incongruentes, tendenciosas, subjetivas e manipuladas, sempre com a

---

<sup>3</sup> As primeiras redes de intelectuais “eurofalantes” foram: anglófona oeste-africana; *sul-africanos*; lusófona e rede francófona (Devés-Valdés, 2008).

<sup>4</sup> Boilat nasceu em 1800 e faleceu em 1853, nascido no Senegal, foi o primeiro intelectual africano a estudar a cultura africana do ponto de vista ocidental. Defendia a superioridade da civilização francesa e afirmava que o progresso africano dependia da absorção da cultura ocidental. A religião segundo o mesmo, remodelaria os valores e a família, a educação consolidaria uma formação nos moldes da civilização francesa. Ver: **Dictionary of African Christian Biography**, disponível em: <https://dacb.org/stories/senegal/boilat-abbepierre2/>. Acesso: 15 ago. 2018.

<sup>5</sup> Adelaide Crummell e Edward W. Blyden, entre outros, compartilhavam deste pensamento. Para maiores informações: BLYDEN, Edward Wilmot (1887). **Christianity, Islam and the Negro Race**. Londres, Whittingham and Co. e CROMWELL, Adelaide (1986). **An African Victorian Feminist**. The Life and Times of Adelaide Smith Casely Hayford, 1868-1960. Londres, Frank Cass.

intenção de reforçar a superioridade do branco. No entanto, pesquisas como estas acabaram se consolidando no imaginário europeu.

Nesse “túnel do tempo” europeu, expressão utilizada por Jack Goody (2008), os povos e culturas externos à Europa foram concebidos como inferiores. Os africanos, por exemplo, foram associados à selvageria e crueldade. Em alguns momentos podia-se até reconhecer o desenvolvimento de civilizações fora da Europa, como a dos chineses e povos indígenas, mas, imediatamente, afirmava-se que, por esses povos não serem cristãos, estagnaram e regrediram.

Outra análise feita a respeito dos impérios orientais era a de que seus governantes seriam verdadeiros déspotas, enquanto que na Europa conhecia-se a liberdade. Segundo Jack Goody (2008, p. 12), é preciso ser cético com relação a esta premissa europeia de ter sido a inventora dos valores como democracia, liberdade, individualismo e capitalismo, tendo em vista que estes valores/instituições não eram desconhecidos de outras sociedades. Para o autor, “o roubo da história” ou sua apropriação pelos europeus, fez com que ocorressem esses conceitos equivocados ou mesmo que fosse esquecido o fato de que muitas das conquistas europeias “foi copiada de outras culturas urbanas como a da China”.

Ainda no que se refere à narrativa histórica e geográfica ensinada nas escolas e universidades europeias no século XIX, é importante ressaltar que elas seguiam uma organização que afirmava que as primeiras civilizações bárbaras surgiram nas *Terras Bíblicas*, local onde se originaram os povos caucasianos (ários e indo-europeus), os quais migraram em direção à Europa geográfica e, em seguida, formaram a primeira sociedade civilizada na Grécia antiga, que foi posteriormente substituída por Roma.

Blaut (1993, p. 4) explicou este ponto de vista eurocêntrico de forma bastante bem-humorada: “Se a sua escola estivesse na Inglaterra, teria sido dito que a História marchou do "Oriente" (as terras da Bíblia) para Atenas, de lá, para Roma e de Roma para a França feudal para, finalmente, chegar na Inglaterra moderna - uma espécie de direção leste”.<sup>7</sup>

Com efeito, a intelectualidade europeia reforçou a polaridade ou existência de um eixo leste-oeste para legitimar o discurso das contradições entre Oriente e Ocidente, e não se limitou a isto, tendo em vista que, paralela a esta argumentação, destacaram outro eixo, o norte-sul, lançando a compreensão de que as terras situadas ao norte eram civilizadas, e as do Sul, atrasadas e selvagens.

---

<sup>6</sup> Segundo Blaut (1993) a “Grande Europa” correspondia ao sudeste, às “terras da bíblia”, norte da África e Mesopotâmia. Outro conceito ensinado no século XIX foi o de que o jardim do Éden estava localizado na região próxima ao mediterrâneo e montanhas da Ásia.

<sup>7</sup> “If your school was in England you would have been told that History marched from "the Orient" (the Bible Lands) to Athens, to Rome, to feudal France, and finally to modern England-a kind of westbound *Orient Express*” (Tradução da autora).

Portanto, *o outro* no discurso dos europeus, esteve personificado ao longo da história em “bárbaros, tártaros, mongóis, ciganos, judeus, muçulmanos, assim como pelos negros” (SERRANO, 2010, p. 24). Obviamente que esses clichês não surgiram no século XIX, mas remontavam há muitos séculos, ou seja, estavam enraizados no pensamento e cultura dos povos europeus.

Nesse sentido é pertinente recordar as projeções de Gerhard Kremer (1512-1594), mais conhecido pelo seu nome latinizado, Mercator (SEEMAN, 2003). Era um geógrafo flamengo, considerado o pai da cartografia moderna, dividiu o planeta em 24 meridianos e 12 paralelos. Na sua projeção é notável a distorção do mundo em benefício da Europa e em detrimento da América do Sul e da África. No entanto, a mesma é reflexo de seu tempo que coincidiu com as “grandes navegações” e da visão eurocêntrica do mundo.

Na sua visão de mundo, adotou a perspectiva geográfica que situava a Europa na posição norte com todos os continentes ao seu redor, enquanto que a África e a América do Sul foram representadas de forma reduzida. Um exemplo é que a Groelândia, 14 vezes menor que o continente africano, ganhou na projeção de Mercator a mesma extensão do continente africano. É necessário lembrar que a respectiva projeção ganhou ares de verdade, principalmente durante o período da expansão mercantilista europeia, que insistiu em uma suposta subalternização do *Sul* em relação ao *norte*.

Mostrar a África na periferia do sistema mundo<sup>8</sup> (seja no período da expansão mercantilista ou do capitalismo industrial) colocando-a no papel subalterno de fornecedora de matérias-primas e de mão de obra barata e abundante, foi uma tentativa de justificar o domínio europeu sobre o continente, afinal, segundo eles mesmos diziam, tratava-se de um continente que carecia de civilização.<sup>9</sup> Argumento que no século XIX materializou-se no retalhamento do continente, bem como sua partilha entre as potências coloniais.

Em função disso, é possível compreender posturas de autores como James Africanus Horton (1868) que procurou destacar em suas reflexões o “grandioso passado africano” nos campos da ciência e literatura, contribuições que segundo Horton, teriam inspirado Grécia e Roma. Na obra *Países e povos da África Ocidental. Uma reivindicação*

---

<sup>8</sup> Essa teoria foi desenvolvida pelo cientista social Immanuel Wallerstein (2004), levando em consideração a divisão internacional do trabalho na estrutura capitalista. Nesse sentido, segundo ele, o sistema mundo fundamenta-se em três níveis: centro, periferia e semiperiferia. Os países centrais se ocupariam da produção com alto valor. Os da periferia seriam aqueles fabricantes de *commodities* e matérias-primas (bens destinados ao abastecimento dos países centrais) e, por último, os países considerados como semiperiféricos, os quais teriam um papel intermediário, sendo central para os Estados periféricos ou periféricos para os países do centro.

<sup>9</sup> Para uma discussão mais abrangente sobre o assunto, ver: CESAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. *Cadernos para Diálogo*. Porto, v.2, 1971/1979, p. 71-79.

*da raça africana (1868)*, refutou os postulados antropológicos preconceituosos e se preocupou em discutir que as características inferiorizantes de tipo biológico/natural, atribuídos aos povos negros, estavam longe da realidade. Contudo, persistia no seu entendimento a ideia de que a civilização vinha da Europa e América do Norte.

Outro pensador que também enalteceu o passado africano foi Edward W. Blyden (1887). Segundo esse autor, os povos africanos foram os construtores das pirâmides e responsáveis por levarem a civilização à Grécia. Conforme analisou Blyden, era necessário construir uma personalidade africana e, para isso, seria fundamental recuperar a sua cultura; buscar suas próprias instituições; construir uma educação que não fosse *ipsis litteris* como a europeia e que prezasse por um viés alternativo que dignificasse os idiomas árabes e africanos. As considerações pertinentes do autor de buscar uma identidade africana combinavam-se, em boa medida, com a perspectiva de que era importante “evangelizar, redimir e regenerar” o continente (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 27).

É importante sublinhar que as primeiras redes de intelectuais africanos do Oitocentos não se relacionavam, muito menos se conheciam ou tinham quaisquer conhecimentos sobre o que estava sendo produzido em outras regiões, mesmo que seus pensamentos fossem similares, tais como: de que modo regenerar a África? Como ressuscitar o seu passado de glória? Ou como posicionar a África de igual para igual com outros países?

De acordo com Devés-Valdés (2008), embora tivessem essas problemáticas aproximadas, faltavam à respectiva intelectualidade conexões; o idioma, por exemplo, foi uma barreira. Os contatos foram praticamente nulos entre cristãos e islâmicos, bem como regiões do oeste-africano e sul-saariano. Assim: ‘Os maiores contatos foram dentro de cada região e idioma, entre colonizados e colonizadores, entre cristianizados e não, entre comerciantes residentes e africanos ‘educados” (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 50).

Dessa maneira, observa-se que durante o percurso do século XIX as comunicações foram raras, e isto inclui também o pouco diálogo desses intelectuais africanos com a intelectualidade de países considerados periféricos, como os da América Latina, Ásia e Índia.

Devido não somente à barreira idiomática, mas a preconceitos e falta de vontade de se conhecerem, tendo em vista que priorizavam o centro, algo que começou a mudar a partir de 2000 (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 16). O dilema *hamletiano* do “ser ou não ser”, foi a principal característica dos pensadores africanos dos Oitocentos que acabavam esbarrando na disjuntiva “ser como os do centro ou ser como eles mesmos”, porquanto, ainda que buscassem alternativas para pensarem a si mesmos, recaíam no parâmetro

eurocêntrico que combinava a tríade evangelização-regeneração-civilização, como elementos fundamentais para o progresso do continente africano.

### **Também temos uma história ou apenas temos uma história?**

O historiador guineense Carlos Lopes (1989) procurou dar sua contribuição no campo da historiografia africana, visando refletir sobre suas complexidades, que foram analisadas por ele a partir de três correntes historiográficas denominadas: Inferioridade Africana; Superioridade Africana e Nova história africana. Essa divisão proposta por Lopes de forma bastante didática e crítica, permite que se busque compreender essa historiografia situando-a no tempo e lugar social de produção, bem como lançar novos olhares no que se relaciona aos desafios contemporâneos.

A corrente conceituada de Inferioridade Africana (1840-1950) foi explorada no tópico anterior e coincidiu, como se pode ver, por ser uma produção com resquícios colonialistas. Situava o continente africano como atrasado e selvagem, justificando a dita *missão civilizatória*, fundamentada no paradigma hegeliano sobre *o fardo do homem branco*, que foi compartilhado por diversos pensadores e viajantes europeus.

Dentre os principais expoentes desse pensamento social eurocêntrico pode-se destacar Hegel, Marx, Engels, Spencer e Comte.<sup>10</sup> Para estes autores, as sociedades deveriam ser estudadas a partir de uma trilha que desembocava na civilização bem aos moldes europeus. O próprio marxismo não escapou dessa perspectiva, pois, apesar de ter feito críticas severas ao capitalismo, acabou recaindo no colonialismo e no eurocentrismo. Conforme observou Lander (2006, p. 208), Marx incorporou em seu sistema teórico “tradições, desenvolvimentos e correntes de pensamento de origem díspares, mas todos arraigados na cultura ocidental”, sendo assim, nem a crítica mais contundente já feita sobre as sociedades capitalistas conseguiu superar a barreira hegemônica dos saberes eurocentristas.

Interessa entender nesta corrente (de Inferioridade), como esse pensamento social europeu foi materializado. Carlos Lopes (2006, p. 21) analisou que as bulas papais “Dum Diversas” (1452) e “Romanus Pontifex” (1455), deram direitos aos países da Europa, principalmente os católicos, sobre os povos negros, maometanos e pagãos, bem como reforçaram que as terras não cristianizadas eram “terras de ninguém”.

---

<sup>10</sup> Para uma discussão sobre esse pensamento social eurocêntrico, recomenda-se: BARBOSA, Muryatan Santana. Eurocentrismo, História e História da África. Sankofa. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, Nº 1 jun./2008, p. 46-63.

Esses postulados tiveram eficácia argumentativa na corrente historiográfica de Inferioridade africana. Elementos produzidos pelos povos africanos como as artes, ciências e tecnologias, foram-lhes negados a autoria ou minimizados. A técnica da estatuária dos Ioruba, por exemplo, foi apontada como oriunda do Egito; a arte do Benin, associada aos portugueses; as infraestruturas arquitetônicas do Zimbábwe, oriundas de técnicas árabes; cidades malianas, influência Oriental; e os cereais utilizados na África, oriundos da Ásia, do Sudeste. Dessa forma, o autor chegou à conclusão que a inferioridade Africana se devia aos mencionados fundamentos coloniais europeus que primaram pela “dominação física, humana e espiritual” (LOPES, 2006, p. 23).

Foi contra essa perspectiva analítica que surgiram estudos nos anos 1940-1970, buscando construir histórias nacionais africanas, bem como “retornar ao passado em busca de elementos legitimadores” (LOPES, 2006, p. 25). Nesse aspecto, a forja de heróis nacionais e os grandes feitos deram substância a essas narrativas. Entre os principais expoentes dessa corrente historiográfica de Superioridade africana podem-se mencionar: Joseph Ki-Zerbo, A. Ajayi, B. A. Ogot, T. Obenga e Cheick Anta Diop. Esses autores, segundo a análise de Lopes (2006, p. 25), não sem críticas, apresentavam em seus discursos o “nós também temos uma história”, ao invés de “apenas temos”.

Foi a geração da pirâmide invertida, aqueles que conseguiram balançar o pêndulo da história e acender a luz interna e externa do túnel europeu. A crítica de Carlos Lopes é de que as narrativas propostas pelos respectivos pesquisadores acabavam sobrevalorizando a história africana e apresentavam uma dose exagerada de emocionalismos.

No entanto, tendo em vista o contexto histórico em que emergiram essas discussões, marcado pelo final da Segunda Guerra Mundial e lutas pela independência nos países africanos, pode-se observar, segundo Silva (2010), que os malefícios da guerra foram sentidos por certos grupos como uma suposta decadência cultural europeia. Por outro lado, surgiu a necessidade de se repensar os valores da civilização ocidental no mundo. Sendo assim, o lugar social de produção foi profícuo para a emergência de novas perspectivas sobre a importância da história do continente africano, ganhando projeções os projetos pensados para a construção de uma *África para os africanos*.

A primeira tentativa de escrever sobre uma história da África subsaariana partiu de Joseph Ki-Zerbo, muito criticado à época por ter tentado escrever sobre uma história do *amanhã/futuro*. Concomitante a isso, no campo das invenções das tradições, preocupou-se em criar heróis, heráldicas e fazer reivindicações sobre o Egito (LOPES, 2010). A elaboração desse passado e personagens mostrava a intenção dos intelectuais africanos de colaborarem na construção de novas identidades africanas, tendo no passado

a fonte legitimadora de seus discursos, algo que o senegalês Cheikh Anta Diop fez com bastante desenvoltura. Em duas de suas obras, *Nações negras e cultura (1955)* e *Anterioridade das civilizações africanas (1967)*, Diop fez um movimento narrativo bastante controverso. Talvez uma tentativa de legitimar seu discurso de superioridade africana, tendo em vista que nas duas obras, o autor se apropriou de algumas teses eurocêntricas do século XIX. Porém, não era de se estranhar, afinal, conforme criticou Carlos Lopes (2010, p. 25), “tratava-se de escrever a história da África, longe do binômio colonizador-colonizado, afastando-se o mais possível da historiografia colonial exceto quando esta fornecia argumentos favoráveis à superioridade africana”. Isso ficou evidenciado no texto *A origem dos antigos egípcios ([1982]2010)*, organizado pela UNESCO, quando Diop reforçou o argumento de que foi no Egito que se originou a história africana, sendo que para isso era necessário sustentar sua tese de africanidade dos antigos egípcios. Para isso, valeu-se de várias comprovações, sendo uma delas, o ponto de vista da antropologia física do século XIX que, mesmo controversa, afirmava que “a base da população egípcia pré-dinástica era negra” (DIOP, 2010, p. 4); da iconografia que retratava em pinturas ou estátuas a negritude dos egípcios; também dos testemunhos escritos da antiguidade que falavam da cor desse povo. Inclusive, nesse aspecto, apropriou-se de autores clássicos da antiguidade europeia como Heródoto, Aristóteles, Diodoro e Estrabão, só para mencionar alguns, os quais teriam deixado documentadas suas impressões sobre os antigos egípcios, destacando o seu caráter negroide. Diop ainda se arvorou no termo *kmt*,<sup>11</sup> para validar a sua argumentação de que os egípcios o utilizavam para referenciar à cor de sua pele.

Como se vê, os indícios acima expostos foram de fundamental importância para que Diop ressaltasse a relevância do Egito para a civilização ocidental, em especial o Egito faraônico, pois foi este que se quis destacar. Pode-se observar que fazer a ligação do povo africano com os poderosos faraós significava retirá-los de um estado de *subalternidade* para colocá-los em outro patamar, desvinculado da apregoada *barbárie*.

A tentativa foi bem-intencionada, afinal, o objetivo era estudar o continente africano sob uma nova perspectiva. No entanto, Diop acabou sendo controverso em alguns momentos, quando se apropriou de teses da antropologia física, a mesma que no século XIX se utilizou da antropometria para medir as partes do corpo humano e assim,

---

<sup>11</sup> “Kmt – geralmente transcrito como Kemet ou Kemit – era um dos nomes que os antigos egípcios davam a seu país. Os egiptólogos geralmente traduzem essa palavra como “O Negro” ou “A Terra Negra”, e a interpretam como representação do contraste estabelecido entre as terras fertilizadas pelo sedimento escuro trazido pelo Nilo e a Dšrt, “A Terra Vermelha”, isto é, “O Deserto”, (MORAES, 2003, p. 329-330).

aferir sua capacidade intelectual, perspectiva que foi amplamente utilizada para provar a inferioridade racial dos negros.

Muitos questionamentos foram feitos ao termo *kmt*, Étienne<sup>12</sup> foi um dos autores que chegou a propor outra definição, a de que *km* (significando completar/ser completo) em nada se referia a preto, algo que foi completamente refutado pelos defensores da tese de Diop, como Théophile Obenga, o qual sustentou em seus escritos a derivação do termo *km = kmt* como designativo da cor preta. A postura dos defensores dessa hipótese, como bem atentou Farias (2003), impediu que se travasse um rico debate sobre a temática.

Apesar das fragilidades das respectivas teses, não se pode negar o seu valor, pois foram elaboradas por pesquisadores africanos, escrevendo sobre a história de seu continente, objetivando oferecer alternativas à história eurocêntrica. Uma historiografia que teve muito da proposta da Escola dos *Annales*, que devido à escassez das fontes, outras possibilidades de pesquisa tiveram que ser colocadas em prática, ou seja, “novas fontes tiveram de ser descobertas e novas técnicas desenvolvidas para reexaminar as velhas fontes sob uma nova luz” (WESSELING, 1992, p. 111). Desta feita, a interdisciplinaridade, a construção de uma história problema e totalizante, marcaram as produções intelectuais dessa vertente historiográfica.

A obra *História da África* patrocinada pela UNESCO em ([1982], 2010), garantiu a esses intelectuais da *Pirâmide invertida* uma historiografia sob seus pontos de vista, mas não somente isso. A obra simbolizou também o nascimento de uma geração de pensadores que se afastaram da ideia fixa de ter de mostrar a tal *Superioridade africana* frente à civilização europeia: “Assim, o pêndulo da história balançou-se mais uma vez” (LOPES, 2010, p. 27), para sofrer outra modificação na virada para os anos de 1980. Conceituada de Nova História Africana, a proposta familiarizada com os vários ramos do conhecimento, como arqueologia, linguística, antropologia e biologia, renovou a história africana a partir de novos questionamentos, aportes e demandas a respeito do passado do continente.

Uma singularidade dessa nova historiografia é que seus autores procuraram se afastar do viés marcado pela sobrevalorização do continente e trataram de construir uma narrativa distante de análises contraditórias. Dentro do continente africano, destacam-se A. F. Ajahi, A. Boahen, V. Mudimbe, I. A. Akinjogbin, T. Falola e outros. Já os principais nomes fora do continente são P. Lovejoy, J. Miller, Y. Kopytoff, Alberto da Costa e Silva, K. Asante, Martin Bernal, Carlos Lopes, dentre outros. Houve por parte dos mesmos uma preocupação em dar prosseguimento às pesquisas até então desenvolvidas e atentar para o que estava sendo produzido mundialmente (SILVA, 2010).

---

<sup>12</sup> Apud MORAES, 2003, p.329-330.

Para Carlos Lopes (2010), tratava-se de um movimento que procurou compreender as “historicidades complexas face às historiografias ideologizadas”. O permanente diálogo com os *Annales* se fez sentir em reflexões voltadas para a longa duração e entender as ligações entre o passado e futuro, já que este, em meio às crises políticas e incertezas, não conseguia explicar o presente.

Dentre as diversas contribuições dessa corrente, cabe destacar ainda o constante questionamento à história eurocêntrica (mas sem cair no afrocentrismo); a preocupação de situar o africano como sujeito histórico; assim como as mudanças de cunho teórico e metodológico, estas que foram imprescindíveis para que se estabelecesse uma divisão temporal da historiografia africana.<sup>13</sup> Tudo isso foi possível a partir do momento em que se buscou “afinar as técnicas, conhecer as tendências transnacionais e quebrar barreiras e tradições impostas pelas línguas oficiais” (LOPES, 2010, p. 28).

A partir desse refinamento proposto pela nova historiografia africana, notou-se a emergência de temas e abordagens sobre gênero, doenças, saúde, nacionalismos, lutas, conflitos no continente, escravidão, culturas políticas e ressignificações sobre poder e território (SILVA, 2010), temas que evidenciavam as complexidades que envolviam a história da África.

Diante disso, cabe destacar o interesse em analisar o continente africano inserido no contexto do *Mundo Atlântico*,<sup>14</sup> no intuito de evidenciar que os povos africanos não estavam isolados, mas estavam em contato com os povos dos dois lados do oceano. Procurou-se não cair na armadilha conceitual metrópole/colônia, mas avançou em seu modo investigativo ao dar ênfase às peculiaridades e relações entre as populações que transitavam nesses espaços, com vistas para as conexões, redes diaspóricas e os intercâmbios, ou seja, era fundamental ouvir as vozes desses sujeitos históricos e construir narrativas que visassem mostrar o *apenas temos uma história*.

## Vivências e sociabilidades da Gente Negra nos Estudos Afro-Brasileiros

No âmbito dessa renovação dos estudos africanos é fundamental analisar a África não isoladamente, mas integrada à Europa e América, inserida no anteriormente

---

<sup>13</sup> Segundo Muryatan Barbosa (2008), estabeleceram-se duas épocas para o entendimento da história africana. A Idade Antiga que vai do surgimento do Homem até o século V d.c e Idade Moderna/Contemporânea que vai do século V até o presente.

<sup>14</sup> David Armitage, historiador britânico, conceituou o termo da seguinte maneira: “*Circum-Atlantic history* – a história transnacional do mundo atlântico. *Trans-Atlantic history* – a história internacional do mundo atlântico. *Cis-Atlantic history* – história nacional ou regional com um contexto atlântico” (Armitage, 2002:15, apud Schlickmann, 2016, p. 238).

mencionado contexto do *Mundo Atlântico*. Este que devido a sua flexibilidade analítica, abriu leques para “temas nacionais, internacionais e transnacionais, de histórias regionais, comparadas e de fluxos” (SCHLICKMAN, 2016, p. 240).

Os diálogos transnacionais têm acontecido, mas ainda há muitas lacunas que demandam esclarecimentos, tendo em vista que ainda não é suficiente a presença de pesquisadores dos três continentes nos diversos encontros internacionais e, embora a tecnologia contribua na divulgação de seus estudos, é necessário maior interesse das editoras em publicar as traduções de muitas dessas obras. Estas considerações foram feitas por Kim Butler, professora da *Rutgers University*.<sup>15</sup>

Diante das transformações e mudanças de enfoques pelas quais passou a historiografia africana, é possível questionar como isso se refletiu nas produções brasileiras que trataram sobre o sujeito da diáspora africana e seus descendentes. O que se percebe nos estudos dos anos 1970 no Brasil, é que ele se aproximou, ainda que com ressalvas, da segunda corrente proposta por Carlos Lopes, e trouxe possibilidades temáticas pouco exploradas até àquele momento. Provocando uma ruptura com percepções construídas na década de 1940 por cientistas sociais como Gilberto Freyre, à época muito influenciado por Franz Boas<sup>16</sup> e sua antropologia cultural de negação da existência de raças inferiores e superiores, mas que acabou reforçando em suas análises o aspecto brando das relações entre os colonizadores portugueses e os escravizados.

Na obra *Casa Grande e Senzala* ([1933] 2006), essa questão foi colocada enaltecendo a miscigenação da sociedade brasileira. Freyre, mesmo tendo reconhecido os aspectos da violência do sistema escravista em suas abordagens, sempre a relativizou. Porém, no seu contexto/lugar de produção, o autor avançou em suas reflexões em detrimento de teorias formuladas por intelectuais como Raymundo Nina Rodrigues<sup>17</sup> nos anos de 1930. O médico maranhense, popularmente conhecido como Nina Rodrigues (1862-1906), foi pioneiro nos estudos sobre cultura negra e de antropologia criminal no Brasil. Criticou a miscigenação racial, afirmando que esta seria o primeiro passo para a

---

<sup>15</sup> Disponível em: CULTNE DOC - Histórias do Pós-Abolição. Rutgers University- [https://www.youtube.com/watch?v=m5dxvjsaUKY&index=25&list=PLoVHJF9eK9zTiyi4ohQbghcD\\_i2YdepSf](https://www.youtube.com/watch?v=m5dxvjsaUKY&index=25&list=PLoVHJF9eK9zTiyi4ohQbghcD_i2YdepSf). Acesso: 15 ago. 2018.

<sup>16</sup> Nascido em Minden, Westphalia, Alemanha, em 9 de julho de 1858. Heidelberg, Bonn e Kiel, tendo recebido nesta última, o título de Ph.D. em física. Boas conduziu trabalho de campo em diversos museus localizados na América do Norte. Franz Boas foi pioneiro no conceito de exposições em grupo de vida e chegou a fazer mostras sobre crânios de vários povos, com o intuito de demonstrar a irrelevância da tese que atribuía ao tamanho do cérebro a inferioridade das raças, o mesmo refutou tais postulados e criticou as teorias de distinção racial entre humanos. A partir de estudos desenvolvidos sobre raça, linguística, dança e arqueologia, acabou desenvolvendo a teoria do relativismo, pondo abaixo as teses que afirmavam que a civilização ocidental era superior às sociedades menos complexas (BOAS, 2004).

<sup>17</sup> Ver: RODRIGUES, Raymundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011.

degeneração do indivíduo. Postulou ainda a tese de que sujeitos miscigenados eram inferiores e mais inclinados a cometerem crimes.

Prosseguindo nessa trajetória sobre os estudos da escravidão no Brasil, principalmente no início dos anos de 1960, eles irão se contrapor à ideia sustentada por Freyre sobre brandura das relações senhor/escravo. Momento no qual se destacaram autores como Fernandes (1978), Ianni (1962), o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso (1962) e outros, conhecidos como integrantes da chamada *escola paulista*. Alguns deles procuraram analisar a escravidão sob o prisma da violência das relações entre os proprietários e escravizados, questionando, dessa maneira, a ideia de convivência harmoniosa entre brancos e negros, tão presentes nas reflexões freyrianas. Contudo, a fragilidade das abordagens desenvolvidas residiu no fato de analisar o sujeito escravizado como *escravo rebelde* ou *escravo coisa*. Cardoso (1962, s/p.), na obra *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional de 1962*, fez a seguinte constatação:

A possibilidade efetiva de os escravos desenvolverem ações coordenadas tendo em vista propósitos seus era muito pequena. Não tinham condições para definir alvos que levassem a destruição do sistema escravista e não dispunham dos meios culturais (de técnicas sociais ou materiais) capazes de permitir a consecução dos propósitos porventura definidos. Está claro que o processo de aniquilamento pela socialização incompleta e deformadora das possibilidades do escravo reagir como pessoa não era expressamente deliberado pelos senhores. Ele resultava, indiretamente, das próprias condições de trabalho, da representação do Escravo como coisa e da aceitação pelos cativos da representação de escravos que lhes era imposta.

A argumentação sustentada por Cardoso foi de que dentro do sistema escravista era impossível ao escravizado reagir ou organizar-se ordenadamente contra a opressão imposta e, por causa disso, acabaria aceitando a condição de coisificação. Entendendo, por sua vez, que a conquista da liberdade só poderia advir a partir das fugas e não das estratégias e negociações, como pesquisas posteriores irão mostrar.

É necessário ressaltar que esses estudos acabaram influenciando o movimento negro contemporâneo nos anos de 1978, na sua luta contra o racismo. As produções sobre escravidão no Brasil, durante esse contexto, procuraram dar uma grande ênfase a temáticas sobre fugas, insurreições e formações de quilombos. Em certa medida, e sem receio de fazer tal afirmação, ocorreu uma sobrevalorização das ações dos escravizados (FREITAS, 1982; MOURA, 1981).

Mas foi nos anos de 1980 que os novos estudos sobre escravidão (os mesmos que muito se aproximaram da proposta da nova escola africana), tiveram a preocupação em situar os escravizados como sujeitos históricos que, mesmo com todos os limites impostos pelo sistema escravagista, construíram uma lógica própria de sobrevivência e de

resistência. Esta perspectiva analítica de se estudar a escravidão no Brasil foi muito inovadora por buscar compreender a própria dinâmica da sociedade escravagista.

Hebe Mattos (1998), João José Reis (2008), Flávio Gomes (1995), Alberto da Costa e Silva (2003), alguns dos mais relevantes pesquisadores da temática afro-brasileira, demonstraram em seus trabalhos o quão complexa era essa sociedade brasileira marcada pela escravidão de gente negra. Esses pesquisadores recuperaram em seus trabalhos as vivências, estratégias, ações de homens e mulheres, bem como os inúmeros conflitos/negociações advindos das relações entre senhores e escravizados.

Sidney Chalhoub (1990), na obra *Visões da Liberdade*, por exemplo, refutou a imagem de *escravo rebelde/escravo coisa*, demonstrando sua preocupação em perceber o escravizado agindo com uma lógica própria. Apresentando ações não desordenadas que em muito se vinculavam às experiências culturais, o autor avançou em detrimento daquela perspectiva que coisificava o escravizado. Chalhoub utilizou processos crimes e ações cíveis nos arquivos do Rio de Janeiro que envolviam os escravizados; estes que, por sua vez, tinham suas próprias concepções de liberdade e entendimento sobre o que consideravam um cativo justo ou tolerável. O autor analisou casos de escravizados que se aproveitaram das brechas da lei para colocar seus proprietários na justiça e/ou negociar com os mesmos. Desvelar situações desse tipo, como se pode observar tem o mérito de discutir que a própria violência do cativo, de forma alguma, era um crivo para incapacitar as ações dos negros escravizados, e muito menos concebê-los como passivos ou, quando não, rebeldes e/ou indomáveis.

Ampliando essa discussão, Alberto da Costa e Silva (2003) em *Um rio chamado Atlântico*, analisou o universo brasileiro escravista procurando perceber a circulação de escravos libertos, fugitivos, negros africanos que vinham estudar no Brasil. Estes não sofriam perseguições pelo fato de usarem sapatos, bem como negros muçulmanos que, mesmo no cativo, não deixaram de praticar sua fé e/ou aqueles conversos ao cristianismo católico. Os negros cristianizados geralmente integravam as irmandades religiosas que eram verdadeiros espaços de reelaborações da fé católica.<sup>18</sup>

Em meio ao burburinho do cotidiano colonial, podia-se ainda ver a presença de pessoas negras que na África eram reis e nobres, mas que foram vendidos por seus desafetos como prisioneiros e, uma vez feita a travessia nos navios negreiros, buscaram

---

<sup>18</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre a religiosidade desses sujeitos históricos, ver: REGINALDO, Lucilene. Os rosários dos angolas – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011. WESSELING, Henk. *História de Além mar*. In: BURKE, Peter. A escrita da História: novas perspectivas. São Paulo. UNESP. 1992.

reconstruir no *novo mundo*, as estruturas políticas e religiosas das terras de onde haviam partido.

Costa e Silva chamou atenção para o que não era considerado em estudos anteriores: o fato de que a história do africano recém-chegado ao Brasil não iniciava a partir do desembarque em portos brasileiros, mas começava na África. Além disso, o tráfico de escravos africanos englobou não só os europeus colonizadores na América, mas envolveu os soberanos africanos, intermediadores no processo de construção do *Mundo Atlântico*.

Esses africanos traziam em suas memórias, nos gestos e atitudes (percebidos na forma como reinterpretavam, por exemplo, a religiosidade) marcas culturais e raízes profundas com seus locais de origem. E naquele ir e vir do encontro entre Brasil e África ainda era possível perceber a circulação de notícias entre os escravizados relativas às suas terras natais. Tendo em vista a presença de marinheiros negros que trabalhavam no tráfico, escravos que acompanhavam seus amos ou de ex-escravos que se tornavam donos e sócios, eles que faziam constantemente a travessia para adquirir e vender pessoas negras, algo que não era estranho para aquela realidade.

E foram nessas intrincadas teias de relações sociais que o historiador João José Reis (2008), utilizando-se de fontes paroquiais, policiais e processos criminais do século XIX, tomou como o fio condutor da sua narrativa o liberto africano de Lagos (atual Nigéria), Domingos Sodré: um personagem que vivia na cidade de Salvador constituía-se como um próspero comerciante, adquiriu escravos, alforriou e apadrinhou pessoas, estabelecendo uma rede social muito ampla. O sobrenome Sodré foi adquirido de seu antigo senhor, algo bastante recorrente, tendo em vista que muitos alforriados adotavam o sobrenome de seus proprietários, como uma forma de capital simbólico para se afirmar no meio em que estava inserido, e isso não foi diferente com Domingos Sodré. Recebera a alcunha de *papai de terreiro* por sua participação nos ritos de candomblé, prática que o aproximou de várias categorias sociais, inclusive da gente de fino trato da cidade, que o procurava para fazer benzedoiras, amuletos e porções.

Domingos Sodré é um dos vários exemplos de sujeitos que tiveram que se adaptar às inúmeras circunstâncias, fez parte de instituições sociais, conseguiu conviver e transitar entre os dois mundos. O da gente negra e da aristocracia branca. Como *papai de terreiro* teve que lidar com as repressões por parte das autoridades da ordem, no entanto, soube utilizar-se das redes de relações sociais e políticas para resistir e sobreviver aos combates impetrados contra o candomblé, tendo em vista que diversos membros das elites baianas e dos aparatos da ordem eram seus clientes e acabavam o ajudando.

Dentro de uma historiografia social influenciada pela História Cultural, é possível ouvir as vozes de africanos(as) explorando suas experiências históricas no mundo atlântico. Evocar trajetórias como a de Domingues Sodré é também uma forma de compreender como os africanos e seus descendentes se movimentaram dentro de uma conjuntura social marcada pelo racismo.

A historiografia do continente africano se fez sentir nos estudos brasileiros, quando se procurou ressaltar, por exemplo, o protagonismo do escravizado em ações como fugas do cativeiro e as relações entre Brasil e África sobre assuntos relacionados ao tráfico de gente negra, pois como bem afirmou Beatriz G. Mamigonian (2004, p. 36), atentando para a pluralidade das abordagens nos anos de 1980:

Enquanto antes os escravos eram vistos como uma massa uniforme, agora percebe-se uma hierarquia entre escravos, e o entrecruzar de identidades, baseadas em gênero, idade, ocupação (escravos rurais, urbanos, domésticos, artesãos, ganhadores etc.) e origem (africanos de diversas etnias ou nascidos no Brasil). Assim, na busca da diversidade das experiências históricas da população escravizada, os historiadores chegaram aos africanos e à sua experiência distinta.

### Considerações finais

O que se procurou discutir neste artigo foram as mudanças pelas quais passaram os estudos produzidos por pensadores africanos em contextos históricos de grandes transformações, e que trouxeram possibilidades de renovação para a historiografia do continente. Esses estudos foram divididos de forma bastante didática por Carlos Lopes. Evidentemente que essa divisão não pode ser tomada como algo inflexível, mas como instrumento relevante quando se busca refletir sobre as vicissitudes do pensamento de uma intelectualidade africana, que como foi possível perceber, sempre esteve envolta na dualidade entre *ser como os do centro ou ser como eles mesmos*, sentimento que perdurou por algum tempo, mas que há muito foi superado, tendo em vista as contribuições dos intelectuais que deram início ao que Lopes chamou de corrente da Superioridade africana, os quais, embora tenham recebido diversas críticas, foram responsáveis por inverterem a pirâmide do conhecimento, tão marcado pela perspectiva eurocêntrica.

Conhecer, ainda que de maneira parcial, os pesquisadores africanos e sua compreensão da África, bem como refletir como estudos sobre os africanos e seus descendentes foram desenvolvidos no Brasil ao longo das décadas, é romper as fronteiras geográficas e embarcar no *rio chamado atlântico* como o fez Alberto da Costa e Silva.

Como se pôde analisar, as produções brasileiras que trataram da temática africana não acompanharam a mesma temporalidade das transformações sofridas pela

historiografia africana, mas em momentos posteriores foi possível encontrar entrecruzamentos (ainda que com críticas e ressalvas) entre elas. A partir dos anos de 1970, por exemplo, havia uma produção brasileira preocupada, dentre outras coisas, em mostrar a insubordinação do negro escravizado ao sistema colonial, sobrevalorizando suas ações, e estudos que nos anos de 1980 buscaram enfatizar os sujeitos escravizados que conseguiram negociar e encontrar brechas para sobreviver dentro de uma dada conjuntura na qual estavam inseridos. Reflexões que se aproximariam da historiografia conhecida como de Superioridade Africana.

Sendo assim, a historiografia africana e afro-brasileira muito tem a contribuir mutuamente, pois discutir sobre a gente negra daqui e d'além-mar se faz, também, a partir dos estudos de suas trajetórias e conexões atlânticas.

---

#### ADVANCES AND RUPTURES IN THE PRODUCTIONS OF AFRICAN INTELLECTUALITY AND ITS INFLUENCES ON AFRO-BRAZILIAN STUDIES

**Abstract:** This article aims to reflect on the advances made by African historiography and its influence on afro Brazilian productions. The first part is concerned with understanding the thinking of a mid-nineteenth-century African intelligentsia, which had the dilemma of being like the ones in the center (Europe) or being like himself or herself. Afterwards, the discussion will be verticalized in order to analyze the phases experienced by these African studies, divided in a very didactic way by the Guinean researcher Carlos Lopes, who called them Inferiority, Superiority and New African History. Advances and ruptures of a historiographical production that broke with the Eurocentric paradigm in search of an identity, thus balancing the pendulum of History and inverting the pyramid of Eurocentric narratives. In the third part of the article, we look for Brazilian productions that were also reflections of the changes experienced by this historiography of the African continent, mainly in the way of perceiving the African diasporic subject and the Brazil/Africa relationship in the so-called Atlantic river.

**Keywords:** African historiography. Eurocentric narratives. African diasporic subject. Brazil/África relations.

---

#### Referências

BARBOSA, Muryatan Santana. Eurocentrismo, História e História da África. Sankofa, *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, n. 1, junho de 2008, p. 47.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Trad. Celso Castro. 2 eds. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: O Negro na Sociedade Escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: DIFEL, 1962.

COSTA, Lidiana Emídio Justo da. Reflexões sobre a gente negra d'aqui e d'além-mar: trajetórias, conexões e possibilidades nos estudos africanos e afro-brasileiros. *Dia-Logos - Revista dos Alunos de Pós-Graduação em História da UERJ*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p.1-14, jan.-jun.2018.

BLAUT, J. M. *The Colonizer's Model of The World*. Geographical Diffusionism and Eurocentric History. New York/London: The Guilford Press, 1993.

BLYDEN, Edward Wilmot (1887). **Christianity, Islam and the Negro Race**. Londres, Whittingham and Co., 1887.

BOILAT, Pierre-David. **Esquisses Sénégalaises**. Paris, Karthala, 1984.

CESAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. **Cadernos para Diálogo**. Porto, v.2, 1971/1979, p:71-79.

CHALHOUB, S. **Visões da Liberdade**. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA E SILVA, Alberto da. De ida e Volta. In: **Um rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2003.

CROMWELL, Adelaide. **An African Victorian Feminist**. The Life and Times of Adelaide Smith Casely Hayford, 1868-1960. Londres, Frank Cass. 1986.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O Pensamento Africano subsaariano: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e asiático, um esquema**. EDUCAM: Candido Mendes, 2008.

DIOP, Cheikh Anta. “Origem dos antigos egípcios”. **História Geral da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3 ed. São Paulo: Ática, 1978.

FREITAS, Décio. **O escravismo brasileiro**. 2 eds. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 51 ed. São Paulo: Global, [1933] 2006.

GOMES, Flávio dos S. **Histórias de quilombolas**. Mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GOULD, Stephan Jay. **A falsa medida do homem**. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GOODY, Jack. **O roubo da história: Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente**. São Paulo: Contexto, 2008.

IANNI, Octávio. **As metamorfoses do escravo**. São Paulo: DIFEL, 1962.

LANDER, Edgard. “Marxismo, eurocentrismo e colonialismo”. In. BORON, Atílio A., AMADEO, Javier e GONZÁLEZ, Sabrina (org.) **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas. Buenos Aires. Clacso: Expressão popular, 2006, p. 201-234.

LOPES, Carlos. **A pirâmide invertida: Historiografia africana feita por africanos**. Actas do Colóquio “Construção e ensino da História da África”. Reunião Internacional de História de África, Lisboa, 1989, p. 21-29.

MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. África no Brasil: mapa de uma área em expansão. **Revista de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, vol.5, n.9, 2004, p. 33-53.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MORAES, P. F. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. **Afro-Ásia**, 29-30, p. 317-343. Salvador, BH, 2003.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões de senzala**: quilombos, insurreições e guerrilhas. 3 ed. São Paulo: L.E. Ciências Humanas, 1981.

OBENGA, Théophile. **Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste**, Paris, Khepera/ L'Harmattan, 2001.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas** – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus Joaquim de. **O Alufá Rufino**: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c.1822-c.1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **Domingos Sodré**, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011.

SCHLICKMANN, Mariana. História da África e História Atlântica: contribuições e possibilidades. **Revista da ABPN**, n. 19, vol. 8, mar. 2016 – jun. 2016, p. 232-247.

SEEMAN, Jörn. Mercator e os geógrafos: em busca de uma “projeção” do mundo. Mercator - **Revista de Geografia da UFC**, ano 02, número 03, 2003:7-18.

SERRANO, Carlos e WALDEMAN, Maurício (org.). **Memória D' África**: a temática africana em sala de aula. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Word-System Analysis**. London: Dulce University Press, 2004.

---

#### SOBRE A AUTORA

**Lidiana Emídio Justo da Costa** é doutoranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

---

Recebido em 25/10/2018

Aceito em 05/02/2019