

TENTANDO “TOCAR O FUTURO EM SEU LADO DE CÁ”: ABORDAGEM DO CECAFRO/PUCSP

ATTEMPTING TO “HANDLE THE FUTURE FROM THE PRESENT TIME”: CECAFRO/PUCSP APPROACHES

Maria Antonieta Antonacci¹

Resumo: Este texto traz estudos e discussões que fundamentam o Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora da PUC/SP que, desde setembro/2006, vem reunindo professores, pesquisadores, estudantes de três Programas de Pós-Graduação – Ciências Sociais, Ciências da Religião, História –, com articulações a partir de perspectivas de *estudos culturais*, *estudos de performance* e estudos pós-coloniais. Apresentado seu perfil voltado a conexões África/Diásporas, enfatiza abordagens de lutas culturais em circuitos de tradições orais de comunicação, seguido de desdobramentos históricos de relações de confronto diante avanços da racionalização letrada e a construção do ordenamento político sob o signo democracia racial. As dissertações e teses defendidas por nossos pesquisadores estão situadas ao longo do texto, sinalizando suas temáticas e abordagens.

Palavras-chave: cultura, tradições orais, performances, religiosidades afro-brasileiras, identidades e insurgências em diáspora.

Abstract: This article brings investigations and discussions that lay the foundations to the Center of African and Diasporic Cultural Studies (CECAFRO) at PUC/SP which, since September 2006, has been gathering professors, researchers and graduate students from three Post-graduation programs - Social Sciences, Religion Sciences and History - articulating *cultural studies*, *performances studies* and Postcolonial approaches. In accordance with the academic profile of the participants, the group emphasizes cultural fights in oral communication traditions, followed by the historical unfolding of conflict relations before advancements in the literate rationalization; as well as the construction of the political ordering under the racial democracy denomination.

Key-words: culture, oral traditions, performance, African-Brazilian religions, identities and insurgencies the Diaspora.

Com a “descoberta” europeia do Novo Mundo, modos de ser, pensar, viver, expressar e comunicar entre povos de ancestrais tradições orais, como ameríndios, africanos, afro-diaspóricos, submetidos ao fazer-se da modernidade/colonialidade, ficaram

¹ Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil), professora associada da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP, São Paulo, Brasil). antonieta.antonacci@gmail.com

encobertos pela hegemonia ocidental. Abrindo questões e possibilidades de estudos voltados a memórias, histórias, geografias esquecidas, em *estudos culturais* e *estudos de performance*, delinearão áreas culturais negras, pouco trabalhadas ou desconsideradas em fluxos atlânticos.

Tornou-se perceptível que povos que resguardam suas injunções com a natureza, materialidade/espiritualidade, cosmos/corpo/cultura – ignorados e considerados como índices de hierarquia racial por cânones letrados europeus –, a partir de embates limítrofes vêm rompendo barreiras históricas. Em insurgências locais, fragmentárias, mais que oxigenar a cultura contemporânea, articulam identidades, adensando lutas por autonomia, liberdade, reconhecimento de suas culturas, reverberando em direitos à memória e à história.

Frente manifestações político-culturais nesse sentido, diante sinais de tempos e espaços soterrados e ignorados, professores e estudantes da PUC/SP, das áreas de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Ciências da Religião e História, tentando “*tocar o futuro em seu lado de cá*”², organizaram o Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora (CECAFRO/PUC-SP). Reunindo pesquisadores e ativistas de diferentes campos de conhecimento e instituições, no intuito de promover pesquisas, encontros, debates, assessoria a professores comprometidos com temáticas em História da África, culturas africanas e afro-brasileiras, configuraram seu perfil.

Em amplas reuniões (agosto/setembro-2006), discutindo propósitos e seu arcabouço, a designação inicial do Centro de Estudos Culturais Africanos e Afro-Brasileiros foi questionada: primeiro, pelo poeta e militante negro Oswaldo de Camargo, seguido pelo Prof. Kabengele Munanga (USP), que propondo foco em África e Diáspora alcançou plena adesão.

Problematizando formas de conhecer e interagir em perspectivas de África além do conceito geográfico do continente africano, o CECAFRO propõe recortes de estudo, organiza encontros entre África/Diáspora, no sentido de diversificar compreensões relacionadas a desafios e lutas culturais de ontem e de hoje. Questionando tempo, espaço,

² Expressão de BHABHA, 1998, p. 27.

inserções e relações eurocêntricas, que desencadearam diásporas de povos e culturas africanas, como de nações das Américas, na contingência de apreender narrativas, literaturas, práticas culturais de povos e civilizações encobertos, interagimos com seus meios de expressão e comunicação em reinvenções em fluxos atlânticos.

Enfatizando visões cósmicas e concepções de corpo, conjugando linguagens orais, *escritas performativas* (IROBI, 2012) e *performances* produzidas em diásporas e derivas culturais da modernidade ocidental, o CECAFRO prioriza reflexões sobre diferença e alteridades culturais; artes, cultura material e sensível em gêneros orais; performances e políticas de representação em perspectivas pós-coloniais e antirracistas, tentando apreender lutas culturais, conflitos e negociações sem reduções a sincretismos sem história.³

As preocupações com cultura delinear-se desde discussões travadas no âmbito de *estudos culturais*, em atenção a estratégias acionadas na construção histórica do sistema mundo global; a lutas culturais e relações entre povos e grupos populares frente políticas coloniais, em atenção a performances, simbologias, representações e auto-representações.

Constituído no “enfraquecimento dos limites tradicionais entre as disciplinas e crescimento de modos de pesquisa interdisciplinares que não se encaixam facilmente ou não podem ser contidas nos limites das áreas de conhecimentos existentes” (HALL, 2005, p. 9), o Centro de Estudos Culturais de Birmingham, questionando concepções de cultura vigentes, renovou discussões em artes, linguagens e literatura, semiótica e meios de comunicações, trazendo a debate questões simbólicas e (re) significações em dinâmicas histórias.

Sem desconsiderar conhecimentos produzidos, discussões acumuladas, fontes de pesquisa levantadas, propostas de “indisciplina acadêmica” permitem ultrapassar fronteiras instituídas entre campos de conhecimento em direção a intercâmbios, percepções sensíveis e tangíveis em *zonas de contato*⁴ entre diferentes áreas de saber, habilitando a sondagens

³ Na perspectiva que “o modelo sincrético, não democrático, constituído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente, foi assimilacionista.” Cf. MUNANGA, Kabengele, “Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira”, In: SANTOS e MENEZES (orgs.) *Epistemologias do Sul*, São Paulo: Cortez Editora, 2010, p. 446.

⁴ Expressão de PRATT, 1999, para dar conta de encontros/confrontos entre povos de geografias e histórias radicalmente estranhos entre si, que trazemos para pensar contatos entre estudiosos de diferentes formações.

mais densas em relação a povos e culturas populares, formas de comunicação ontem e hoje, abrindo para *estudos de performance* na produção e transmissão de memórias culturais em repertórios como danças, rituais, ritmos, práticas corpóreas, configurando epistemologias que urge traduzir e historiar em estudos pós-coloniais.

Desdobramentos à questões de gênero e raça, culturas negras, mídias orais, dialéticas de identidades ampliam reflexões a estudos pós-coloniais, enfrentando exclusões raciais, colonialidades, insurgências em contra narrativas literárias, artísticas, religiosas, usos do corpo e linguagens intertextuais, ampliando horizontes de reflexões.

Diante de “novas formas de racismo”, Stuart Hall argumentou: “as anteriores têm sido poderosamente transformadas pelo que chamo 'racismo cultural'. Isto é, as diferenças na cultura, nos modos de vida, sistemas de crença, identidade e tradição étnica hoje são mais importantes que qualquer coisa que tenha a ver com formas especificamente genéticas ou biológicas do racismo.” Em atenção a mecanismos associados a práticas racistas locais, Hall (2005, p.18) alerta para especificidades históricas, pois “em cada sociedade o racismo tem uma história específica que se apresenta de formas específicas, particulares e únicas, que influenciam sua dinâmica e têm efeitos reais que diferem entre uma sociedade e outra”.

Como a natureza e a historicidade das questões raciais no Brasil – impregnadas por noções de sincretismo, democracia racial, homem cordial, mestiçagem, luso-tropicalismo –, interagiram com políticas racistas e coloniais no Atlântico Negro, o CECAFRO volta atenções a circuitos e intercâmbios culturais entre suas margens, procurando apreender o renovar de matrizes culturais africanas no Brasil.

No contexto brasileiro atual, em atenção às Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, a premência de estudos em interações África/Brasil, no constituir nossas culturas, patrimônios, transmissão de memórias e outras histórias, a singularidade do CECAFRO advém de análises pautadas em *estudos culturais*, *estudos de performance* e estudos pós-coloniais, sem esquecer circuitos de poderes e saberes entre Europa, África e Américas.

Reconhecendo práticas artísticas e literárias no refazer culturas africanas nas Américas ao Sul, trabalhando linguagens e performances em áreas culturais negras no Novo Mundo, permite entrever redes de comunicação em diferentes interconexões letra,

voz, imagem, ritmo de matrizes orais, no vai-e-vem entre o continente africano e suas diásporas.

Reunir/organizar acervos com repertórios rítmico, imagético, performático, fílmico, bibliográfico, abrindo caminho à filosofia proverbial e literariedades percussivas, com danças, máscaras, festas e encenações incorporadas enquanto suportes de outras memórias e histórias são intenções a médio e longo prazo. No sentido de apreensões mais densas entre confrontos culturais, étnico-raciais, usos do corpo, valores e religiosidades ritual e oralmente vivenciadas em universos afro-latinos, dinamizam o escopo do CECAFRO, sem perder de vista questões lançadas por Diana Taylor, de *performance studies* nas Américas:

O que estaria em risco politicamente ao se considerar o conhecimento corpóreo e a performance como efêmeros, como aquilo que desaparece? De quem são as memórias que ‘desaparecem’ se apenas o conhecimento de arquivo é valorizado e visto como permanente? Deveríamos ampliar nossa noção de arquivo para resguardar práticas mnemônicas e gestuais, como o conhecimento especializado transmitido ‘ao vivo’? Ou ir além das fronteiras do arquivo? (TAYLOR, 2013, pp. 71/72)

Acompanhando seus estudos frente à vitalidade de “atos de transferência” de conhecimentos incorporados e ao diferencial entre saber “corporalizado e documentado”, na perspectiva que “as performances tornam visíveis conflitos que de outra forma permanecem difusos”, o CECAFRO pretende ir além do poder do arquivo ocidental, analisando a “lógica oral” (DIAGNE, 2005) e repertórios de africanidades no Brasil, Caribe e América do Sul.

Como resguardar fluxos de tradições orais, gestuais, proverbiais em rasuradas oralidades negras depositadas em folclores nacionais? Como apreender redes e repertórios de comunicações transnacionais e interculturais de povos em diásporas? Como traduzir cognições, rastros, circuitos de gêneros orais africanos reinventados por protagonistas negr@s em áreas culturais nas Américas?

No vir a ser do CECAFRO como centro de referência para pesquisas em culturas negras e/ou ensino de História da África, culturas africanas e afro-brasileiras, como de povos nativos, contamos com expressões e estudos de oralidades africanas e das diásporas

em CDs, DVDs, filmes e documentários, materiais bibliográficos e outros com dinâmicas de culturas orais africanas e diaspóricas, desde doações do Prof. Dr. Toyin Falola (Texas University) e do Prof. Dr. Robert Adams (DePaul University), via Associação Fulbright.

Abordando matrizes de tradições orais africanas

Em perspectiva aberta pelo historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995), sobre a existência de uma rede de comunicações entre os escravos, sobre a qual somente temos indícios, não se tornou um objeto sério de pesquisa histórica. Tornou-se alvo de atenções de pesquisadores do CECAFRO que estudam sob a ótica de tradições orais. Ampliando consideravelmente o raio de ação entre africanos escravizados, sondagens a circuitos de tradições orais em áreas de culturas negras nas Américas permitem surpreender reinvenções de África no Novo Mundo.

Em pesquisa a acervos de literatura oral no Nordeste do Brasil, o folheto de cordel *Rabicho da Geralda*, ouvido e comentado, publicado por José de Alencar⁵, desde recolha de histórias cantadas à noite, entre vaqueiros de Quixeramobim, contém saga de africano em fuga no sertão do Ceará, que importa acompanhar.

Entremeando a voz do boi *Rabicho*, que pertencera à senhora *Geralda*, em luta com boiadeiros no seu encalço, essa epopeia dialógica, com versões em 9 e 11 anos, situa africanos em lados opostos e, mesmo concebida no anonimato de tradições orais, foi impressa com data de 1792. Provavelmente marcando notícias das rebeliões no Haiti, provocando contatos entre africanos perante poderes e limites da razão europeia, a merecer pesquisas nesse sentido.⁶

Evocando insurgências que estremeceram “todas as montanhas Atlânticas” e que, no entremeio das lutas, posicionou africanos em diferentes *status* no Novo Mundo, a pejeja

⁵Em 1874 o jornal *O Globo* publicou *O Nosso Cancioneiro*, ensaios de José de Alencar, em 4 cartas a Joaquim Serra, diferenciando “o gosto” de fontes literárias populares do Brasil em relação ao “gosto luso”, em expansão no Romantismo europeu, acentuando “um mundo poético novo que se opõe ao modelo clássico de mitos greco-romanos”. Cf. FREITAS, *Apresentação de O Nosso Cancioneiro*, ALENCAR, Campinas, 1993.

⁶GRÜNER, E. “De la Revolución haitiana al debate sobre la ‘negritud’: tema insospechado en Teoría Crítica”.

entre *Rabicho* e vaqueiros revela desiguais inserções de africanos no escravismo, além de abrir para narrativas perseguindo rastros, conforme passagens e *performances* nessa cantoria:

| | | |
|---|---|---|
| Onze anos morei eu lá na serra da Preguiça Minha senhora Geralda de mim não tinha notícias. | Morava em cima da serra naqueles altos penhascos só davam notícias minhas Quando viam rastros. | Ao cabo de onze anos saí na Várzea do Cisco por minha infelicidade por um caboclo fui visto. |
| “Corra, corra, camarada Pise seguro no chão que hoje dou fim ao famanaz do sertão.” | Dizia que pra matar-me não precisa de mais bastava dar-me no rasto de oito dias atrás. | Deram-lhe então um guia que bem soubesse do pasto e que conhecesse dentre todos o meu rasto. |
| Onze dias me caçaram com grande empenho e cuidado Passados os onze dias vimo-nos cara a cara: | “Corra, corra camarada puxe bem pela memória que não vim de minha terra pra vir conta [sic] histórias” | Chega enfim, noventa e dois, aquela seca comprida: logo vi que era causa de eu perder a minha vida. |
| Ferido caí no chão! Saltaram a me pegar uns nos pés, outros nas mãos outros pra me sangrar. | Assim findou-se este drama, tudo assim se findará, como este boi, nesta terra não houve, nem haverá. ⁷ | |

Em confrontos, cantando e performando sua história em seu cosmos e corpo, *Rabicho* enuncia o refazer das oralidades africanas no Nordeste, em poética que levou Alencar a enaltecer “o nosso cancionero nacional tão mais rico do que se presume” e a lamentar ser difícil “o gosto dessas escavações pacientes”, em “país onde as letras, longe de serem profissão, entram em futilidades nocivas à reputação de homem grave” (ALENCAR,

⁷ALENCAR, *O Nosso Cancioneiro*, Campinas: Pontes, 1993, pp 42/49.

1993, p. 20). Princípios que depositaram vozes populares no folclore, desprezando suas artes narrativas.

Na relação cordel/oralidade negra, revelando “características das formas de narrar de culturas negras, (onde) a *transmissão* (reatualizada) *de uma tradição*,” está na “coesão entre mito e real-histórico” e no “*espetáculo do dizer* a tradição”, (SODRÉ, 2005, p.147). Aponta a arte de suas narrativas no “jogo de formas onde importam o *desafio* à língua por meio da rima e o *segredo* da boa performance.” Pensando o cordel “no movimento de contato entre dois mundos, o da escrita e o da oralidade”, ainda situa a preservação do “laço comunitário tradicional” de culturas negras em práticas corpóreas.⁸

E, em referência à *performance* de cantadores de *Rabicho*, aproximando sua dramaturgia ao “cerco de Tróia”, Alencar leu a epopéia negra em chave de tragédia grega, destacando: o “traço mais saliente das rapsódias sertanejas parece-me ser a apoteose do animal. O cantor é o espectro do próprio boi (...); o herói não é o homem e sim o boi.” Ao enaltecer o desempenho dos cantadores, longe de qualquer insinuação ao animismo”, termo em construção na Europa nessa década⁹, Alencar traduziu *Rabicho* lembrando Homero.

Homero engrandece os guerreiros troianos para realçar o valor dos gregos. Os nossos rapsodos, imitando, sem o saberem (...) exaltam o homem para glorificar o animal. (...) Não há nessa personificação do animal, o mínimo laivo de apólogo. Ao contrário, longe de representar o homem por meio do irracional, o trovista sertanejo conserva ao rei da criação a sua forma e excelência, e assim exalta mais o protagonista do drama bucólico (ALENCAR, 1993, p 53).

Na dramatização de *Rabicho*, conjugando corpo humano e animal, sem querer, Alencar registrou *performance* de cantadores negros, em imaginário de *unidade cósmica* de povos africanos¹⁰, revivido na cantoria de boi em fuga no Ceará. No sentido do cosmos

⁸Conforme SODRÉ, “Para o cordel nordestino convergem tanto os elementos de literatura popularesca portuguesa quanto os da tradição dos contadores/cantadores (*griots, akpalô*). Grifos no original.

⁹Termo cunhado pelo antropólogo inglês Edward TYLOR, *Primitive Culture* (1871); assumido e divulgado no Brasil por NINA RODRIGUES, R. *O animismo fetichista dos negros baianos*, publicado em capítulos na *Revista Brasileira* (1896).

¹⁰Cf. HAMPÁTÉ BÂ, 1982, na contramão do *cogito* de Descartes, africanos não fatiaram o universo em reinos mineral, vegetal, animal, humano, em mundo povoado por energias vivas, “em perpétuo movimento”.

africano, importa destacar que na narrativa só um “flagelo na natureza” – grande seca –, em desequilíbrio cósmico foi capaz de render o herói fugitivo. A presença do boi, “largamente disseminada entre vários povos bantu”, foi situada entre África/Brasil por Arthur Ramos (1935) e enfatizada por Nei Lopes (1988), “entre quase todos os povos da África Austral”, sem esquecer que navios negreiros, saídos de Cabo Verde, traziam cabeças de gado.¹¹

Em migrações de homens, bois, tradições orais, Alencar comentou: “A Geralda, de que trata o poemeto, foi viúva rica, dona de muitas fazendas na ribeira do São Francisco”; seus bois foram cantados até em sertões do Ceará. Em termos de migrações de tradições orais, o etnomusicólogo Paulo Dias, da Associação Cachuera!, em pesquisa a ritmos, canções, batuques brasileiros, registrou nas margens do rio Urucuio, interior de Minas Gerais, um cantador das faanhas de *Rabicho*, gravado no CD *Família do Urucuio* (1994).

A reinvenção de africanidades no Novo Mundo advém de intercâmbios submersos em gêneros orais de comunicação, corroendo projetos colonialistas. Daí alcançarem expressões que exigem estudos locais, atentos a relações raciais e poderes coloniais, na constituição de áreas culturais negras no/além território brasileiro. No embate entre políticas de representação da diáspora também ganham projeção lutas culturais envolvendo outros povos de África, conforme percepção de Antonio Risério, na transcrição de *orikis* de povos iorubá na Bahia.

Analisados como “práticas textuais extraliterárias, independentes do universo greco-latino”, *orikis* articulam canto tonal e acústico em língua iorubá, emitindo literariedades percussivas de imprevisíveis alcances, como recorte de “Oriki de Xangô.” (RISÉRIO, 1993):

¹¹Cf. MORAES, Viviane. “Da subjetividade do homem à materialidade do boi: recriando Áfricas na diáspora”, Doutorado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2009; SOUZA, Josberto. “Culturas tradicionais no Ceará: nas dobras de narrativas em contendas sertanejas”, Doutorado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2009.

| | |
|-----------------------|---------------------|
| Rompemuros | Abalador |
| Rasgaparedes | Abalador |
| Crava pedras de raios | Raio com raio |
| | Abalador, ao som do |

tambor.

A força dessa poética iorubá enuncia diferentes injunções língua/percussão/semântica, em grafia visual alheia ao letramento europeu e em visão cósmica na contramão da abstrata razão cartesiana, delineando outra literariedade rítmica e visual, sem disjunções homem/natureza. Outra língua e literatura oral de povos africanos, reinventadas no Nordeste, expressa *unidade cósmica*, em lutas sem fronteiras por liberdade, recorrendo a forças de seus mundos material/espiritual, invocando Xangô, orixá da justiça.

Diversificando literaturas orais africanas, que fluíam em *performance* projetadas com recursos rituais, verbais, rítmicos de corpos negros, sob o poder sagrado de tambores,¹² ampliam-se pensares em relação à força de oralidades dialógicas recriadas na diáspora. No recurso a festas, celebrações, dramaturgias africanas entre Caribe e Brasil,¹³ nutridas por corporeidade de culturas em *tradição viva*, melhor alcançaríamos a riqueza e complexidade do reinventar heranças africanas, refazendo laços comunitários em redes de comunicação às costas de seus senhores de ontem e hoje. Também melhor apreenderíamos a violência de poderes da colonialidade, construídos em termos de raça, razão, nação, desmontando liames de “astúcias da razão oral” (DIAGNE, 2005). Culturas fluentes entre seres e saberes orais africanos atravessaram a modernidade e “navegam na corrente fria da língua com a corrente quente da linguagem.” (RUI CARVALHO, 2002).

Entretanto, ao apreendermos lutas conectando cosmos/corpo/cultura, com que povos africanos rechaçaram a desumanização, o individualismo e competições do mundo europeu,

¹²FREITAS, R. “A música sacra reveladora do dinamismo cultural. Uma abordagem etnomusicológica da Religião Tradicional Ioruba”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC/SP, 2010; VIEIRA, S. “A religiosidade no Centro de Umbanda Tupinambá”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC/SP, 2012; PARISI, Vicente. “Encruzilhada e travessia: encontro do humano e do divino no Candomblé Ilê Axé Fun Fun”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC/SP, 2006.

¹³ NEPOMUCENO, Nirlene. “Celebrações negras no ciclo natalino: teia da diáspora em áreas culturais do Brasil e Caribe”, Doutorado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2011.

focamos registros sob essas interconexões. Como o relato de Stanley – contratado por Leopoldo II, da Bélgica, para ocupar o Congo –, ao situar dificuldades para vencer aqueles “canibais”, em texto recortado por Ki-Zerbo refutando a “carência de hostilidades por parte de tribos desorganizadas”, diz muito sobre universos em confronto. Expresso em usos de corpos africanos concebidos em seus cosmos, o curto parágrafo revela representações de europeus ao representarem seu Outro. Impossível ignorar que Europa se inventou, inventando a África.

No dia 18 de dezembro, para cúmulo de nossas misérias, estes canibais tentaram um grande esforço para nos destruir, uns empoleirados nos ramos mais altos das árvores que dominavam a aldeia de Vinya Ndjara, outros emboscados como leopardos entre as plantas ou enroscados como serpentes na cana-de-açúcar (STANLEY, 1890, Apud KI-ZERBO, 2002, p. 83).

Nesse face a face de mundos tão díspares, atitudes de defesa de habitantes de aldeias africanas, enfrentando tecnologias de guerra européias com técnicas de empoderamento de seus corpos¹⁴, sob o signo de animais potentes em seus víveres, chegam até nós. Sem apartar cultura/natureza, povos africanos concebem um “universo cósmico” sem ser cartesianamente fatiado: em suas concepções, energias de “forças minerais, vegetais, animais, humanas, em perpétuo movimento”, regem o universo, onde o “visível é concebido e sentido como sinal, concretização, envoltório de um universo invisível” (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 173).

Confrontos cosmos/corpo/cultura, entre povos com profundas diferenças em seus modos de vida material, espiritual, mental foram representados em termos de raça, razão, nação por europeus que fizeram sua modernidade, usufruindo, animalizando seus Outros.

Esse abismo moral, cosmológico, produziu reflexões em poucas palavras e forte impacto. “A Grande Divisão entre Eles e Nós advém da divisão interna entre humanos e não humanos” (LATOUR, 1994, p. 96). Ou, “A visão de mundo vence os fatos. O impensável é aquilo que não se pode conceber dentro do leque de alternativas possíveis,

¹⁴Sobre artes do corpo, conectadas “a símbolos morais e intelectuais”, na “sobreposição de educação à imitação”, cf. MAUSS, 2003, p. 402. “As técnicas do corpo”, in: *Sociologia e Antropologia*, SP: Cosac y Naify, 2003, p. 402.

aquilo que perverte todas as respostas porque subverte todos os termos sob os quais as questões foram expressas” (TROUILLOT, 1995, p. 93).

Na “verdade documental” desse relato (SARLO, 1997 p. 37), além de oportunidade ímpar de antever povos africanos vivendo seus imaginários cósmicos e performances na realidade de seus modos de ser/pensar/conhecer, questões raciais ganham sentido em choque civilizacional incontornável, em dimensão de lutas cósmicas, entre lógicas e racionalidades contrastantes. Conforme o filósofo afro-caribenho Henry (2014, p.65), “Uma cultura é uma herança da qual os indivíduos ou grupos não podem ser despojados do mesmo modo em que podem sê-lo da propriedade ou do poder político. Precisamente por causa da habilidade da cultura para afetar o equilíbrio do poder, torna-se necessário que as elites governantes contenham esse poder distintivo. Uma via tem sido através da racialização ou etnização.”

Na materialidade/espiritualidade de seus viveres comunitários, entre si e a natureza, africanos configuram *performances* de suas percepções orgânicas do mundo, que em Europa e Brasil resultaram em discursos racistas, representando-os como selvagens desde “requisitos” de psicologia, preconizados por Lang, referendados por Nina Rodrigues:

Em psicologia, selvagem é o homem que, estendendo a todo o Universo a consciência obscura que tem da própria personalidade, considera todos objetos naturais como seres inteligentes e animados, que, sem tirar uma linha de demarcação bem nítida entre ele e todas as coisas que existem neste mundo, se convence que os homens podem ser transformados em plantas, animais ou estrelas, que os ventos e as nuvens, o sol e a aurora são pessoas dotadas de paixões humanas e, sobretudo que os animais podem ser criaturas mais poderosas do que ele e, em certo sentido, divinas (RODRIGUES, 1988, p.172).

Intolerâncias da intelectualidade iluminista, lidos em hierarquia racial por Nina Rodrigues, fundaram discursos de *animismo*. Usando seus corpos em lógica cósmica, contida em seus mitos, rituais, performances, povos africanos foram incriminados, enquanto europeus encolheram a humanidade e forças da natureza. O universo se restringia despersonalizado.

Atento a como comunidades negras foram representadas, Stuart Hall (2003, p.342) argumentou ser impossível que o significante *negro* fosse fixado fora da história, “como se a vida negra fosse experiência vivida fora da representação. Não há como escapar de políticas de representação, e não podemos lidar com a ideia de como a vida realmente é lá fora.”

Em termos de representações de povos e culturas africanas, pesquisas defendidas na PUC/SP trazem imagens e lutas simbólicas travadas em África,¹⁵ cabendo reter que conflitos raciais vividos no Brasil permitem manter o foco do reinventar africanidades entre nós, via auto-representações de africanos. Nesse sentido, registro visual de lutas por liberdade e pela condição humana de africanos no Nordeste, merece ser lido em seus horizontes.

Difundido entre letra/voz/imagem, em *ABC de Lucas de Feira*, a xilogravura de seu corpo contém rebeldias à escravidão, cunhando cosmos e corpo recorrendo à simbologia de animais, em imagem entalhada no avesso da cosmologia europeia. Na arte da xilogravura, o corpo de Lucas Evangelista – no vigiar e punir, fora alvo de catequese –, representando forças de animais da terra, água, ar e fogo, frente a poderes senhoriais, então revestidos por discursos médicos, na degradação física e moral de africanos criminalizados por *animismo* (NINA RODRIGUES, 1988).¹⁶ Noções insustentáveis, como revelam imagem/imaginário com que artistas africanos esculpiram na madeira essa metáfora visual engendrando cosmos e corpo de Lucas.

¹⁵ Cf. VAZ MONIZ, Elias. “Africanidades e eurocentrismos em peijas culturais e educacionais em Cabo Verde”. Doutorado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2006; LEISTER, Cristina. “Prefácio a Guiné Bissau: Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (1946/1973)”, Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2012; AG ADNANE, Mahfouz. “Ichumar: da errância a musica como resistência cultural Kel Tamacheque”, Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2014; DIAS, Helenice. “Vozes e escritas femininas em Angola: a luta por emancipação de mulheres”. Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2013.

¹⁶ A cabeça de Lucas, preservada na Faculdade de Medicina de Salvador, foi a primeira a ser examinada por Nina Rodrigues, seguindo orientações de Lombroso, depois usadas na análise da cabeça de Antonio Conselheiro.



“Dragão da maldade”
incorporado em
Lucas Evangelista –
1808/1849 (Mural de
Cultura Popular na
Rodoviária de Feira

Foragido em 1824 da Fazenda Saco de Limão, em Feira de Santana, Lucas dominou o sertão baiano por 24 anos, juntando-se a outros “para roubar e distribuir cabras, cabritos, galinhas” entre aquilombados. “Figura controversa”, cangaceiro para uns, “para outros um negro que se recusava a viver como escravo” (*Correio da Bahia*, 2002), delatado e enforcado (1849), cantado em folheto oral, alçado a mural popular (1967), projetado em filme (1969), encenado em teatro (1971),¹⁷ seu corpo ultrapassou tempos e espaços, re-humanizando africanos. Ao gravar o corpo de Lucas em cosmos africano, xilógrafos e outros artistas negros, no jogo luz/sombra da xilografia, plasmaram pedagogia de auto-representação enraizada em suas tradições, habilidades artísticas e cognitivas.

Em postura humana, com utensílios de trabalho, o corpo de Lucas, configurado em perfis de animais, lembra ofício de ferreiro, que transforma o mundo físico e simbólico. Representado em corpo híbrido, incorporando energias dos quatro elementos de culturas

¹⁷ MACHADO, Franklin, teatrólogo e estudioso de cordel, montou duas peças de teatro: *Terra de Lucas* (1971) e *Escravo Lucas, o Cristo – Exu da Bahia* (1974). Cf. LIMA, Zélia, Mestrado, UFBA, “Lucas Evangelista: O Lucas de Feira, estudo sobre a rebeldia escrava em Feira de Santana 1807-1840”, 1990.

humanas – com rabo de escorpião, bicho da terra; corpo de serpente, que interliga água/terra; cabeça de ave que ecoa sons vocais e que, ao expelir no ar palavras de humanidade renegada, forjou o fogo da insurgência, sustentando metamorfose de dragão. Na materialidade de signos liberados no seu corpo, a referência ao etéreo, transcendental em espiritualidade africana, ganha sentido na fumaça de palavras de fogo e asas de dragão, anunciando seu renascer.

No uso da palavra – força divina –, africanos contestam racismos e colonialidade do letrado mundo europeu. Na sabedoria africana, a palavra “pode criar a paz, assim como destruí-la. É como o fogo (...) na dupla função de conservar ou destruir” (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p.185). A transfiguração de Lucas enunciava liberação de vozes e artes africanas impressas na emergência de gráficas no Nordeste, expandindo oralidade de folhetos, fonte na circulação de ideias, valores, tradições negras, desafiando monopólio de saberes instituídos.

Artisticamente entalhado, seu corpo subverte o “não-ser” do escravo, explicitando que “Através da arte, o invisível se torna, como se fosse, invisivelmente visível” (LAWAL, 1983, p.49). A relevância da arte no viver e transmitir em culturas africanas advém de como inserem práticas artísticas em educação marcada por desafios¹⁸ de um diferencial civilizatório.

Além de cordel, desde 1967 o corpo de Lucas faz parte de Mural de Cultura Popular, na Rodoviária de Feira de Santana, em obra do escultor baiano Lênio Braga (PEREIRA, 2002). Em 1969, alcançou circuitos cinematográficos ao inspirar *Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*, com que a câmara de outro baiano, Glauber Rocha, sob a chave de Exu na cultura brasileira, trabalhou racismos insustentáveis de democracia racial.

Mesmo sob autoritarismo militar, focando grandes manifestações populares no Nordeste desde o engodo da abolição, Glauber Rocha encenou messianismo e cangaço, com seus viveres comunitários, banidos a ferro e fogo pela República, revelando lutas

¹⁸ NASCIMENTO, Roseli Lopes. “Arte-educação em contextos de periferias urbanas: um desafio social”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2010.

políticas, culturais, religiosas,¹⁹ do Brasil, com impasses no representar questões raciais.²⁰ Racismos que até hoje encobrem diferenças profundas em termos de cosmos/corpo/cultura, como é possível apreender nessas expressões de insurgência e lutas culturais.

Ainda que no campo de visualidade de relações de opressão escravagistas, *performances* de Lucas (1848/1969), *Rabicho* (1792/1874), *Xangô* (1993) sinalizam potencial dialógico entre escravizados, em redes de comunicação extra-ocidentais, agenciando contatos intertextuais em sensibilidades orais. No sentido de contracultura, corpos negros remetem a poderes liminares em viveres comunitários, pulsantes em memórias entre-lugares, marcando temporalidades descontínuas, circulares, em espiral, distantes de tempos lineares.

Além de violências, seus corpos sustentam contra narrativas, contra poderes em trabalhos de memória onde inscrevem suas auto-representações. Insubmissos a ordens disciplinares, não afeitos a opções individuais, suas culturas moldam corpos comunitários em memórias de longo alcance, barreiras ao individualismo e a competições ocidentais. Hoje, frente contínuas exclusões raciais e colonialidades, empoderando suas lutas culturais, empreendedorismos de grupos negros reconstroem suas esferas de ação,²¹ cotidianamente mobilizadas.

Manuseando letras, fonemas, imagens, o universo gráfico do cordel alfabetizou artistas da voz, do som, do teatro, de *performances*, em mídia que envolveu herdeiros de saberes orais, potencializando seus sentidos e habilidades na nova tecnologia de comunicação.

Analisando aquela literariedade rebelde, o linguísta Antonio Houaiss referiu-se à “guerra intercultural e, por conseguinte, interlinguística que se desenvolveu no Nordeste”, contrariando qualquer “vocação unitária coercitiva” de cultura nacional projetada para a

¹⁹ MALANDRINO, Brígida. “Há sempre confiança de se estar ligado a alguém: dimensões utópicas de expressões de religiosidade bantu no Brasil”, Doutorado, Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC/SP, 2010; PIMENTEL, Claudio. “Almas ladinas: as muitas Áfricas de Antonio Olinto e suas contribuições ao estudo das religiões”, Doutorado, Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC/SP, 2014.

²⁰ PRAXEDES, Rosângela. “Projeto UNESCO: quatro respostas para a questão racial no Brasil”, Doutorado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2012.

²¹ REIS, Celia. “Crespos insurgentes, estética revolta: memória e corporeidade negra paulistana, hoje e sempre”, Doutorado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2016.

região. Em atenção ao “convívio perdurante da literatura oral com a literatura de cordel (...) já que o cordel desde sempre aspira ser ‘ouvido’, constituiu a forma impressa um meio de expansão da oralidade”. Sinalizando laços oral/escrito, Houaiss (1983, p.16) foi incisivo:

(...) criando uma complexa dialética linguística e estilística em que entram como componentes uma modalidade oral artística popular ou popularizada – com seus recursos mnemônicos isotópicos e estruturais –, a uma modalidade escrita dela derivada e, concomitantemente, derivada da modalidade escrita normativa, o folhetim do século XIX, subsiste na região uma oralidade que pode ter durado mais de dois séculos, com raízes também em tradição impressa.

Sendo a primeira área de transplante da língua portuguesa e desenvolvendo a metrópole política sistemática contra a imprensa e o livro, Houaiss acentuou que no Nordeste, “com características consagradas pela literatura, a poética oral chega a requintes que permitem considerá-la não apenas literatura ‘sem letra’, mas literatura-literatura, não tendo como fugir ao seu valor mnemônico”. Tal potencial performático de longa duração, em injunções letra/voz/imagem/ritmo espalhou-se a outras regiões desde diásporas internas.

Na diáspora baiana, corpos negros sedimentaram, no Rio de Janeiro, a renovação cultural da “Pequena África”; mais tarde alcançaram São Paulo, que atraiu e abrigou levas de migrantes nordestinos na construção de seu centro nervoso e financeiro. Em condições precárias, cresceram seus herdeiros renovando “astúcias da razão oral” no Sudeste que, desde os anos 80, retomando a embolada e/ou galope do cordel, marcam conjugações imprevisíveis da poética política da juventude negra e pobre das periferias da pauliceia, abordada a seguir.

Na perspectiva de apreender lutas culturais em *performance*, vislumbrando formas e lugares de enunciação populares no entremeio do refazer tradições africanas no Novo Mundo, o CECAFRO assumiu trabalhar com regimes de oralidade nas margens do Atlântico. Entendendo que encontros presente/passado, oral/letrado precisam ser compartilhados no desconstruir racismos e colonialidades, hoje discutidos em espaços escolares, propõe-se a assessorar profissionais envolvidos com a nova legislação, recorrendo a pedagogias em “condições de enunciação” (DIAGNE, 2005).

Tangenciando letra/voz/imagem/sons, CECAFRO dialoga com o *élan*, as tradições, a materialidade/espiritualidade de culturas negras nas Américas, apreendendo inconformidades expressas em índices de evasão escolar, em tempos focados apenas na racionalidade letrada dominante. Agenciadas em sociabilidades de protagonistas negr@s, via cognições moduladas por razão sensorial, intuitiva, lúdica, na subjetividade de pedagogias dramatizadas, teatrais, celebrando interações com parceiros de ontem e hoje,²² matrizes de lógicas intertextuais disponibilizam seus recursos mnemônicos e habilidades de comunicação a serem usufruídas na diversidade de mídias atuais. Reverberando em enigmas, dilemas, adivinhações, metáforas visuais e percussivas, em inteligência sensível a outros “regimes de representação” (HALL, 2016), suas diferenças culturais e cognitivas, em intercâmbio de dons e valores, desafiam nossa formação racional.

Ao determo-nos em sedimentações letradas, outros tons e códigos de razão forjada em inteligência racional instrumental, seqüencial e autoritária, própria a sistemas de pensamento logocêntrico vieram à tona, projetando discursos racionalistas, plenos de determinações normativas, valorativas, dogmáticas, em regimes plenos de abstrações e verdade universal.

Abordando racionalidades discursivas

No Brasil, “numa cultura tradicionalmente oral como a nossa” (ALENCASTRO, 2000), com histórias marcadas por razias de povos indígenas, em recuo a sertões; por diásporas de mais de cinco milhões de africanos de diferentes etnias e culturas, que traficados para trabalho escravo na agricultura, pecuária, mineração, serviços rurais e urbanos, aqui cultivaram suas tradições orais; e por ondas de mais de quatro milhões de imigrantes, de regiões da Europa em acelerada industrialização, aqui chegando sem, ou

²² BANDEIRA, L. C. “Rotas e Raízes de ancestrais itinerantes”, Doutorado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2013; PASSOS, Flavio José dos. “Beco de vó DOLA: territorialidade e ancestralidade negra em Vitória da Conquista”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2012; AZEVEDO, Vanda. “Iyámi: símbolo ancestral feminino”, Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC/SP, 2006.

com baixa, escolaridade, a governabilidade dessa formação populacional, com tantas disparidades, adveio da assimetria de elites letradas.

Frente à preponderância de povos africanos e nativos, em desencontros culturais e linguísticos ampliados com a chegada de colonos e trabalhadores estrangeiros, com suas línguas, sons, aspirações, no Brasil proliferam camadas de grupos de poder. Em arraigado conservadorismo racial e patrimonial, estruturante da sociedade, elites senhoriais imprimiram camadas de silêncio, monopolizando a educação e as mídias de comunicação que, em “monoculturas do espírito”²³ preservam valores, discursos e poderes midiáticos e editoriais.

Enquanto nação gestada na expansão europeia, expandindo poderes da razão e civilização ocidental, os dirigentes acumularam *status* na cultura nacional via letrados modos de ser, pensar, conhecer; produzir e consumir bens culturais, ficando em suas “dobras” outras lógicas, culturas, modos de ser, pensar, comunicar permeados por densas performances.

Rememorando perdas e infortúnios, em transgressões e insurgências, herdeiros da diáspora traduziam seus horizontes e anseios renovando seus fundamentos culturais, reinventando memoráveis encontros com seus ancestrais e divindades, em ritmos encravados em seus corpos. Refazendo-se enquanto africanos nessa margem atlântica, em relações entre si, outros povos e culturas, marcam presença nevrálgica com seus cosmos, corpos, culturas, marcadas por religiosidades,²⁴ musicalidades²⁵, em gregários meios de ocupar tempos e espaços, de resistir e interagir com seu entorno ou à distância, em noites de trabalhos da memória²⁶ e outras celebrações.²⁷

²³ Expressão da militante feminista indiana Vandana Shiva.

²⁴ BANDEIRA, L. C. “Entidades africanas em ‘troca de águas’ em circuitos afro-luso-brasileiros: religiosidade desde o Ceará”, Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2009; SAVIETO, Mônica. “Catolicismos crioulizados: a presença centro africana no Vale do Paraíba”. Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2011; LIMA, Alexandre. “Ilé Asé Pantanal. Identidade e memória de um terreiro de Candomblé da nação Efón em Duque de Caxias, Rio de Janeiro”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC/SP, 2015.

²⁵ NACKED, Rafaela. “Chocolate e Mel: negritude, antirracismo e controvérsias nas músicas de Gilberto Gil (1972/1985)”, Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2015.

²⁶ SILVA, Salomão Jovino. “Memórias sonoras da noite: musicalidades africanas no Brasil Oitocentista”, Doutorado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2006.

Nascendo de diversos povos, línguas, culturas, em continuadas e agressivas diásporas internas, refazendo *zonas de contato*, a viabilidade do domínio colonial, imperial, republicano adveio de enredados e agressivos acordos pelo alto, em acentuada organização político-administrativa, montada por ciosos detentores de poderes técnicos de cá e de lá. Suas prerrogativas mais visíveis despontam no que ler e não-ler: desde a ilegalidade de circularem livros na colônia, exceto a Bíblia, a Missão Abreviada e o Lunário Perpétuo; ou no condensado em preceitos médico-legais, premissas de eugenia e higiene do trabalho moderno, associados a campanhas sanitárias e educativas frente ignorâncias e fanatismos religiosos, na ótica de senhores da razão civilizatória e salvacionista.

Ao largo de preceitos científicos de assepsia social e moral, escritores de procedências distintas e sob diferentes ângulos descreveram, desenharam hábitos e expressões de universos populares, relegando ao exótico, ao folclore, às margens da nação e de sua restrita cultura legitimada, marcas de tensões e lutas renegadas, a serem escavadas²⁸ para sinalizar inúmeros e complexos caminhos do construir nossa pretensa coesão e cultura nacional.

De patologias de africanos rebelados e criminalizados sob acusações de *animismo fetichista* passamos a discursos, editoriais da imprensa, pleiteando imigração, branqueamento, fim do analfabetismo e outras “doenças” crônicas, até intelectuais, políticos e literatos da conciliação. Nesse sentido, além de horrores da repudiada formação, advieram prazeres da mestiçagem luso-tropical, louvores ao “homem cordial”, aplainando arestas, alisando terrenos rumo ao racional e espúrio legado de apaziguamentos raciais e culturais.

Alcançar a racionalidade da democracia racial, no contencioso campo de conflitos de todas as Repúblicas, revela autoridade e autoritarismo de intelectuais dirigentes. Inicialmente formados no exterior, desde meados do XIX projetaram-se no Brasil, em

²⁷ SILVA, Eronildo. “Maringá de todos os santos: presença das religiões afro-brasileiras”, Doutorado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2014.

²⁸ MACEDO, R. “Paul Harro-Harring: visualização melancólica da escravidão no Rio de Janeiro – 1840”, Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2014; MORAES, Fabio Cornagliotti de. “As Aventuras de TinTim na África: representações do outro nas HQ’s: TinTim no Congo (1931-1946)”, Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP. 2015.

ambiências de Faculdades de Medicina e de Direito, sendo o microscópio e a lei, emanações de saberes e poderes acima de qualquer suspeita, garantias da ordem e do progresso. Tais instrumentos médico-legais descendem de poderes da letra, da escritura, instituindo a modernidade e sua contraface, a colonialidade.²⁹

Na década de 1930, do Instituto de Organização Racional do Trabalho, da Universidade de São Paulo,³⁰ da Escola de Sociologia e Política, empresários e intelectuais nortearam premissas técnico-científicas sob o ideário de *vitória da razão*. Apregoado pelo IDORT frente lutas operárias,³¹ seus princípios nutrem ordenamentos e normatização subjacentes à difusão de uma mentalidade racional, também propagada por pioneiros da Escola Nova, em *apharteid* educacional instituído pelo Estado Novo, a par de ordenamentos corporativos e projeção de políticas de compromisso, instrumentalizando a mítica da democracia racial.

Configurada por elites em constructo histórico “naturalizado”, a democracia racial foi-se conjugando ao trabalho racional moderno. O trato de lutas operárias como *questões de polícia*, inviável a perfil de elites civilizadas, abrindo a práticas de organização moderna do trabalho, alastrou princípios racionais e sínteses técnico-administrativas a várias instâncias.

O uso da razão no trabalho e em reformas urbanas, degradando condições “empíricas” do trabalho rural e desmontando formações gregárias de viveres urbanos de ex-escravizados, enunciava arranjos orquestrados pela administração científica da sociedade. Sob normas de racionalização, testes psicotécnicos enraizaram-se no sistema público de ensino, no processo de trabalho fabril, na hierarquia empresarial, nos serviços públicos,³²

²⁹ Sobre o coletivo modernidad/colonialidad, cf. LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, Buenos Aires/ São Paulo: CLACSO, 2005; CASTRO-GOMES e GROSGOUEL, (eds). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

³⁰ CARDOSO, Irene. *A universidade da comunhão paulista*, São Paulo: Cortez Editora, 1982. No prefácio – “Uma crônica das origens” –, Alfredo Bosi situa como “ganha força a idéia de uma Universidade como centro formador de elites políticas.”

³¹ Cf. ANTONACCI, M. A. *A Vitória da Razão (?) O IDORT e a sociedade paulista*, São Paulo: Marco Zero, 1993.

³² Em 1934, quando interventor no Estado de São Paulo, Armando Salles Oliveira contratou o IDORT para racionalizar os serviços públicos estaduais, em resultado elogiado pela similar do IDORT (1932) na Alemanha nazista (1924).

em indústrias, acionando manuseio de princípios científicos em circulação em São Paulo desde os anos 1910.

Tranquilizando anseios de controle patronal, no sentido de manter prerrogativas de poder ameaçadas, práticas de racionalização alçaram voo no organizar e formular políticas do Estado Novo em direção a grandes pactos, arranjos nacionais, saídas de emergência a elites racistas. Dissociando e articulando por cima, questões de classe e de raça, fontes intelectuais e políticas da racionalidade administrativa alcançaram o lento configurar de acordos raciais locais, em andamento desde meados do XIX.

Conjugando ações de advogados a interesses parlamentares relacionados a perpetuar políticas servis; ordenando o emergente mercado de trabalho urbano ao residual de relações escravagistas,³³ práticas de racionalização, em vasto espectro, asseguraram a assimetria de poderes e a lucratividade de elites rurais e empresariais. Hoje, seus privilégios sentem-se ameaçados por restritas políticas afirmativas e micropráticas de redistribuição de renda.

No longo período de 1850 – das Leis de Terra e Euzébio de Queiroz – a 1943, com a Consolidação das Leis de Trabalho, uma jurisprudência paulatinamente arquitetada entre conflitos/acertos cotidianos de senhores com ex-escravizados ou descendentes, agenciando gerações de legistas, juristas, políticos, ideólogos do branqueamento, desmontavam o estatuto legal da escravidão abrindo a acordos apalavrados, interpessoais, informais, refazendo teias de relações de compadrio, clientelismo, reiterando submissões e poderes patrimoniais; enquanto na década de 1930, as chamadas leis trabalhistas retomaram vigor, então em nome da normatização do mercado de trabalho urbano.

A operação histórica separando tempos do Império e República mascarou o contínuo da história da escravidão, produzindo sistemas de pensar que isolaram questões raciais e operárias, engendrando discursos de normalidade e definindo aquele momento histórico como “transição” ao trabalho livre assalariado. A temporalidade disjuntiva entre leis abolicionistas e leis trabalhistas resultou em novos significados à configuração do trabalho no Brasil, projetou formações simbólicas à ordem e progresso da nação, à

³³ A construção de hegemonia política, articulando emergente, residual, dominante cf. WILLIAMS, 1979.

racionalidade de seus mandatários e à ilustração de suas elites. Apagando vínculos do trabalho escravo/trabalho livre, diferenciados apenas na *escrita* da História, questões de ontem, hoje retornam, estranhamente visíveis em ameaças de retrocesso.

Sem ofender a sustentação patrimonial do Estado no Brasil, o legislar sob lógicas aparentemente distintas, respaldam diferentes ônus ao acordar serviços a caboclos, mulatos, pardos, negros, índios, mestiços ou brancos, com oscilações de gênero,³⁴ formando mão de obra abundante e barata. Diferentes pesos e medidas dividiram a sociedade brasileira em *classe e raça*, sustentando uma modernidade apoiada em *diferença colonial*, advinda da classificação *racial* de populações até hoje sob colonialidades (QUIJANO, 1995).

A noção de tempos dissociados, mas em realidade, contínuos, advém de críticas que “questionam a astúcia da modernidade – suas ironias históricas, suas temporalidades disjuntivas, seus paradoxos de progresso, sua aporia da representação” (BHABHA, 1998, p. 244). Trabalhando “astúcias da razão oral”, termo do filósofo africano Mamoussé Diagne (2005), estudos do CECAFRO situam-se em fronteiras, ou *zonas de contato*, de ontem e hoje, tentando “tocar o futuro em seu lado de cá”, expressão de Homi Bhabha.

No jogo revela/esconde da história, o lado oculto, silenciado, da legislação trabalhista, mas pragmaticamente ativado, coube a milhões de famílias de trabalhadores negros brasileiros que – não legitimados pela razão ilustrada –, continuam vivendo relações de conluio entre compadres. A inexistência de referências estatais legais a tais dinâmicas sustenta forte segregação racial, borrando pretensões a qualquer democracia. Revelando limites de acordos políticos e impasses frente às precárias condições de vida e trabalho da grande maioria da população brasileira, que sempre acumulou perdas, prejuízos e racismos, hoje inviabilizam a governabilidade sob o sistema político gestado 30 anos após o regime militar.

Importa ter presente o histórico do fazer-se das classes cultas, pensantes, em país onde, até finais dos anos 1950, o acesso a formações universitárias, base da produção científica de conhecimentos, como do usufruto de mecanismos de poder, restringia-se a

³⁴ GODINHO, Tereza. “O lugar da mulher no quilombo Kalunga”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2008.

herdeiros de senhores de engenho,³⁵ barões de café, fazendeiros, empresários industriais e comerciantes.

Alçar o ensino superior, que na década 1960 se democratizava, abrindo vagas a profissionais liberais, filhos de funcionários públicos, descendentes de imigrantes e de classes médias urbanas em ascensão, foi violentamente interrompido em 1964/68, retardando anseios socioculturais de alteridade e reforçando práticas de domínio político, cultural, racial, epistêmico em bases ocidentais. Experiências que mantêm em subalternidade moral, política, intelectual, por séculos, mais de 90% da população brasileira, propiciando hábitos de lançar mão e receber favores, resguardar liames de compadrio, assegurar meios de corrupção, perpetuar donos do poder ou suas caricaturas, com largo acesso a meios de comunicação.

Políticas de ação afirmativa, legislação educacional garantindo ensino e pesquisa de História da África, culturas africanas, afro-brasileiras e de povos indígenas, resultantes de pressões dos movimentos negro e indígena, continuam promessas para emergir, no século XXI, outro cenário na cultura e vida pública brasileira. Não ao acaso, acompanhamos esforços dramáticos de poucos intelectuais comprometidos com agendas de inclusão universitária frente argumentações de setores conservadores, tentando inviabilizar sistema de cotas para estudantes secularmente aliados, cultural e financeiramente, da formação universitária, sob alegação de queda da qualidade do ensino e importação de racismos alheios à vida nacional (MUNANGA, 2006). São indícios de lutas culturais há muito em trincheiras subterrâneas da democracia racial, com seus adeptos sob ameaça de perda do sortilégio da vida universitária e de poder produzir/transmitir seus conhecimentos, inviabilizando outras políticas de representação.

Esses laços e desenlaces políticos que a todos atingem, subjazem reforçados em ambígua distinção de registros históricos, consolidando o branqueamento cultural e epistêmico. Em perspectivas senhoriais e eruditas, registros pontificam em arquivos, museus, acervos; na grande imprensa, institutos culturais e universitários; em textos

³⁵ SILVA, Jeferson. “O que restou é folclore: o negro na historiografia Alagoana”, Doutorado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2014.

acadêmicos, livros didáticos³⁶ e literatura popular de altas tiragens e edições, em tentativa de forjar uma cultura nacional³⁷ e uma escrita da história. “A escrita servia (e serve) como arma reconhecida no arsenal colonial” (TAYLOR, 2013, p. 77).

O fazer cultural popular submerso em apontamentos e visões de folcloristas, viajantes, cronistas, pulsam em recolhas de contos, mitos, cancioneiros; ritmos, danças, festas; provérbios, enigmas, adivinhações; literatura oral e seus desdobramentos em grafismo, grafite, rap, funk, hip hop e outras “vozes do corpo” (CERTEAU, 1982). Mesmo avaliados enquanto emanções, instintos, impulsos lúdicos, festivos, de raças inferiores, sem cultura, escrita, arte e racionalidade, contêm memoráveis rascunhos de culturas extra-ocidentais, à espera de leituras que decodifiquem seus códigos e latências, em atenção a condições de produção, transmissão, preservação em performances, memórias do corpo, *arquivo vivo* de povos e grupos sociabilizados em “lógica oral” (DIAGNE, 2005).

Se durante largos anos, políticas culturais agiram entre nós como se só houvesse imaginários e visões eurocêntricas, projetadas como universais culturais incontestes da racionalidade de homens no clímax da evolução humana, vibrações da “vivacidade escaldante” de corpos negros refaziam suas tradições e ritmos, delineando circuitos orais entre África e Brasil. O autor dessa expressão, Souza Carneiro, publicando em 1937 sua recolha de contos, mitos, sons e festas negras saídas de senzalas no Nordeste, denunciava que “inventores e criadores de modernas ‘tradições brasileiras’ arreperados no Rio de Janeiro dizem nunca ter existido”, pois “usos e hábitos afronegros são, infelizmente, às vezes *concertados* pelos que os reproduzem.” (SOUZA CARNEIRO, 1937, p.128) Hoje, mesmo concertadas, alimentam indústrias do turismo cultural e religioso.³⁸

Arranjos da República das Letras sempre menosprezaram, maquiaram e deixaram à margem, ao silêncio, gêneros orais africanos que se recompuseram com oralidades nativas e

³⁶ CONCEIÇÃO, Maria Telvira. “Interrogando discursos raciais em livros didáticos de História: entre Brasil e Moçambique: 1950/1995”, Doutorado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2015.

³⁷ Outras “identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional. Esta, inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional.” MUNANGA, 2010, p. 446.

³⁸ CHAVES, Robson. “Da devoção popular a turismo religioso: persistências e transformações do culto a Nossa Senhora Aparecida”, Doutorado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2012; AGUIAR, Itamar. “Do púlpito ao baquiço: religião e laços familiares na ocupação do Sertão da Ressaca”, Doutorado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2007.

de origens europeias. Quando da emergência de rebeliões operárias, com seus periódicos, aspirações, mobilizações e práticas escolares (hoje em arquivos operários), mesmo acompanhadas pelo vigor da imprensa negra e da Frente Negra Brasileira (1931) – organização suprapartidária que assumiu escolarizar a população negra –, seus protagonismos foram dissolvidos no Estado Novo. Nesse mesmo contexto, elites intelectuais cientes da urgência de letramento em larga escala oficializaram o sistema nacional de ensino público, pautado em projeto de educação racional da Escola Nova, até hoje vigente em currículos e episteme em fundamentos letrados eurocêtricos.

Sob o controle do então poderoso Ministério de Educação e Cultura, grandes investimentos acionaram um padrão linguístico, norma culta de língua, voz e cultura nacional, em processos de seleção e exclusão escolar via testes e mensurações vocacionais, em políticas que deixaram na periferia de nação, de fachada branqueada, jovens e crianças, mulheres e homens negr@s, como professores negros atuantes no Rio de Janeiro (D’AVILA, 2006).

Abandonados em áreas rurais, matas, morros, sem assistência e direitos; maltratados e criminalizados em periferias urbanas, sinais vitais de grupos e culturas afro-brasileiras ficam encobertos. Mas em seus rituais e vidas comunitárias, habitando suas tradições, povos negros, nativos, afro-indígenas³⁹ e outros se mantêm com seus recursos culturais, religiosidades⁴⁰ e saberes tradicionais. Suas artes, festas, ritmos, sabores são usados para atrair investimentos e turismo, oxigenando circuitos de produção/consumo de bens culturais, sendo impossível desconsiderar miríades de trânsitos, incorporações culturais que impulsionam a presença de culturas negras na cultura brasileira, jamais a mesma sem suas ações e intermediações. Não há Brasil sem África e culturas orais não se caracterizam por falta da letra, mas pela onipresença potencial corpo, em suas performances e repertórios.

Manifestações populares, que em andanças transitam em performances, na confluência de suas heranças, sem serem apenas diversão, entretenimento, resultam de

³⁹ PACHECO, Agenor. “En el corazón de la Amazonia: identidades, saberes, religiosidades nas águas marajoaras”, Doutorado, Pós-Graduação em História PUC/SP, 2009.

⁴⁰ AMARAL, A. “Terreiro de São Domingos: memória, permanência e inovação”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC/SP, 2006; NETO, Celso. “Transgredir é inevitável: tensão entre Umbanda e Santo Daime”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC/SP, 2012.

rituais e diálogos envolventes. Em torno de celebrações negras, estudando povos e culturas afro-cubanas, ORTIZ (1951, p.3) argumentou que festas e “música negra, conjuntamente com canto, baile, mímica, é arte para algum motivo socialmente transcendental. Tem um propósito de função coletiva; uma ação, não uma distração (...) à margem da vida cotidiana”.

Herdeiros de heranças entre África e Brasil,⁴¹ em áreas culturais negras de norte a sul de nosso⁴² e outros territórios em Américas, interagem em rituais de densos e memoráveis eventos, em atos culturais comunitários,⁴³ no intercâmbio de dons onde a individual autoral não existe. A persistência da tradição pode confundir os de fora, que avaliando presenciar re-encenações de longa duração, perdem de vista fluxos simbólicos, mediações presente/passado, reforçando laços comunitários dos que vivem sem respaldos públicos. Redes de sociabilidade no transitivo de *performances* realizam-se no avesso da fixidez do “tradicional”, ecoando em atos de lembrar, inscrever traços e qualidades mnemônicas em vocabulários rítmico-visuais,⁴⁴ resguardando históricos de comunicações com o próximo e o distante. Para Muniz Sodré,

A categoria do performativo (...) só existe na medida em que se faz simultaneamente discurso e ato. Ato de que? De reiteração de regras comunitárias, de repetição da tradição. Seus enunciados não informam simplesmente, mas *fazem*, atuam como fatos de realidade na manutenção de um determinado ritmo vital. Neles o saber se dá como espetáculo e festa. (...) As palavras, a língua, aparecem, assim, na dimensão de esvaziamento das identidades universalizadas, da negatividade radical da

⁴¹ SOUZA, Victor. “A poética e política no cinema de Glauber Rocha e Sembene Ousmane”, Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2012; VIEIRA, Sandro. “As Ciências Sociais e as etnias africanas: análise e crítica da contribuição banto no Brasil”. Mestrado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2010; N'DALA, D. “Os gêmeos afro-brasileiros e o sincretismo religioso: o culto aos gêmeos entre África e Brasil”, Doutorado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2013.

⁴² NASCIMENTO, V. “Sagrado/profano no trato do corpo e da saúde na metrópole negra: Salvador, 1950 a 1970”, Doutorado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2007; NASCIMENTO, W. “A construção do ser negro: mestiçagem, racismo e identidade no interior da Bahia”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2007.

⁴³ “Fazer comunidade é tornar-se uma sociedade de *com-munia*, isto é de dádivas (*munia*) partilhadas.” NGOENHA, 2011.

⁴⁴ RASCHE, K. “Divertem-se então à sua maneira: festa e morte na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, Florianópolis (1880 a 1940)”, Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2013; RIVAS, José. “Saravá Ogum: a Umbanda em procissão”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC/SP, 2010.

equivalência geral do sentido, que engendram a alegria de existir na singularidade de um momento (SODRÉ, 2005).

Saberes e fazeres transmitidos em rituais e celebrações, só abordados verticalmente, sondando seus fundamentos, permitem surpreender dinâmicas interculturais, sem perder inovações. Reinvenções não só de hoje, mas de muito, como sinalizam pesquisas de SOUZA CARNEIRO (1937, p. 56), em referência à influência africana no Nordeste, que no século XVIII já “substituiu o peso do classicismo luso (...) pela beleza dos rimários que a música e a dança afronegras inspiraram,” deixam apreender atos performáticos.

De grupos negros em periferias urbanas, desde primórdios do século XX têm advindo dinamizações da cultura negra no Brasil, em tradução contínua de suas oralidades para as sempre precárias condições de vida. Em “astúcias da razão oral”, no Rio de Janeiro emergiram o ritmo do samba, o teatro popular,⁴⁵ blocos carnavalescos cantando histórias, fazendo do Brasil polo de insurgências carnavalescas com singularidades locais.

A força dessas emergências vem de longe e hoje refazem insurgências em ritmos, sons e visualidades na contramão, em reutilizações de recursos técnicos, sonoros e lingüísticos, associados a reinvenções de arquitetura corporal em movimentos juvenis urbanos, de maioria negra. Desde os anos 80 gravam e imprimem suas contestações corporalizadas, denunciando descasos políticos em fluxos de *performances* críticas, revigorando seus regimes de auto-representação em praças, lugares públicos, recantos de periferias, gravações em CDs e DVDs.

Sem poder aquisitivo, escolaridade inadequada e interrompida,⁴⁶ em processos de reafirmação de seus dons via pichação, grafite, rap, funk, hip hop, “passinho”, coletivos de

⁴⁵ NIRLENE, Nepomuceno. “Testemunhos de poéticas negras: De Chocolat e a Companhia Negra de Revista no Rio de Janeiro- 1926/27”. Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2006.

⁴⁶ CARLOS, Priscila. “D-escola-rizando saberes em Círculos Narrativos em escola da periferia de São Paulo, 2011/2013”. Mestrado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2013; SOUZA, Ione. “Escolas ao povo: experiências de escolarização de pobres na Bahia (1870 a 1890)”, Doutorado, Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2006; RIANE, Dirce, “Da rejeição à parceria na busca do sucesso da escola pública”, Doutorado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2010; ENEAS, Regina. “Cursos superiores de tecnologia: a construção de sua identidade cultural: um desafio para o país”, Doutorado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2010; NOBUCCO, T. “As promessas da escola pública: uma professora e seus alunos na periferia de Guarulhos”, Mestrado, Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 2007.

jovens rebelados questionam, no avesso de ritmos e corporeidades além do equilíbrio da capoeira, o abandono de corpos negros descartáveis em periferias metropolitanas, canalizando seus regimes simbólicos e de energias orais em anseios e reivindicações em linguagens próprias. Retomando arranjos comunitários, em narrativas poético/política/corpóreas de muitas diásporas, jovens negros e pobres trazem à tona suas realidades, usando seus recursos físico-culturais em surpreendentes encenações performáticas, conectando cadências à extrema agilidade corporal, reocupando espaços deteriorados, periféricos, ruínas urbanas.⁴⁷

Na contramão de racionalidades discursivas “se envolvem em práticas de letramento de reexistência” em formas singulares, “tal como aconteceu em outras expressões culturais da diáspora negra: capoeira, maracatus, jongo, maculelê, terreiros de candomblé, congadas, sambas, batuques” (SOUZA, 2011, p. 80). No liminar de renovação de suas práticas culturais, negociando em outras lógicas e realidades, emergem dinamismos de nossa jovem negritude, atualmente vivenciando formas de genocídio pela Polícia Militar de várias regiões do Brasil.

Reinventando meios de comunicação entre si e culturas negras nas Américas, mesmo desconsiderados e deturpados, além de configurarem ética e estética do potencial cultural brasileiro, essa juventude manifesta-se na alquimia de tradições orais e letradas. Como apontou Ana Lúcia Souza, de modo comunitário, dialógico, criam suas formas de “inserir-se no universo letrado, alterando as imagens naturalizadas sobre jovens de periferia.”

Romper imagens naturalizadas significa reconhecer que mobilizações culturais dessa juventude urbana entram em cena renegando, interrogando pretensões ao monocórdio escolar, cultural e à democracia racial que hoje, mesmo restrita, politicamente ameaçada por irrupções de autoritarismos racistas, vem advogando até mesmo alterações da menoridade penal.

⁴⁷ SOUZA, Jaergenton. “Autoestilismo em diáspora: modelando tradições têxteis desde o Hip-Hop”, Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, PUC/SP, 2014.

Vítimas de violências extremas de um Estado patrimonial e racista, o genocídio da juventude negra, após outras tentativas de silenciar e excluir, alerta: só com políticas de democracia plena, representativa, assumindo o pluriétnico e intercultural da nação Brasil, possibilitaria conter manifestações de retrocesso, desmontagem institucional de tempos de negociações, em tentativa de restaurar impasses de governabilidade que vem de longe.

Inserido nessas questões, com intenções de pesquisas que diversifiquem expressões da vida social, cultural, religiosa, simbólica da sociedade brasileira, com estudos interdisciplinares, transnacionais, em gramática decolonial (MIGNOLO, 2010), o Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora da PUC/SP concentra-se em fluxos culturais entre África e Américas ao Sul. Sondando virada em “geografia da razão” (Gordon), com foco em “corpo-política do conhecimento” (Mignolo) e “geografias de imagens e sons” (Martins), nosso Centro volta-se a cognições e comunicações lastreadas em tradições performativas, com base em sociabilidades sensoriais em equilíbrio entre todos os sentidos da condição humana. Em tal perspectiva, práticas incorporadas sustentam modos de conhecer locais, ao vivo, em epistemes extra ocidentais.

Frente a epistemologias que encobrem o lugar de enunciação, produzem abstrações e verdades universais, inibindo outras reflexões e falas que advém da ação e “atos de transferência”, o CECAFRO, na contramão de “sistemas de pensamento”, volta-se à pluralidade de incorporações étnico-culturais, respaldado em “pensares de rastro/resíduos” (GLISSANT, 2005). Em crítica a estudos *sobre* negros, volta-se a estudos *de, junto* ou *com* negr@s, no sentido de “tentar apreender totalmente e assumir a responsabilidade pelos passados não ditos, não representados, que assombram o presente histórico” (BHABHA, 1998, p. 34).

REFERÊNCIAS

ALENCAR, José, *O Nosso Cancioneiro*, Campinas: Pontes, 1993;

ALENCASTRO, L. F. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000;

ANTONACCI, M. A. *A Vitória da Razão (?)*. *O IDORT e a sociedade paulista*, São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1993;

_____. *Memórias ancoradas em corpos negros*, São Paulo: EDUC, 2 edição, 2014;

BHABHA, Homi. *O local da cultura*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998;

CARVALHO, R. D. *Oficinas na Casa das Áfricas e na PUC/SP*, 2002;

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982;

D'AVILA, Jerry. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil – 1917-1945*, São Paulo: Editora UNESP, 2006;

DIAGNE, Mamoussé. “Lógica do escrito, lógica do oral: conflito no coração do arquivo”, In: HOUNTONDJI, P. (org.). *A produção do saber na África Contemporânea*, Lisboa/Luanda: Edições Pedagogo/ Mulemba, 2012;

_____. *Critique de la raison orale: les politiques discursives en Afrique Noire*, Paris: Karthala, 2005;

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*, Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005;

GRÜNER, Eduardo. “De la Revolución Haitiana ao debate sobre la ‘negritud’: um tema insospechado para la Teoria Crítica”, in SALGADO, J. G. (org.). *América y Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, México: UNAM, 2013.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidade e mediações culturais*, SOVIK, L. (orga.), Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: UNESCO, 2003;

_____. “Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente dos Estudos Culturais”. In: *Projeto História* (31), São Paulo: EDUC, 2005;

_____. *Cultura e representação*, ITUASSU (org.), Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016;

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. “A tradição viva”, in: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África*, vol. II, São Paulo: Ática, 1982;

HENRY, Paget. “Entre Hume y Cugoano: Raza, Etnicidad y el acorralamiento filosófico”, In: MIGNOLO, Walter. *El color de la razón*, Buenos Aires, Del Signo, 2 ed., 2014;

HOUAISS, Antonio. Prefácio à LONDRES, M. J. *Cordel: do encantamento às histórias de luta*, São Paulo: Duas Cidades, 1983;

LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, Buenos Aires: CLACSO, 2005;

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*, São Paulo: Editora 34, 1994;

LAWAL, Babatunde. A arte pela vida: a vida pela arte, In: *Revista Afro-Ásia*, 14, 1983;

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidades negras*, RJ: Forense Universitária, 1988;

MARTINS, Leda. *Afrografias da Memória: o Reinado do Rosário de Jatobá*, São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Massa, 1997;

MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo” In *Sociologia e Antropologia*, SP: Cosac y Naify, 2003;

MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte: EDUFMH, 2003;

_____. *Desobediencia epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010;

_____, GORDON, WYNTER, DE OTO. *La teoria política en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009;

MUNANGA, Kabengele. “Algumas considerações sobre ‘raça’, ação afirmativa e identidade negra no Brasil”, In: *Revista da USP*, São Paulo, n. 68, fevereiro 2006;

_____. “Mestiçagem como símbolo de identidade brasileira”, In: SANTOS e MENEZES (orgs) *Epistemologias do Sul*, São Paulo: Cortez Editora, 2010;

NGOENHA, Severino. “Ubuntu: novo modelo de justiça global?”. *Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política*, Maputo: Editora Educar, 2011;

NINA RODRIGUES. *O animismo fetichista dos negros baianos*, Salvador: P555, 2005;

ORTIZ, Fernando. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, Havana, Ediciones Cardenas y Cia., 1951;

PEREIRA, R. “Painel do vasto sertão”, in: *Légua & Meia*, Feira de Santana: UEFS, 2002;

PRATT, M. L. *Os olhos do Império*, Bauru: EDUSC, 1999;

S

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, op.cit. 2005;

RAMOS, Arthur. *O folk-lore negro no Brasil*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935;

RISERIO, Antonio. *Oriki Orixá*, São Paulo: Perspectiva, 1993;

SARLO, Beatriz. *Paisagens Imaginárias*, São Paulo: Edusp, 1997;

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*, Rio de Janeiro: DP&A, 2005;

STANLEY, Stein. *Dans les ténébres de l’Afrique*, Paris: Hachete, 1890. Apud KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*, Vol. II, Lisboa: Publicações Europa-América, 2002;

SOUZA, Ana Lucia. *Letramento de Reexistência: poesia, grafite, música, dança: HIP HOP*, São Paulo: Parábola Editorial, 2011;

SOUZA CARNEIRO, Joaquim de. *Os mitos africanos no Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937;

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*, Belo Horizontre: Editora UFMG, 2013;

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and production of History*, Boston: Beacon Press, 1995;

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*, Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1979.

| |
|--|
| Recebido em:17/11/2017 Aprovado em:20/02/2018 |
|--|