

Ênio José da Costa Brito
Maria Antonieta Antonacci

RESSONÂNCIAS DE “LÓGICA ORAL”: ARQUEOLOGIA DE SABERES SILENCIADOS

Legacies from “oral logic”: an archaeology of silenced knowledge

RESUMO: À contramão do logocêntrico, de abstrações conceituais e pretensões à história universal, esse ensaio aborda dádivas de culturas orais, “dramas” do saber e “astúcias da razão oral” entre povos africanos e da diáspora. Em tradição viva, sob políticas de silêncio do mundo letrado, sua alteridade cognitiva emerge em imaginário de unidade cósmica, corpo comunitário, razão sensorial, pensar imagético. Performances, prerrogativas corpóreas, lógica audiovisual e proverbial, ritmos e musicalidades, enigmas e adivinhações, códigos simbólicos e epistêmicos, como artes e metáforas expressam seus modos de ser e meios de comunicações sob regimes orais.

PALAVRAS-CHAVE: Dádivas; Cognição Oral; Razão Sensorial; Metáfora; Performances.

ABSTRACT: Contrary to the logocentric, conceptual abstractions and claims to universal historic, this essay addresses the legacies from oral cultures “dramas of knowledge” and “astuteness of oral reason” among African and Diaspora peoples in living traditions under the “policies of silence” of the literate world. From its cognitive alterity emerges a cosmic united, along with characteristics such as sensitive reason, performances, bodily prerogatives the logic of audiovisual language, imagery, riddles and divinations, symbolic and epistemic codes, proverbial philosophy, arts and metaphor.

KEY WORDS: Legacies; Oral Cognition; Sensory Reason; Metaphor; Performances..

Editor Geral

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

RESSONÂNCIAS DE “LÓGICA ORAL”: ARQUEOLOGIA DE SABERES SILENCIADOS

Ênio José da Costa Brito ¹
Maria Antonieta Antonacci ²

Introdução

Usufruindo escrita logocêntrica e reflexões letradas, questionando o “silêncio fundante” (ORLANDI, 1992, p.14) a culturas de matrizes orais, focamos seus pensares simbólicos, imagéticos, rítmicos, corpóreos. Em cognição sob “lógica oral” (DIAGNE, 2011, p. 629), e “trazendo as chamadas *escritas performativas*” (IROBI, 2012, p. 273) de povos africanos e em diáspora, escavando suas latentes dádivas, desvendamos fragmentos arqueológicos de saberes silenciados.

Em atenção a saberes e memórias do corpo, a valores éticos e estéticos encarnados e encenados, a narratividades em ritmos e rituais, a diálogos entre musicalidades e danças negras, apreendemos percepções sensoriais e cognitivas impregnadas por imagens simbólicas, melodias polifônicas, artes e metáforas de universos culturais africanos, em conexões cultura/natureza, corpo/saberes, arte/vida, materialidade/espiritualidade.

Ao sentirmos culturas nas quais a audição sonora importa mais que a visão, a noção de tempo supera a de espaço, emoções e sensibilidades emergem em ritmos e canções enraizadas em tradições e diversos instrumentos musicais, construindo experiências comunitárias, nossas premissas alteraram-se. Conforme Raymond Williams,

(...) parece claro que o ritmo é uma maneira de transmitir descrição de experiência, de tal modo que a experiência é recriada na pessoa que a recebe não simplesmente como uma “abstração” ou emoção, mas como um efeito físico sobre o organismo – no sangue, na respiração, nos padrões físicos do cérebro –, um meio de transmitir nossa experiência de modo tão poderoso que a experiência pode ser literalmente vivida por outros (WILLIAMS, 1961, p. 41).

Com desdobramentos nos órgãos, impactando na circulação sanguínea, no ar, em ondas cerebrais, Williams expressa forças de transmissões por ritmos em experiências recriadas. Conectando flexões rítmicas a ancestrais vivências de povos africanos, o filósofo José Gil, em

¹ Ênio José da Costa Brito – PUC/SP, Professor da Pós-Graduação em Ciência da Religião, Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana, Roma. Pós-doc em História pela PUC/SP, brbrito@uol.com.br

O subtítulo deste ensaio advém de empréstimo a WULF, Christoph e BAITELLO Jr., Norval (orgs). *Sapientia: uma arqueologia de saberes esquecidos*, São Paulo: Edições SESC, 2018.

² Maria Antonieta Martines Antonacci – PUC/SP, Professora da Pós-Graduação em História, Doutora pela USP, Pós-doc na EHESS, Paris, antonieta.antonacci@gmail.com

Metamorfoses do corpo, traduz tais expressões corpóreas a *infralíngua* – “laço que une todos os membros em corpo comunitário” – quando

(...) cada corpo individual, fragmento momento do corpo comunitário, compõe e analisa os seus ritmos, deixando-se atravessar pelos ritmos de todos os outros. Aí se encontra o meio onde circula realmente o significante flutuante, ligando as potências singulares às do grupo, transmitindo as energias dos animais aos homens, dos homens a terra e ao céu. Sua dinâmica implica todas as presenças do universo (GIL, 1997, p. 56).

Ao vislumbrar dinâmicas de corpo comunitário conectado a sistemas de símbolos e de energias, coligando “todas as presenças do universo”, Gil relaciona vivências de povos africanos a percepções cósmicas, à diferença vital da civilização ocidental, próximo a argumentações do sábio e filósofo do Mali, Amadou Hampâté Bâ, na contramão de mentes cartesianas, em “A tradição viva”.

O universo é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário. [Pode] desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas (...) em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana), objeto de regulamentação ritual precisa, cuja forma pode variar segundo as etnias e as regiões (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 167 - 168).

Enunciando *tradição viva* em culturas de povos africanos, fundadas em equilíbrios entre seres e energias do mundo físico-simbólico, Hampâté Bâ apreendeu imaginário de *unidade cósmica*, relações de injunções a forças de natureza viva, atuante, em que culturas participam de oscilações cósmicas e transtornos ao meio circundante.

Em culturas africanas, mediando performances em festas, danças, cantos, rituais; teatro, imagens, metáfora, mímica; batendo pés em compassos e vibrações comunitárias, o corpo joga sua centralidade em regimes orais de comunicações. Um pensar em ação, produzir /transmitir em atitude rítmica. Para Muniz Sodré “Enquanto maneira de pensar o mundo, o ritmo musical implica uma inteligibilidade do mundo, capaz de levar a sentir, constituindo o tempo como se constitui a consciência” (SODRÉ, 1998, p. 19).

Acompanhando outro ângulo de questões, em críticas a poderes incrustados na alfabetização, que “ignoraram práticas letradas próprias” de povos locais, o educador britânico Brian Street, considera que

O subtítulo deste ensaio advém de empréstimo a WULF; BAITELLO, 2018.

(...) longe de serem analfabetos passivos e atrasados, agradecidos pela iluminação trazida pelo letramento ocidental, povos locais têm seus próprios letramentos, próprias habilidades, convenções de linguagem e suas próprias maneiras de apreender novos letramentos fornecidos por agências, missionários, governos (STREET, 2014, p. 39).

Ao reconhecer “o papel da oralidade na história da cultura humana”, a “*mescla* de meios orais e letrados”, e que “diferenças entre letramento e oralidade como canais de comunicação” não permitem “deduzir os processos cognitivos empregados”, inserindo “letramentos na sua agenda política”, Street questionou a “*grande divisão* entre oral e letrado” (STREET, 2014, pp. 39-40, grifos do autor).

Partindo dessas argumentações em fins do XX, cientes que vibrações corpóreas de povos africanos e em diáspora fluem em direções impensáveis, rastreamos potenciais diálogos pulsantes no subsolo da história, em saberes sensoriais – visão, audição, olfação, gustação, tato –, em “*actos vitales de transferencia*”, expressão de Diana Taylor (2015, p. 21), antropóloga estudiosa de Mesoamérica do século XVI.

Frente memória letrada e arquivada sob chancela de Estados nação, ciosos de sua história universal, esse ensaio envolve, enlaça dons de povos em *tradição viva*, pensando em “atos sociais totais” (MAUSS, 2003, p. 182). À contramão do “poder do arquivo” (TROUILLOT, 2016), à distância de termos ocidentais indivíduo e coletivo, à depreciação de culturas orais e “noção de pessoa” nesse universo³, em “convergências inéditas” entre linguistas, antropólogos, semióticos, filósofos, teólogos, historiadores cientes da “alteridade complementar” de povos de Áfricas e Américas, em “inventário ainda incompleto” (AUGÉ, 2003, pp. 15-23), ampliando o repertório.

Em relação à noção de pessoa, recorremos a provérbio de povos bambara e peul, da República do Mali, referido por Hampâté Bâ (1982, p. 169) – “As pessoas da pessoa são inúmeras na pessoa”. Em filosofar proverbial, sem abstrações, de modo simples e palpável, em redes de afetos e íntimas aproximações dessa alocação verbal – passível de enunciar outras leituras –, subjaz noção de pessoa envolta em ancestrais laços de solidariedade. Em nossa subjetividade, essa expressão proverbial contempla vida comunitária entre povos africanos, reinventada em diásporas.

Além sustentar reciprocidades, trocas, interlocuções contíguas entre pessoas compartilhando valores e tradições em interações mútuas, em economia moral distante à lógica

de mercado, povos africanos e em diáspora usufruem dons em sociabilidades comunitárias. Referindo-se a provérbios em culturas africanas, seu sentido cognitivo em filosofia política, estudioso de oralidades em Áfricas, o filósofo senegalês Mamoussé Diagne apreende tais expressões sínteses “como monumento verbal”. Reúnem, “à dimensão epistêmica, uma utilidade prática, atuando como memória que nos projeta ao domínio da abstração” (DIAGNE, 2005, p.63), em culturas alheias a conceitos.

Via metáforas e retóricas audiovisuais, na materialidade transcendental de suas culturas, africanos não produzem abstrações em ações filosóficas e cognitivas. Frente crítica de intelectuais europeus, que na ausência de abstrações sinalizam limite a filosofares em *lógica oral*, (DIAGNE, 2005, pp. 68-70), em “aproximação sociocultural ao fenômeno proverbial”, explicita “na mentalidade proverbial, civilizações orais africanas codificam conteúdos morais e filosóficos, sendo provérbios um suporte de arqueologia da sabedoria oral africana”. Como fundamento arqueológico de saber oral, provérbios são usados em diferentes tempos e espaços; em sentido metafórico moldam-se a questões em jogo; a abundância de analogias e metáforas amplia criatividade em fluxos de elocuições orais.

Em suas conexões íntimas ao mundo da natureza, etnólogos, antropólogos, missionários europeus nomearam povos de África com depreciações, *animistas* por não manterem distância em relação à vida natural, antevendo “alma” no mundo circundante. Perderam de sentir visões cósmicas sem suas dicotomias. Diante tais desencontros Ali Mazrui, do Quênia, pensando na “forte sensibilidade sensorial de africanos por todo o mundo que envolve aos humanos”, aludiu à “teologia da proximidade”, por “bem expressar essa percepção quase dérmica que povos africanos sentem ante tudo que existe”, mesmo “o que escapa a nossa visão” (MAZRUI, Apud INIESTA, 2010, p. 67).

Corpos negros – fulcros de saberes, memória, transcendência –, nutrem-se do potencial de natureza viva e atuante da qual são parte e partícipes, sem disjunções cultura/natureza, corpo/saberes, material/espiritual, arte/vida. No sentir, narrar, viver em fluxos cósmico corpóreos, distantes do individualismo, do mercado e consumo privado, vivenciam modos de ser comunitários. À contramão da civilização europeia, tornaram-se alvos de violências e intolerâncias raciais, enquanto corpos africanos tornaram-se primeiras fontes de mercadorias traficadas nos tempos modernos, gerando acumulação de capital pela alta lucratividade usufruída por companhias de seguro, navegação e comércio, ativas no tráfico humano e trabalho escravo no Novo Mundo.

³“Pois os negros se negligenciam o indivíduo, não subjagam a *peessoa*, como se crê frequentemente”; (...) o indivíduo é negligenciado, na medida em que é fundado numa falsa liberdade e distinção de interesses. Um caso

A formação social e cultural no cerne da civilização europeia, em seu *continuum* progresso universal, racional, evolutivo e moderno, naturalizaram a tecnologia escrita, ignorando históricos de meios de comunicação entre povos e culturas de outros tempos, espaços, relações. Analisando processos de significação de linguagens concomitantes ao advento do Estado nação, desde fins da Idade Média a legitimação de uma língua sobre as outras adveio de sua “associação à escrita” e utilizações na ordem política e cultural.

As línguas europeias começaram a ser associadas à escrita em restritos ambientes de poder: nas cortes de príncipes, bispos, reis e imperadores. O seu uso jurídico também foi determinante para fixar uma forma escrita (...). A partir de uma determinada tradição cultural, foi extraída e definida uma variedade linguística usada em grupos de poder e tal variedade foi reproposta como algo de central na identidade nacional, portadora de uma tradição e uma cultura. Assim como o Estado e o poder são apresentados como entidades superiores e “neutras”, também o código aceito “oficialmente” pelo poder é apontado como neutro e superior (GNERRE, 1994, p. 9).

Distanciados de sinais comunicativos de interações face a face, corpo a corpo – como gestos, mímica, fonemas, gestuais corporais –, básicos em culturas sob regimes orais, que não abrem mão do frente a frente, a escrita letrada excluiu contatos que implicavam questões fonéticas, ampliando intolerâncias além domínio letrado. Os que controlavam a escrita – monges, alguns nobres, a seguir letrados –, usufruindo novos poderes sustentaram Estados europeus no gerenciar domínios além mar e controlar povos coloniais. A escrita abriu poderes à distância. Entrelaçando oralidade e escrita, ao pesquisar regras monásticas, Agamben (2014, p. 94) acentua “a escritura se cumpre com quem escuta sua leitura”. Visão e audição atuaram no advento do letramento.

Ações e funções de Estados nação, sustentados em trâmites administrativos instituídos pela razão gráfica, viabilizaram sua expansão mercantil e imperial, como a “descoberta” e a colonização de povos “primitivos” e “bárbaros”, desautorizados pelo Homem conquistador. Acompanhando a filosofia ocidental, esquecida da sabedoria oral, “especialmente na história da transmissão do saber”, silenciada “como considerada de categoria inferior, sendo relegada à margem (...) como sua legitimação argumentativa” (ALTHANS, 2018, p. 101), europeus anularam a alteridade epistêmica de Outros povos.

Nesse sentido “O Ocidente e o Resto”, de Stuart Hall (2016), alcança alto teor ao “explorar o papel desempenhado nesse processo por sociedades *externas* à Europa”. Sob

completamente diferente é o da *pessoa*” (SENGHOR, 1939, p. 83 e 85, grifos do autor).

impactos de “discurso e poder” do “Ocidente” frente ao seu “Resto”, situam-se na contramão de história universal, letrada, fazendo valer seus conhecimentos.

Em meio a destruições e genocídios da conquista, a violências do apresar e traficar povos de Áfricas, difundindo seu espírito salvacionista e civilizatório no Novo Mundo, capuchinhos, jesuítas, franciscanos e outros missionários letrados desprezaram saberes escriturados, aritméticos e sensoriais de povos e culturas orais do Novo Mundo e Áfricas. Ignorando escritas pictográficas, hieroglíficas, sistemas de nós, os religiosos banalizaram seus saberes corpóreos, deslegitimando seus “sistemas epistêmicos e mnemônicos” (TAYLOR, 2015, p. 47). Sem reconhecerem seus dons e ancestrais memórias, presentes entre si e em circuitos atlânticos, fomentando insurgências, missionários exorcizaram saberes em *performances*, danças, rituais, mitos e êxtases “diabólicos”, registrando em relatórios, missivas, livros, quão árdua foi sua missão de evangelizar e civilizar selvagens do Novo Mundo (TAYLOR, 2015, p. 52).

Ao avançar a ruptura cartesiana corpo e razão, pautada em primórdios de princípios científicos – respaldo de novos instrumentos de poder e saber –, mesmo percepções de Pascal em direção a cognições sensoriais, não conseguiram conter o linear dicotômico. Em conjunturas saturadas de tensões emergem sutis e ardilosos “modos de apagar sentidos, de se silenciar e de se produzir o não-sentido onde ele mostra algo que é ameaça” (ORLANDI, 1992, p. 14).

Sentindo “cultura distinta de escrituras bíblicas, voltadas à leitura e interpretação”, em discursos de tempo e espaço Certeau percebeu “representar início de novo funcionamento da escrita ocidental”. Nomeou *escrita conquistadora*, pois “fabrica a história ocidental” usando “o Novo Mundo como página em branco (selvagem) nele escrevendo o querer ocidental” (DE CERTEAU, 1982).

Centrado no “discurso etnológico”, que “exila a oralidade para fora do campo ocupado pelo trabalho ocidental”, em relação ao *outro* “se constitui como ‘ocidental’ e ‘moderno’: a operação escrita cultiva verdades não-perecíveis.” Ciente que o “rumor de palavras dilui tão logo enunciadas, ocasionando perda irreparável”, Certeau lamentou canções, vozes, sons “nada disto pode ser transmitido, referido, conservado.” Concluiu: povos do Novo Mundo foram registrados com “ausência de sentido”, pois “a palavra é o corpo que significa. Dito de outra maneira *o significante não é descartável do corpo.*” Assim “esta escrita que invade o espaço e capitaliza o tempo opõe-se a palavra que não vai longe e que não retém”(DE CERTEAU, 1982, p. 213-217, grifos do autor).

Diana Taylor centrou suas análises a “la performance en la transmisión de la memoria y saber social – que yo rastreo en la Mesoamérica del siglo XVI – nos permiten pensar la práctica encarnada con un marco mas amplio.” Suas reflexões resultaram em estudos sobre formas de

preservar, transmitir memórias, em arquivo ou repertório. “Mi punto central en este estudio, es que los cuerpos también transmiten información, memoria, identidad, emoción y mucho mas a través del tiempo.” Enquanto as formas de transmitir, além códigos próprios, mantêm lógicas e formas de produção em sistemas distintos, resultam de “maneras diferentes de conocer y ser en el mundo:

el repertorio brinda apoyo a la “cognición corporalizada”, al pensamiento colectivo y al saber localizado, mientras que la cultura de archivo favorece el pensamiento racional, lineal, el así llamado pensamiento objetivo y universal, y el individualismo. El surgimiento de la memoria y la historia categorías diferenciadas parece provenir de la división corporalizado/documentado (TAYLOR, 2015, p. 18).

Mencionando diferenças “de conocer y ser en el mundo”, entre “cognición corporalizada” e “cultura del archivo”, Taylor distingue informações em arquivo frente saberes em repertório, que “parece provenir de la división corporalizado/documentado”. Em poucas palavras diferencia culturas em “lógica escrita” e “lógica oral” (DIAGNE, 2011), distinguindo e situando fronteiras moventes entre Norte e Sul do mundo global.

Sem remontar a primórdios da humanidade, tal cisão advém de construções histórico-culturais da modernidade. Após pânico frente “impensável”, “inconcebível” Revolução Haitiana – em outra crítica contundente ao “poder do arquivo” na história, ao silenciar o passado, grande tema do historiador e antropólogo haitiano Trouillot (2016) –, imagens simbólicas da Revolução Francesa alcançaram forjar lógicas senhoriais, restringindo impactos de rebeliões escravas de mais de 15 anos no Haiti.

Expandindo colonialismo, racismos no despontar revoluções por independência e autonomia em Américas, Napoleão encomendou desenho “Coroação J. J. Dessalines”, em “guerra de imagens” ao Haiti⁴, planejando viagem de conquista ao Egito. “Nós devemos ir para o Oriente. Toda grande glória reside lá”⁵, argumentou ao Diretório para autorizar sua expedição ao Oriente. Com tal representação, em longa tradição que Said denominou *Orientalismo*, configura a emergência de outra divisão do mundo.

O Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro. Além disso, o Oriente ajudou a definir a Europa (Ocidente), com sua

⁴ Cf. Catálogo *Histórias Afro-Atlânticas*, MASP, Tomie Ohtake, 2018, imagem 419, p. 338.

⁵ AH - Fabiano Onça “Era napoleônica”, publicado em 2018; Peter Philipp “1798: Napoleão conquista o Cairo”, link <https://p.dw.com/p/1L9S>.

imagem, ideia, personalidade, experiências contrastantes (SAID, 2007, p. 27-28).

Napoleão recrutou 40 mil soldados e mais de mil civis – artistas, botânicos, zoólogos, arqueólogos, economistas, em missão científica. “A ideia de levar junto uma academia completa é um aspecto da atitude textual para com o Oriente” (SAID, 2007, p.127). Chegando a Alexandria em julho de 1798, invadiram o Cairo que, do Império Otomano e mantido por mamelucos, em dois dias capitulou. No Cairo, foi fundado o Instituto do Egito, previsto por sábios na expedição, para promover pesquisas europeias no Oriente. Napoleão dirigiu-se a Síria e, sob ataque mouro, retornou ao Egito e França.

O fracasso militar não fragilizou as repercussões, nem “o modelo de uma apropriação verdadeiramente científica de uma cultura por outra na aparência mais forte” (SAID, 2007, p.76). Por interesses artístico, cultural, histórico do Egito, os eruditos produziram 23 volumes de *Descriptions de l'Égypte* (1808/1828), fundando Ciência da Egiptologia na Europa. Além trazerem troféus: obelisco de Luxor, com 3.200 anos, plantado na Praça Concorde, em Paris, e a famosa Pedra de Rosetta, com hieróglifos, decifrados em 1822, por François Champollion.

Mal findavam domínios irrestritos em Américas, era alavancada outra incontrolável expansão europeia em direção a civilizações orientais. Ocupando suas antiguidades construíam realidades presentes de colonialismo e racismos europeus.

Uma ordem de soberania é estabelecida do Leste para o Oeste, em falsa cadeia de seres, tornando o Orientalismo vulnerável, desde então, as correntes de pensamento influentes no Ocidente. (...) a administração do conhecimento pela sociedade, o fato de que o conhecimento – não importa quão especial – é regulado primeiro pelos interesses locais de especialista, mais tarde por interesses de um sistema social de autoridade. A interação entre interesses locais e centrais é intrincada, mas de modo nenhum indiscriminada (SAID, 2007, p. 77-79).

Naquele contexto, a invasão do Egito por Napoleão, em investimento contínuo, criou “uma rede aceita para filtrar o Oriente na consciência ocidental”, configurou a “força cultural” do Ocidente, em “cujo território intelectual e imaginativo a escrita foi produzida”. A “forma dessa liderança cultural é o que Gramsci identificou como *hegemonia*, um conceito indispensável para qualquer compreensão da vida cultural no Ocidente industrial (SAID, 2007, pp. 34-44, grifo do autor).⁶

⁶ “Sob título geral de conhecimento do Oriente, no âmbito da hegemonia ocidental sobre o Oriente, desde fins do século XVIII, surgiu um Oriente complexo, adequado para estudo na academia, para exibição no museu, reconstrução na repartição colonial, ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas” (SAID, 2007, p 35).

Impregnados por “doutrinas da superioridade europeia, vários tipos de racismo, imperialismo e coisas semelhantes”, surgiram na Europa, com a expansão da imprensa, do letramento e literatura, “portadores de uma atitude *textual*” (SAID, 2007, p.140, grifo do autor). Dessa autoridade adveio o que Foucault chamou discurso, na época sobre língua, raça, escrita. “Pode alguma outra relação política que não a de senhor escravo produzir o Oriente orientalizado” (SAID, 2007, p. 145), caracterizado por Hegel?

Hieróglifos decifrados, entre 1822/1830⁷ em conferências sobre filosofia da história, seguido do livro *Filosofia da História* (1831), George Hegel, que acompanhara rebeliões no Haiti em periódico alemão,⁸ em sua “razão moderna” e ocidental, ignorou a escrita de povos de África, distinguindo a história do denominado período pré-histórico, por acesso à escrita. Vale reter Mignolo, referindo-se à metáfora do filósofo marroquino Abdelkébir Khatibi, ao equiparar “sociedades subdesenvolvidas” a “sociedades silenciadas”, as quais “mesmo quando falam, não são ouvidas em sua diferença” e em línguas de “sociedades silenciadoras” (MIGNOLO, 2003, p. 108).

Em geopolítica excludente e racista, ciente do construto de história universal em marco zero na Europa, Hegel enunciou “África não é parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar (...) nós os vemos hoje como sempre foram” (HEGEL, 1999, p. 174). Ignorando viveres, saberes, tradições ancestrais, europeus representaram povos de Áfricas sem escrita, sem história, sem arte, pelo “não ser do escravo”, na dialética senhor *versus* escravo. Hegel condenou culturas africanas a margens da história, entregando regiões, artes, escritas e povos à leitura epistêmica ocidental, anulando lógicas e tempos históricos por dois séculos. Para Buck-Morss,

(...) quando cada aspecto da história é tratado por disciplina específica, evidências contrárias são marginalizadas como irrelevantes. Quanto maior a especialização do conhecimento, quanto mais avançado o nível de pesquisa, quanto mais longa a tradição intelectual, tanto mais fácil ignorar os fatos desviantes (BUCK-MORSS, 2017, p. 34).

África desconstrói a modernidade

⁷ Cf. Buck-Morss, Susan. *Hegel e o Haiti*, São Paulo: n-1 edições, 2017, p.77, a autora argumenta: “Ninguém ousou sugerir que a dialética do senhor e do escravo pudesse ter ocorrido a Hegel em Jena, nos anos 1803 a 1805, a partir de leitura da imprensa – revistas e jornais.”

⁸ “Os olhos do mundo estavam agora em *Saint-Domingue*”. Assim “começava um artigo em 1804 em *Minerva*”, periódico em língua alemã que cobria a Revolução Francesa, desde 1792 informava sobre a revolução em *Saint-Domingue* (Buck-Morss, 2017, p. 68). Em minuciosa e diversificada pesquisa, Buck-Morss aponta que Hegel lera esse periódico alemão.

Diante representações do Ocidente para “marcar sua diferença contra o resto do mundo”, criticando “não é somente *não ser como*, nem *não ser de modo algum*, mas é *não ser nada*”, na “base de dicotomias que não existem no próprio vivido”, Mbembe (2000, p. 13-15) advoga “projeto de saber cumulativo sobre a África não pode repousar sobre hipóteses medíocres sem perigosamente empobrecer a realidade.”

Em Oriente “silencioso, à disposição da Europa para realização de projetos que envolviam habitantes nativos sem assumir responsabilidade (...), considere essa relação entre a escrita ocidental (e suas consequências) e o silêncio oriental como o resultado e o sinal da força cultural do Ocidente, a sua vontade de dominar o Oriente [em] sua atitude textual (SAID, 2007, p. 143). Sob trincheira textual, em recortes marcados por “violência epistêmica” e “invenção do Outro”, emergem ressonâncias de “lógica oral”.

Estar no Egito surpreende pela acentuada preservação patrimonial e memorial: extensas e contínuas narrações históricas em hieróglifos, imagens e figuras inscritas em templos, esculturas, museus, além pirâmides de Giza e simbologias em túmulos faraônicos no Vale dos Reis e Rainhas (Luxor). Toda ambiência cultural revela poderes e saberes do Império Egípcio há milênios de Europa.⁹

Seus escribas e desenhistas escreveram, pintaram hieróglifos em monumentos, colunas, obeliscos, paredes externas e internas, frisos/teto/piso/rodapé de palácios, que escriturados marcam lugares de memória egípcia. Narrativas imagéticas preponderam em ruínas de majestosos templos e recônditos do universo dessa cultura bantu¹⁰, como desenho de jogo de xadrez na tumba da Rainha Nefertite (NASR e TOSI, s/d, p. 7).

Em Museu do Cairo, sabe-se que escribas foram adivinhos, ofício marcante em Áfricas. Sem acaso, adivinhos “estão entre intelectuais das sociedades não letradas”, sendo “técnica especializada envolvendo a manipulação numérica” de povos de culturas orais, tanto em culturas nativas de Américas, como em África e diásporas. Quando “a escrita surge, muitas vezes passa então a ser a técnica divinatória mais popular, em virtude do acesso a ‘segredos’ que possibilita.” O antropólogo inglês Jacques Goody acrescentou, “adivinhos são levados a lidar com ideias

⁹ Região emergente em fins do século XV, escravizando africanos, que desde o século XII, conforme pesquisa a tecidos africanos em Barbados estiveram do outro lado Atlântico, confirmando a viagem de Aboubakari II, três séculos antes de europeus “descobrirem” o Novo Mundo. SAID (2007, p. 466) lembrou Gilroy que “em processo semelhante altera a nossa percepção do oceano Atlântico, antes considerado território europeu”. Recuando mais, a presença de povos núbios no Caribe, foi estudada em cabeças Olmecas, por VAN SÉRTIMA, *They came before Columbus* (1976).

¹⁰ Em *A origem africana da civilização* (1955) Cheikh Anta Diop inseriu no início do livro foto da “Esfinge como a missão científica francesa encontrou no século XIX, em perfil que não é nem Grego nem Semita: é Bantu. E seu modelo é dito ter sido o Faraó Quefren (cerca de 2.600 a. C.) construindo a segunda pirâmide de Giza” (DIOP, 1974). Em *A unidade cultural da África Negra* (1959), situou “Investigações cada vez mais numerosas vêm

complexas e a relacionarem aspectos diferentes do universo, uns com os outros, como os seguidores de Pitágoras” (GOODY, 2012, p. 42). Prever desde registros do tempo vivido evidencia intensos exercícios de atenção, passando por sentidos corpóreos e marcando memórias.

Adivinhações, enigmas, charadas são gêneros orais; raciocinar por desafios estimula jogos com linguagens, potencializando articular enigma a imagens, cores, sons, gestos, “prevenindo toda inflação discursiva” (DIAGNE, 2005, p.100). Lançar enigma e contrapartida em imagem ilustrada (LAÂBI e ROLAND, 2006) delinea pensamento imagético. No complexo pensar imagético por símbolos, em jogo de metáforas, advém dádiva ancestral de culturas orais sem abstrações, figurando a realidade designada. Jogo aberto a dinâmicas do saber, em seu caráter provisório, local, referido por Diagne ao mencionar o “drama” do saber, em função do sentido efêmero, local, subjetivo do saber, reconhecido em regimes orais que “conjugam a necessidade de recursos à *fonction imageante*” (DIAGNE, 2005, p. 59).

Entre cosmogonia e mitologia egípcia, historiadora de sua arte situa “una coexistencia entre lo definido y lo indefinido, si no de lo infinito”, em culturas orais, que “facilitará la chave útil para entender cada punto de contacto en los que ambos mundos se interrelacionan: lo criado y lo no-creado, lo visible y lo invisible.”

Imaginado: este es el término. Es en efecto un conjunto de imágenes, palabras y frases, ya que en el Antiguo Egipto, las palabras como las frases se escribían a través de imágenes. La abstracción y el concepto se transmitían a través de metáforas que nos dejaban ver ciertos resultados, las historias fueran creadas a partir de realidades concretas y expresadas de una manera muy vivida.

Especialmente, las aguas mansas de las inundaciones que cubrían el país cada año, y la noche que envuelve el valle y el desierto diariamente, fueran combinadas para dibujar la imagen de los orígenes del mundo, quando solo había agua et oscuridad. Ambas, fuentes de vida que la Tierra emerge con anterioridade a la intervención del creador.(...) que junto con la acción unificada del agua y la oscuridad produce la semilla, es decir, la vida. Asi hemos pasado a través de una metáfora de lo visible a lo divino para regresar a lo visible, nombrando cada lugar del pasage.

En efecto, estamos comprometidos con la escritura y la imagen, si pudiéramos separarlas, pero en el caso de Egipto, la escritura viene a través de una imagen y a inversa, cada imagen es una escritura (GUILHOU,2009, pp.14-15).

Sinalizando *unidade cósmica*, Guilhou aponta ser imagética a escrita de povos egípcios, traduzindo seus mundos combinando palavras e frases em imagens. Em realidade concreta e tangível, sem abstrações e conceitos, povos egípcios transmitiram por metáforas, em sentido figurativo, em linguagem pictórica e poética. Na abundância de expressões, “a imitar la floreciente vida resurgindo de la ciénaga”, na movente vitalidade do rio Nilo, em “mundo lleno

gradualmente confirmar este parentesco cultural profundo do Egito antigo e do resto da África Negra” (DIOP, 2012,

de comparaciones (...) idénticos sonidos, espejos del pasado y del presente” (GUILHOU, 2009, p. 19), povos egípcios plasmaram visões cósmicas, divindades e seus poderes.

Em dinâmica vida/morte/vida, em escrita imagética ou imagem escrita a luz de cores, onde “la luz posee en si una capacidade regenerativa”, por “árbol clarifica el camino del sol (...), representan ‘sicomoros turquesas’ que brillan con el nacimiento del sol, una metáfora da color del cielo al amanecer” (GUILHOU, 2009, p. 21), em circuito do visível ao divino, regresso ao visível, nomeia “el paso de una realidad a outra”.

Da razão geográfica (GORDON, 2017, p.121) do Nilo, fluíram cotidianos, mitologias, teologias singulares, em cosmogonia enunciando alteridade epistêmica africana, negada na Europa, enquanto princípios éticos e estéticos de suas dádivas espalharam-se a demais regiões e povos africanos, polinizando sua civilização à África.

Em relação à expansão e alcance da civilização egípcia, sua filosofia, literatura, ciência, teologia, escritura, o linguista britânico Martin Bernal, rastreando sociologia do conhecimento no mundo mediterrâneo antigo, surpreendeu na língua grega empréstimos de vocabulário egípcio e fénicio ao mundo grego, entre 2100 a 1100 a.C. Em trajetória de pesquisa publicada em Londres (1987) traduzida ao espanhol (1993), *Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, seus estudos desencadearam retomada de debates e novas pesquisas na região oriental mediterrânea.

Além vocabulários, nomes de deuses gregos e topônimos, tornaram visíveis poderes e saberes do Egito Antigo, colonizando junto a semitas, povos indo-europeus em suas origens gregas. O silêncio evidencia “que existia un profundo rechazo cultural a la idea de asociar Grecia con Egipto, (...) relacionando ese rechazo con la explosión de racismo producida en Europa en el siglo XIX.” Todavia, Bernal (1993, pp. 29-31) não deixou de localizar Grécia “como una civilización situada en la periferia del área cultural egípcia e semítica.”

Em termos internos ao continente, estudando arte africana desde Egito Antigo, o filósofo Mbaye Diop avaliou o patrimônio cultural egípcio, desconstruindo olhares externos a arte africana. Revendo sua arte presa a categorias coloniais, trabalhou na “continuidade da criação artística africana, do ritmo da vida tal qual é vivida em África” (DIOP, 2012, p. 20). Em balanço “*etno-estético*, atento à sociologia da arte em civilizações sem escrita; *estético* e *meta-estético*, associado ao simbolismo e ritmo de ‘estruturas fundamentais’ da arte africana”, Diop (p. 24-26) conclui “a arte egípcia é que revela a arte africana”.

Detendo-se em esculturas egípcias, conclui: “A arte egípcia, mais que força de influência sobre a arte africana, revela expressão local de uma tradição africana bem repartida” (DIOP,

2012, p. 31). Em referências a “ritmo da vida tal qual vivida em África”, a “ritmo de ‘estruturas fundamentais’ da arte africana”, Diop recorre à rítmica aludida por Senghor, em “O contributo do homem negro” (1939).

Abordando “cultura, que nasceu da ação recíproca da raça, da tradição e do meio”, ao referir-se “A própria natureza da emoção, da sensibilidade do Negro explica sua atitude. Atitude *rítmica*. Retenha-se a palavra” (SENGHOR, 2012, p.76, grifo do autor). Desdobrando, recorreu à dinâmica de tempo cíclico da natureza.

(...) o trabalho da terra autoriza o acordo entre o Homem e a ‘criação’; porque se faz ao ritmo do mundo: ritmo não mecânico, mas livre e vivo, ritmo do dia e da noite, das estações que são duas em África, da planta que cresce e morre. E o negro, sentindo-se em uníssono com o universo, adéqua o seu trabalho ao ritmo do canto e do tamtam (SENGHOR, 2012, p. 84).

Em atitude *rítmica*, Senghor optou por “*escultura*, a arte mais típica”, segundo Diop “uma tradição africana bem repartida”. Enfatizando “A força ordenadora que faz o estilo negro é o ritmo. É no domínio do *ritmo* que a contribuição negra foi mais importante e incontestada. O Negro é ser rítmico. É o ritmo encarnado”, Senghor perfila a “atitude *rítmica*” como arte de viver, fundamento de sua arquitetura cultural: “entre previsível e surpresa, o que explica o Negro extrair prazer, durante horas, da mesma frase musical, é ela não ser exatamente a mesma” (SENGHOR, 2012, p. 88-90).

Impossível perder de vista tal vigor e “semente da sabedoria” (WULF, 2018, p. 44) em “atitude *rítmica*” de culturas africanas, frente expansão de “atitude textual” entre europeus, em corrida a culturas orientais, como Said contextualizou

Em qualquer exemplo, ao menos da língua escrita, não há nada que seja uma presença transmitida, mas antes uma *re-presença*, ou representação. E, para obter os seus efeitos, as representações se baseiam em instituições, tradições, convenções, códigos consensuais de compreensão (SAID, 2007, p. 52, grifo do autor).

Em violência estrutural e simbólica disseminada, Said remete a “fenda crescente e cada vez mais perigosa separa o Oriente e o Ocidente”, em “circunstâncias mundanas, históricas que tentou esconder por trás de cientificismo pomposo e apelos racionalistas” (SAID, 2007, p. 162). Diante tal distância, Gil sinaliza “com uma só diferença – e notável – o Oriente conservou o corpo como meio de ação direta da produção da presença, enquanto o Ocidente, a partir de certo momento, perdeu toda a ligação visível com o corpo. Sem dúvida porque o Ocidente produziu

civilização (...) que diversificou a exploração das energias do corpo (...) perdeu a presença para si mesmo dos corpos individuais e do corpo comunitário” (GIL, 1997, p. 84).

Retornando a silêncios de Hegel

Rejeitando o potencial epistêmico da escrita egípcia, rumores de hieróglifos no cenário europeu, por questões teatrais de Artaud, assumidas por Derrida frente desgaste discursivo na Europa, reapareceram na década 1960. Em *A escritura e a diferença*, criticando o termo estrutura, Derrida (2005, p. 32) usou “a palavra figura em sentido geométrico e retórico”, alertando “Arriscamo-nos a interessar-nos pela própria figura, em detrimento do jogo que nela se joga por metáfora”. Valorizando pensar por imagens em escrita figurativa abordou a linguagem metafórica sinalizando “É a estrutura da charada ou do hieróglifo” (DERRIDA, 2005, p.163), em ressonâncias de “lógica oral”.

Lembrava críticas ao teatro em Paris e Ocidente, sem “audácia teatral” ao ler últimos textos de Artaud – “A noção de hieroglífico está no centro do *Premier Manifeste*” (DERRIDA, 2005, p. 162). Contra a tirania do texto, onde “todas as formas pictóricas, musicais e mesmo gestuais, nada mais fazem além ilustrar, enfeitar um texto, um tecido verbal, um logos que *se diz* no começo” (ARTAUD, t. IV, apud DERRIDA, 2005, p.155, grifo do autor), em insurgência à escrita, ou “melhor pela unidade palavra e conceito”, Artaud propunha

(...) novo sentido (...) não apenas escrita fonética e transcrição de palavras, mas escrita hieroglífica, escrita na qual os elementos fonéticos se coordenam a elementos visuais, pictóricos, plásticos.

Tendo tomado consciência dessa linguagem no espaço, linguagem de sons, de gritos, de luz, de onomatopeias, o teatro tem como missão organizá-la, fazendo com as personagens e os objetos verdadeiros hieróglifos, e servindo-se de seu simbolismo e suas correspondências (...). É evidente que podemos nos inspirar em caracteres hieroglíficos; amplio a linguagem da cena, multiplico as suas possibilidades. [Posso] com o hieroglífico de um sopro reencontrar uma ideia do teatro sagrado (ARTAUD, t.IV, apud DERRIDA, p. 163/166).

Privilegiando conexões fonéticas, visuais, pictóricas, plásticas de linguagem no espaço, de encenação hieroglífica, Artaud refutou a escrita letrada enquanto lugar da verdade, o outro do corpo vivo; por apagar o corpo, substituir o gesto pela palavra, pela repetição, possibilitando disciplinar o saber e perpetuar o poder. Enquanto Derrida, por intolerância ao logocêntrico (privilégio da linguagem verbal), ao fonocêntrico (privilégio da voz ocidental), como “à história da metafísica, ao sistema de representação logocêntrica organizado para excluir, rebaixar, pôr

fora e embaixo, como matéria servil ou excremento, o corpo do traço escrito” (DERRIDA, 2005, p. 180).

Texto de Derrida sobre Artaud, *Forcener le subjectile* (1986), ao conter pinturas da artista Lena Bergeistein de desenhos escritos e cartas desenhadas de Artaud, conecta palavras/frases/imagens, publicada em *Enlouquecer o subjétil* (1998). Na dramaturgia de escrita encenada por Artaud, recursos da transmissão de saberes orais emergem na tênue “linha de partilha do dizível e indizível” (DIAGNE, 2005, p. 62). Em corpo a corpo com a língua e no limite com a música, em carta a André Gide, Artaud “prescreve uma escritura do corpo, o hieróglifo teatral:

Os movimentos, as atitudes, os corpos das personagens compor-se-ão ou decompor-se-ão como hieróglifos. Essa linguagem passará de um órgão ao outro, estabelecerá analogias, associações imprevisíveis, entre séries de *objetos*, séries de *sons*, séries de *entonações*”(Artaud V, 90; grifos de DERRIDA, 1998, p. 54).

Mais tarde, estudando povos nativos de México, ao perceber que “teatro ostenta seu artifício, seu caráter construído”, sem importar a “pele escura” de quem encena, sem ser “o espetáculo uma imagem, mas série de relações sociais mediadas por imagens”, Taylor optou pela noção *performance*, que “conota um processo, uma práxis e epistemologia incorporada, um modo de transmissão e intervenção no mundo” (TAYLOR, 2015, p. 48). Estudos de *performance* “desde tradições de práticas corpóreas”, permitem sondar arqueologia de saberes silenciados, dádivas silenciadas no domínio histórico cultural euro-ocidental.

Na ambivalência e polissemia de cognições orais, considerando suas formas de constituição dependerem do fazer-se aqui e agora, em níveis de sedimentação de imagens e complexos imagens/metáforas envoltos em encenações, o filósofo Diagne situa “preocupação maior ser de ordem pedagógica, em sentido amplo.” Civilizações orais, para assegurarem relativa perenidade na atualização de saberes, têm presente ser “a ideia virtualmente cena, espetáculo,” sendo que os recursos devem ser “ordenados sob forma dramatizada.” Sem ignorar que, em práticas para organizar e renovar memórias, a “linha de partilha do dizível e indizível: o que não se pode ainda dizer, que está a ocorrer”, fica tênue (DIAGNE, 2005, p. 62/63).

Entre “lógica oral” e “lógica escrita”, Diagne (2011, p. 634) fundamenta “**procedimentos de dramatização**, em *mise-en-scène* de complexos de imagens e metáforas”, podendo ser verbais, musicais, visuais, gestuais – como provérbios, adágios, charadas, enigmas, ritmo. Recorrências a imagens devem-se ao ato oral. “A dramatização não é um envelope formal e supérfluo, é suporte pedagógico adaptado ao contexto oral”.

No texto anterior, Diagne (2005, p. 60) acentuara “encarnar a ideia é dar-se os meios de sua retenção.” Em civilizações orais, “o tema da memória é essencial, não há outra maneira de pensar uma tradição oral, memória oral, sem conjunto de astúcias da razão oral (auxílios a memória como adjuvantes físicos¹¹), para frustrar ciladas do esquecimento.” Em atenção à “linha de partilha ou exclusão, que se origina no campo do saber, induzindo conjunto de efeitos que atravessam toda a sociedade”, Diagne acentua: “está em jogo na relação complexa de interlocutores-hermeneutas, além do saber dramatizado, o **drama** real que é de natureza política: o referente à detenção ou partilha do poder nesse tipo de sociedade” (DIAGNE, 2005, p. 62, grifo do autor).

Nesse sentido, Diagne enraíza reflexões metodológicas a meios e modos de comunicação, conectando questões políticas, pedagógicas, sociológicas, filosóficas, que nos alcançam num só tempo. Ainda insiste “no reconhecimento de um fato decisivo: em uma civilização de oralidade a dramatização da ideia constitui uma necessidade, fornece modo de exposição e validação do saber, a meio eficaz de seu arquivamento” (DIAGNE, 2005, p.139). Na função de arquivo, a dramatização faz parte da arqueologia de saberes orais, concretizada no corpo, *arquivo vivo*. Atribuindo vida ao ato de pensar em regimes orais, permite antever o *encarnar*, *encorpar* da sabedoria africana, que fazendo uso marginal do suporte escrito, atribui a jogos do corpo – arquivo vivo – dons fundamentais conjugados a vidas comunitárias.

Vida perdida a ocidentais e que, ainda hoje, revitalizam línguas e linguagens africanas (GIL, 1997), a circunstâncias locais e à natureza social do conhecimento em África. Outros intelectuais se insurgiram a limites do conhecer por escrito. O filósofo Vilén Flusser critica a escrita alfabética por “voltar-se contra qualquer zona do imaginário, mágico e ritual”; do pensar mítico à “consciência gráfica”, uma “*consciência histórica*, um pensar discursivo e histórico, se desenrola rapidamente do passado para futuro, percorrendo o presente, sem se deixar parar. ” Nesta consciência, “a escrita tornou-se o código que suporta e transmite a cultura ocidental, dando, a essa cultura, forma tão explosiva”. Escrever “dilacerou fundamentos das representações para codificá-los em conceitos” (FLUSSER, 2010, pp. 21-29, grifo do autor).

Dialogando com Flusser, atento a sentidos do corpo, o semiótico Dietmar Kamper aprofundou percepções diante efeitos do avanço conceitual: “as abstrações corporais se instalam na história da civilização como retirada gradual dos corpos, que vão do pleno ao vazio, do altamente dimensional mundo da vida ao desértico gélido da abstração, até o zero. ” Tal “desescalada tem algo de inevitável, fez do corpo, da imagem, da escrita vítimas de seu cálculo. ”

¹¹ Referência a instrumentos musicais, ritmos, imagens, figuras, ilustrações. DIAGNE, 2005.

Traduziu tal mutação como “emagrecimento histórico do conhecimento” (KAMPER, 2016, p. 47-48).

Cada “abstração nada mais é que uma subtração, a retirada, o saque à materialidade da vida” (BAITELLO Jr, 2018, p. 197). A escrita logocêntrica esterilizou dons e dimensões lúdicas da lógica oral, eliminando perenes e necessárias atualizações ao ato de conhecer e produzir saberes em dinâmicas locais, entre oralidades e variações vocais. A estudiosa de oralidades entre nós, Jerusa Pires Ferreira mantém-se em *Vigília das oralidades*, “sem perder de vista o que representam essas vozes, entre construções milenares de formas de viver e representar o cosmos” (FERREIRA, 2006, p. 193-196).

Retomando formas de silêncio

Para Eni Orlandi (1992, pp. 44-46), “o silêncio não fala, ele significa”. “Não podemos observá-lo senão por seus efeitos (retóricos, políticos) e pelos muitos modos de construção da significação.” Como “a significação não se desenvolve sobre linha reta, mensurável, calculável, os sentidos se desenvolvem em todas as direções e se fazem por diferentes matérias”. O silêncio contínuo, em seu caráter invisível e ilegível serve para uniformizar a hegemonia letrada e perenizar o banimento de dons sob “lógica oral”, que predominam em Áfricas e Américas ao Sul.

Sem “*marcas* formais, temos *pistas, traços*”, importando “observá-los *indiretamente* por métodos históricos, críticos, (des) construtivistas. Sem considerar a historicidade do texto, os processos de construção dos efeitos de sentidos, não se compreende o silêncio” (ORLANDI, 1992, p. 48). Articulando “formas de silêncio”, aborda considerações focadas a povos herdeiros de regimes de comunicações orais:

Pensar o silêncio é colocar questões a propósito dos limites da dialogia. Pensar o silêncio nesses limites é pensar a relação com o Outro, que está presente, mas *no* discurso, de modo ambíguo (presente / ausente). Finalmente, pensar o silêncio é traçar limite à redução da significação ao paradigma da linguagem verbal. Isto significa propor um descentrar do verbal como espaço privilegiado de significação (ORLANDI, 1992, p.49-51).

Preservar a hegemonia letrada pereniza silêncios a dons e vitalidade do Outro, em atitude que “contradiz a própria pluralidade da condição humana” (ARENDDT, 1983, p. 246). Conjugado ao potencial do pensamento simbólico e imagético de *tradição viva*, vigiar a racionalidade verbal amplia usufruir razão sensorial – auditiva, rítmica, corpórea –, acentuando o caráter dialético, local, subjetivo de saberes.

Discussões pós-coloniais articulam proposições, situam ser “a descolonização um largo processo que está em seus inícios e tem como condição necessária a das mentalidades. Um novo olhar sobre os sistemas de escrita é parte desta descolonização profunda das mentalidades e instituições” (BATTESTINE, 1996, p. 199). Ao questionar perspectivas coloniais subjacentes ao *corpus* de epistêmes ocidentais, suas pretensões de objetividade e neutralidade, Boaventura Souza Santos acompanha crises de ciências físico-naturais e sociais, em “sombras” que cruzam “silêncios”.

Vivemos num tempo atônito que ao debruçar-se sobre si próprio descobre que seus pés são um cruzamento de sombras, sombras que vêm do passado que ora pensamos já não sermos, ora pensamos não termos ainda deixado de ser; sombras que vêm do futuro que ora pensamos já sermos, ora pensamos nunca virmos a ser (SOUZA SANTOS, 2018, p. 14).

Em perplexidades, transitamos em releituras, discussões, novas pesquisas, onde o singular de verdade, razão, cognição esvaíram-se ao emergirem histórias e geografias esquecidas entre povos e culturas de matrizes orais entre sombras e silêncios. Para Arendt (1983, p. 243), a processos “potencialmente irreversíveis”, seja “qual for o poder mental necessário (...), a única força capaz de realizar tais feitos não é nenhuma capacidade ‘teórica’, não é contemplação nem razão; é a faculdade humana de agir, de iniciar processos novos e sem precedentes, cujo resultado é incerto e imprevisível.” Sem perspectivas universais é possível “trocar um obsoleto arcabouço de conceitos por vocabulários” (ARENDR, 1983, p. 244).

Vozes de lutas no submundo colonial, onde “europeus não cessaram de opor a cultura branca às outras inculturas”, sensível ao decolonial, Fanon denunciou, em *Les damnés de la terre* ([1961]1968, p.176), o antagonismo de culturas negras em mundo branco. Despojados de dons e renegados, sem ter o que trocar não dispunham de dádivas para ser reconhecida sua humanidade. “A economia da posse e da acumulação de riquezas é uma economia da dívida e nunca da dádiva” (BAITTELO, 2028, p. 196).

Ciente da “pluralidade da condição humana”, em suas reflexões Arendt (1983, p. 244), ressaltou “o essencial é compreender”, “incessante e complexa atividade”, “variada e em mudança”, mas vital, pois “a compreensão é criadora de sentido”. Capacitados a iniciar nossos próprios processos, rastreando tradições orais, linguagens, memórias de povos africanos escravizados no Brasil, suas ressonâncias projetam artes em “astúcias da razão oral” (DIAGNE, 2005), ainda hoje enfrentando opressões, racismos, violações.

Do interesse de corporações empresariais e do mundo letrado, o “vigiar e punir” de práticas neoliberais aciona dispositivos de sacrifícios do Outro, focados em povos nativos e

negros de Américas ao Sul e Áfricas. Exclusões legitimadas pela escrita alastram-se e hoje intolerâncias assumem *necropolíticas*. Questão focada por Mbembe (2018, p. 5), diante da “capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer”, cabendo mencionar Loïc Wacquant (2002), estudioso do encarceramento de populações frente políticas neoliberais, ao configurar Estado de Punição nos Estados Unidos, na virada dos séculos XIX e XX, sendo que hoje o Brasil detém o terceiro maior número de população encarcerada no mundo.

Reinvenções africanas da diáspora ao Nordeste do Brasil

Frente à modernidade letrada, silenciando o potencial epistêmico, cognitivo, rítmico e expressivo, de povos de *tradição viva* trazemos vozes e imagens de africanos em diáspora ao Nordeste, captando saberes reinventados à contramão do controle senhorial, que ainda aspira moldar o Novo Mundo a sua imagem e semelhança.

De corpos sociabilizados em matrizes orais, nativos de Américas e Áfricas enfrentaram formas de servidão e escravidão, reinventando seus poderes/saberes frente disciplinas, repressões e violências a distâncias de senhores. Em alteridade religiosa e epistêmica, preservaram “persistência de memórias que não só oferecem religiões alternativas, mas mais importante ainda, alteridade ao conceito de religião fundamental na arquitetura do imaginário da civilização ocidental”, pontua o nativo norte americano Vine Delória, advogado Sioux, da Comunidade Osage (MIGNOLO, 2005, p. 100).

Pesquisando oralidades africanas em memórias reinventadas no Nordeste, em cantorias registradas desde fins do XVIII, algumas impressas em literatura oral de cordel – *Rabicho da Geralda* (1792) e *ABC de Lucas de Feira* (XIX) – apreende-se encenações em performances com valores, rítmica, habilidades orais, revelando dádivas sob *tradição viva*. De seus versos fluem histórias da diáspora, em trabalhos de memória do corpo, atualizando lógica audiovisual, permitindo ouvir/sentir/ver saberes e poderes não escritos, em “congnición corporalizada”, expressão de Taylor (2015, p. 41).

O folheto *Rabicho da Geralda*, recolhido de histórias cantadas em noites de trabalhos de memória, entre vaqueiros em fazenda no Ceará, narra fuga do boi Rabicho, escravo da senhora Geralda. Em diálogo cantado, em *peleja* com vozes de boiadeiros ao seu encaço, emergem desiguais inserções de africanos no Brasil.

- 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 notícia minhas/quando me viam os rastos.

- Chega enfim noventa e dois/aquela seca comprida/logo vi que era causa/de eu perder minha vida.
- Secaram-se os olhos d'água /não tive aonde beber,/botei-me a campos grandes/já bem disposto a morrer.
- Corra, corra camarada/Puxe bem pela memória/que não vim de minha terra/pra vir contar histórias (*Rabicho da Geralda*, 1792).

Folhetos de cordel registram fugas, *rastos* a terras montanhosas; representados sendo malandros e preguiçosos, em suas rebeldias subiam serra da Preguiça. No diálogo do boi Rabicho com vaqueiros, ressalta diferença radical entre escravizados narradores de histórias da diáspora, frente aos aqui chegados de travessias distantes do lúdico oral.

Epopéia cantada com data impressa na estrofe: *Chega enfim noventa e dois/aquela seca comprida*, causa interrogações. Em 1792, “seca comprida” atingiu o Ceará, em desequilíbrio da natureza findou a “tragédia grega”, assim nomeada por José de Alencar. Anotando encenações africanas, Alencar ainda registrou: “O cantor é o espectro do próprio boi”, em rara menção a performances. Aquele ano noticiou rebeliões escravas de *Saint-Domingue* que alcançaram o Ceará. Inferência de ler rebeliões no Haiti, escritas por Michel-Rolph Trouillot, ao registrar

A existência de extensas redes de comunicações entre os escravos, dentre as quais temos apenas indícios, não chegou a se tornar um tema *sério* de pesquisa histórica (TROUILLOT, 2016, p. 168, grifo do autor).

Redes de comunicações, conectando regiões intercontinentais da diáspora, *indício* captado por escravizados no Ceará, traduz dons dialógicos de corpos negros em performances, com gestos, mímicas, sons e atitudes, que permitem sentir a força cultural de “astúcias da razão oral”. Com tal potencial de transmissões, vale saber serem cantorias impressas no Ceará, em folhetos de cordel, repertório de patrimônio cultural bantu; sem ignorar ser a maioria de africanos em *Saint-Domingue*, a vésperas das rebeliões de agosto de 1779, provenientes da região do Congo.

Emílio Bonvini, estudioso de oralidades africanas, esteve em anos 1980 no Brasil, avaliando “A tradição oral, tal como tomou forma no Brasil, não é resíduo degradado de uma ou outra das tradições orais da África, (...) ao contrário soube guardar o essencial da tradição oral africana (...) por ter sobrevivido ao ciclone da escravidão, a tradição oral afro-brasileira carrega em si traços estáveis da oralidade africana: a invariabilidade necessária e suficiente para que a tradição permaneça viva” (BONVINI, 2001, p. 41).

Com memória corpórea, razão sensorial e simbólica, vivendo em limites, sinais de africanos estão em *rastos* dispersos. Sem acaso, três estrofes de *Rabicho da Geralda* mencionam *rastos*, lembrando Benjamin (1987, p. 230) frente paradoxo de ausências sentidas de modo

ambíguo – ausência/presença –, no *vai-e-vem* de silêncios. Além quilombos e mocambos, *rastos* revelam lutas, rebeldias silenciadas pela história. Em auto-representação, xilogravura do corpo de Lucas, na capa do folheto *ABC de Lucas de Feira*, resguarda laços, redes de sobrevivência, artes e dons de corpos escravizados em intercâmbio com animais simbólicos de seus universos culturais.

Foragido de Fazenda em Feira de Santana (1824), preso por delação (1848), Lucas trouxe à tona comunidade de fugitivos: por 24 anos assaltaram sertões da Bahia, matando e roubando víveres distribuídos a outros fugitivos, em solidariedade a redes de fuga. Cantado em literatura oral, representado em postura humana, instrumentos de reinos mineral/vegetal nas mãos, perfil associado a animais da terra, água, ar e fogo – bases de culturas humanas. Com rabo de escorpião (*terra*), corpo de serpente (*água*), cabeça de ave ecoando palavras rebeldes no *ar*, em língua em flecha de serpente produz *fogo*, transfigurado em Dragão da Maldade, jogo metafórico de pensamento simbólico.



Dragão da Maldade: representação de Lucas de Feira (1808 a 1849)

Na metamorfose de corpo híbrido, artistas afros conjugaram reino mineral/vegetal/animal/humano, figurando enigma na superposição de imagens, com o corpo de Lucas interligando cosmos/corpo/cultura. Sua xilogravura expressa “tipo de comunicação corporal, em que o signo e o símbolo não se desligam da realidade que designam” (GIL, 1997, p. 55). Claros e escuros ressaltam corpo rebelado. Esfumado, palavras de fogo sustentando o etéreo, transcendental de culturas africanas, renascendo Lucas em mutação cósmico corpórea, realçando transparentes asas de liberdade.

Com dons e sensibilidade tátil, artistas africanos esculpiram códigos simbólicos em jogos por metáfora, moldando insurgência com símbolos da alteridade epistêmica de matrizes orais africanas. Enquanto marco de mais de três séculos de escravidão, o corpo de Lucas replicou em diferentes tempos, espaços, linguagens e lugares de memória, respaldando lutas de trabalhadores escravizados. Com corpo talhado em arte xilográfica, sua saga foi encenada em teatro; integrada

a Mural de Cultura Popular da Rodoviária de Feira de Santana, em montagem do artista baiano Lênio Braga (1967) e filmada em 1969, em clássico de outro artista baiano, Glauber Rocha.

Em jogo metafórico, sob signo de Exu – *Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* – Glauber assumiu lutas raciais e por terra em “anos de chumbo” daquele regime militar. Seu filme encenou dramas do Sertão Nordestino, inflamado por Ligas Camponesas, lutando por terra desde pífia abolição e democracia racial, denunciadas por Glauber que refaz enigma em jogos de cena com corpos de trabalhadores da década.

A xilogravura de Lucas revela densidade, ressonâncias orais de culturas africanas, figurando opressão racial em jogo metafórico, traduzido ao cenário fílmico em jogos de corpos, em criativo e imaginário raciocínio imagético à contramão de discursos letrados. No domínio do mundo letrado somos país de analfabetos, educadores ignoram heranças orais milenares de povos indígenas e africanos, diversificando o corpo nação Brasil. Contestando a rigidez de conceitos/preceitos letrados senhoriais, povos chamados tradicionais expressam valores, vidas comunitárias, atitude rítmica, festas e celebrações em sociabilidades orais, em meio a práticas de transculturações regionais.

Em outro ângulo, José Gil analisou expressões físico-culturais de corpos extraídos de Áfricas, antes de contato com europeus, detendo-se a potenciais plasmados em heranças longínquas ao “insistir no papel decisivo desempenhado pelo corpo na função significativa, e em especial no simbolismo (GIL, 1997, p.34). Atento a corpo codificado segundo uma cultura em seus regimes de símbolos e de energias, pontua “a expressão pré-verbal é eminentemente cultural”, sendo a “infralíngua concomitante a própria fala, é deste modo *post-pré-verbal*” (GIL, 1997, p. 47). O corpo, “médium utilizado”, tornou-se “transdutor dos códigos” em saber incorporado, que “permitia uma coesão social fundada em comunicação comunitária”, veiculando em *infralíngua*, o que “permanece inverbalizado, senão inverbalizável” (GIL, 1997, p. 53, grifos do autor).

Deve-se entender a infralíngua como resultando de processo de incorporação (*embodiment*) da linguagem verbal, de sua inscrição-sedimentação no corpo e nos seus órgãos. (...) O corpo transforma-se: adquire uma inteligência, quer dizer uma plasticidade do seu próprio espírito (espírito do corpo), neles induzindo movimentos sutis, associações, impregnações, contaminações semânticas imperceptíveis, mas decisivas que testemunham a transformação do espírito numa espécie de grande corpo felino capaz de intuições, pressentimentos, fulgurações, *sextos sentidos* que só o pensamento por imagens pode fornecer (GIL, 1997, p. 46, grifos do autor).

Na contramão do universo ocidental em seus modos de pensar, comunicar, registrar, denegar povos e culturas, “o corpo estava no centro das correspondências”, antes de “sofrer

outras manipulações”, de ser “desapossado” de seu potencial, no “fazer violência a violência” até o corpo ocidental individualizado, “que se perdeu nos signos, na escrita, instituições e guerras” (GIL, 1997, p.14), desarticulando seus “regimes simbólicos e de energias” no “moderno tempo” da escrita.

Cada cultura, em sua história e linguagens, forja seus corpos, materializando no físico e órgãos percepções sensoriais, regimes de energias, valores, lógica em perspectivas cósmico-corpóreas. Sem ser fato natural, corpos em culturas orais são *feitos* para transmitir tradições e costumes, habilidades e saberes, atitude rítmica inerentes a suas festas e celebrações, rituais, ofícios, fazeres e viveres. Codificado em sua cultura, “o corpo amolda-se às normas culturais e sustêm-nas” (GIL, 1997, p. 114), em laços comunitários.

A maestria corpórea e rítmica da musicalidade negra assume expressões a rememorar, revivendo seus territórios em outras territorialidades, diante imperativos de reinventar sua ética vital, semeando suas práticas e modos de ser culturais em diásporas e outras migrações impostas. Suas disposições rítmicas polinizam outros tempos e espaços, adensam viveres além margens locais em cosmopolitismo cultural, dialogando com a moderna tecnologia urbana, abrindo insuspeitos espaços a fluentes culturas orais. Ao romperem interdições a suas linguagens corpóreas, grupos afro-ascendentes pluralizam astúcias em “letramentos de reexistência” (SOUZA, 2011), entre poesia, grafite, música, dança, hip hop, de corpos sincopados a gestualidades de vozes poéticas.

Além eventos sonoros, o “estilo negro” (HALL, 2003, p. 341) revive tradições ancestrais, plantando em outros mundos seus universos culturais, ainda que sobrevivam entre intolerâncias, agressões mortais e simbólicas, em epidemias de racismos em crises sistêmicas. Em “estruturas de sentimento” (WILLIAMS, 1979, p. 134), culturas de povos negros emergem em atitude *rítmica*, em “forma particular de rodear a nota, o som, (...) de traduzir, através da voz mais carnal, a espiritualidade mais secreta”, em “faculdade de perceber o sobrenatural no natural” (SENGHOR, 2012, p. 91-92).

Sentido da arte africana, por filósofo senegalês e à pedagogia ancorada em artes, por educador alemão, encaminham questões finais. Souleymane Diagne (2007, p. 42, grifo do autor) considera – “há uma verdade na arte africana que *é* filosofia, em códigos epistêmicos sob comunicações orais, em ontologia onde o ser é ritmo e encontra-se no fundamento de religiões africanas” –, em lógica visual frente rigidez textual ocidental.

Investindo em raciocínio que a obra de arte obriga o educador alemão Fichtner – pensando “educação com parâmetros da arte”, contém “metáfora ou modelo concreto, no qual a competência metafórica é materializada”, enquanto “a forma para transferir tal conhecimento em

relação viva e sem estereótipos” –, valoriza o jogo metafórico na sua “capacidade de representar algo em nível simbólico” (FICHTNER, 2018, p. 275-78). Acentuando a plasticidade enigmática da metáfora, “vê-se bem claro: isso é isto e, ao mesmo tempo, isto não é isso”. Metáfora “reside na utilização da forma” em representação diferencial,

Essa é uma das mais incríveis façanhas da forma da obra de arte: não alternar-se com uma superficial equiparação (...), mas articular, nessa façanha, sutil relação com si mesmo. (...) o processo metafórico é um ato imaginativo. Ele realiza, em nível imaginário, uma semelhança que leva e preserva a diferença no nível dos significados (FICHTNER, 2018, p. 279).

Reflexões à filosofia da arte africana e à “metáfora, ato imaginativo” ao “nível dos significados”, permitem pensar em plausíveis alteridades ao Sul, revendo contínuos desprezos a expressões e mídias populares, perdendo de apreender outras sabedorias, poderes, memórias aguardando outras histórias.

Artes, produzidas com imagens, metáforas, linguagens figuradas; performances com criativas “atitude *rítmica*” e corpórea, culturas interculturais e intertextuais permitem sentir diversas e diferentes formas de expressões e comunicações, arranjos comunitários, caminhos improvisados, interpretando rastros, sombras, razão sensorial.

Na Introdução a *Orientalismo*, Said refletira “Talvez a tarefa mais importante de todas seja a de empreender estudos das alternativas contemporâneas ao Orientalismo, perguntar como é possível estudar outras culturas e povos a partir de uma perspectiva libertária, ou não repressiva e manipuladora. Mas nesse caso seria necessário repensar todo o problema complexo de conhecimento e poder. Essas são todas tarefas deixadas constrangedoramente incompletas neste estudo” (SAID, 2007, p. 55).

Tentando dar conta desse e muitos outros desafios, com Said gostaríamos de “ter contribuído para uma melhor compreensão do modo como a dominação cultural tem operado”, no sentido de “desaprender” o “modo dominador inerente” (SAID, 2007, p. 60), reinterpretando sem apagar rastros de povos e culturas silenciadas, sem perder de vista alteridades e saberes silenciados desde passado presentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

ALENCAR, J. *Nosso Cancioneiro*, Campinas: Pontes, 1993.

ALTHANS, B. “Dar o que não se tem: ressonâncias transculturais da cobiça?” In: WULF e BAITELLO Jr. (orgs.) **Sapientia: uma arqueologia de saberes esquecidos**. São Paulo: Edições SESC, 2018.

ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

AUGÉ, M. **Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papyrus, 1994.

BACHIR DIAGNE, S. **Léopold Sédar Senghor: l’art africain comme philosophie**. Paris: Riveneuve éditions, 2007.

BATTESTINE, S. “Escrituras africanas: inventario y problemáticas”. In: CATACH, N. (org.) **Hacia una teoría de la lengua escrita**. Barcelona: Gedisa, 1996.

BAITELLO Jr. N. “O apagamento da genealogia e a fúria do futuro”, In: WULF e BAITELLO. (orgs.) **Sapientia: uma arqueologia de saberes esquecidos**. SESC, 2018.

BERNAL, M. **Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica**. Madrid: Siglo XXI, 1993.

BONVINI, E. Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. In: **Projeto História**, São Paulo: EDUC, 22, 2001.

BUCK-MORSS, S. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 Edições, 2017.

CERTEAU, M. **de. A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

DERRIDA, J. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

DERRIDA, J; BERGEISTEIN, L. **Enlouquecer o subjétil – pinturas, desenhos, recortes textuais**. São Paulo: Ateliê Editorial, Imprensa Oficial, Ed. UNESP, 1998.

DIAGNE, M. **Critique de la raison orale: les pratiques discursives en Afrique noire**. Paris: Karthala, 2005.

_____. Logique de l’écrit, logique de l’oral. Conflit au coers de l’archive. In: **Critique**, 771/772, 2011. Dossiê “Philosopher en Afrique”.

- DIOP, C. A. **A origem africana da civilização. Mito ou Realidade**. Paris: Présence Africaine, 1955. Traduzido ao Português por Lawrence Hill & Co., 1974.

_____. **A unidade cultural da África Negra**. Luanda/Lisboa: Edições Mulemba/ Edições Pedagogo, 2012.

DIOP, M. **Critique de la notion d’art africain**. Paris: Éditions Connaissance et Savoir, 2012.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERREIRA, J. Vigília das Oralidades. In: **Revista USP**, 69, março/maio 2006.

FLUSSER, V. **A escrita – há futuro para escrita?** São Paulo: Annablume, 2010.

FICHTNER, B. Educar para a sabedoria. In: WULF e BAITELLO (orgs.) **Sapientia: uma arqueologia de saberes esquecidos**. São Paulo, SESC, 2018.

GIL, José. **Metamorfoses do corpo**. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

GOODY, J. **A domesticação da mente selvagem**. Petrópolis: Vozes Editora, 2012.

GORDON, L. “Decadência Disciplinar e a De(s)colonização do conhecimento”. In: **Epistemologias do Sul**. Foz do Iguaçu/Paraná, 1, 2017.

GNERRE, M. **Linguagem, escrita e poder**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

GUILHOU, N. **La herencia de la mitología egípcia: Cosmogonia y más Allá**. Cairo: Abydos Publications, 2009.

HALL, S. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.

_____. O Ocidente e o Resto. In: **Projeto História**. São Paulo: EDUC, 56, 2016.

HAMPÂTÉ BÂ. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (org.) **História Geral da África**. São Paulo: Ática/Unesco, 1982.

HEGEL, F. G. **Filosofia da História**. Brasília, Ed. UnB, 1995.

INIESTA, F. **El pensamiento tradicional africano: regreso al planeta negro**. Barcelona: Casa África e Editorial Catarata, 2010.

IROBI, E. O que eles trouxeram consigo. In: **Projeto História**, 44, São Paulo: EDUC, 2012.

KAMPER, D. **Mudança de Horizonte**. São Paulo: Paulus, 2016.

LAÂBI e ROLLANDE. **Devine**. Rabat: Éditions Marsam, 2006.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MBEMBE, A. **De la Postcolonie**. Paris: Karthala, 2000.

_____. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo. LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. **Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NASR, M.; TOSI, M. **La Tombe de Néfertari**. Florence: Editrice Bonechi, s/d.

ORLANDI, E. **As formas do silêncio: nos movimentos dos sentidos**. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.

SAID, E. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SENGHOR, L. S. “O contributo do homem negro (1939). In: SANCHES, M. (org.). **Malhas que os impérios tecem**. Lisboa: Edições 70, 2012.

- SODRÉ, M. *Samba, o dono do corpo*, 2 ed., Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUZA, A. L. **Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip-hop**. São Paulo: Editorial Parábola, 2011.

SOUZA SANTOS, B. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2018.

STREET, B. **Letramentos sociais: abordagens críticas do letramento no desenvolvimento, na etnografia e na educação**. São Paulo: Parábola Editorial, 2014.

TAYLOR, D. **El archive y el repertorio: el cuerpo y la memória cultural en las Américas**. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

TROUILLOT, M-R. **Silenciando o passado: poder e produção da história**. Curitiba: Huya Editorial, 2016.

VAN SÉRTIMA. **They came before Columbus**. New York: Rondon House, 1976.

WACQUANT, L. Ascensão do Estado penal nos EUA. In: BORDIEU, (org.) De l'État social à l'État penal. **Discursos sediciosos**. Ano II, 15/16, Rio de Janeiro: Revan, 2007.

WILLIAMS, R. *The long revolution*, Cox & Wyne, 1961.

_____ **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WULF, C. Sabedoria: a redescoberta de um saber esquecido. In WULF, C., BAITELLO JR, N. (orgs). **Sapientia: uma arqueologia de saberes esquecidos**. São Paulo: SESC, 2018.

WULF, C. e BAITELLO Jr., N. (orgs). **Sapientia: uma arqueologia de saberes esquecidos**. São Paulo: Edições SESC, 2018.

Recebido em: 06/08/2020
Aprovado em: 17/12/2020