

UNEMAT Editora

Editor: Maria do Socorro de Sousa Araújo

Capa Final: Ricelli Justino dos Reis

Diagramação: Ricelli Justino dos Reis

Editora UNEMAT 2015

online

Conselho Editorial:

Maria do Socorro de Sousa Araújo (Presidente)

Ariel Lopes Torres

Luiz Carlos Chieriegatto

Mayra Aparecida Cortes

Neuza Benedita da Silva Zattar

Sandra Mara Alves Silva Neves

Severino de Paiva Sobrinho

Tales Nereu Bogoni

Roberto Vasconcelos Pinheiro

Fernanda A. Domingos Pinheiro

Roberto Tikao Tsukamoto Júnior

Gustavo Laet Rodrigues

Revista História e Diversidade/Expediente:

Coordenadores /Organizadores: Osvaldo Mariotto Cerezer

Marli Auxiliadora de Almeida

História e Diversidade [recurso eletrônico] / Revista do Departamento de História. Cáceres: UNEMAT Editora. Vol. 6, nº. 1, (2015), 232 p.

Modo de acesso:<<http://periodicos.unemat.br/index.php/historiae-diversidade>>Semestral.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader (ou similar).

ISSN: 2237-6569

1. História. 2. Diversidade Cultural.

CDU 94+304.4 (05)

Editora UNEMAT

Avenida Tancredo Neves nº 1095 - Cavalhada

Fone/fax: (0xx65) 3221-0077

Cáceres-MT – 78200-000 - Brasil

E-mail: editora@unemat.br

Revista



Dossiê “As Leis e suas práticas: a diversidade em exercício”



DESCOLONIZANDO HISTÓRIAS DE ÁFRICA, CULTURAS AFRICANAS E DA DIÁSPORA

Maria Antonieta Antonacci

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)

E-mail: [antonietta.antonacci@gmail.com]

RESUMO: Analisando duas imagens com representações de modos de ser e lutar de povos africanos surpreende-se mais que profundas clivagens entre cosmovisões de povos europeus e povos em diáspora. Apreendendo que a expansão da superioridade da Europa realizou-se barbarizando culturas africanas, inferiorizando a humanidade de habitantes de África e Américas, argumenta-se por ensino/pesquisa de História da África, culturas africanas e afro-brasileiras, como de povos indígenas, no avesso de fundamentos da modernidade ocidental, erguida sob pressupostos raciais e coloniais. Além atenção crítica a verdades e abstrações de uma história universal, as Leis 10.639 e 11.645 potencializam ensino/aprendizagem interdisciplinar, intercultural, intertextual, descolonizando nossos devires.

Palavras-chave: Cultura/ Ensino Dialógico/ Intercultural/ Intertextual/ Interdisciplinar.

DECOLONIZING THE HISTORY OF AFRICA AND BOTH AFRICAN AND AFRICAN-BRAZILIAN CULTURES

ABSTRACT: The analysis of representations of African peoples' ways of living and fighting is more revealing than a deeper separate observation of European and Diaspora peoples' worldviews. As we learn that the expansion of Europe's superiority occurred at the expense of African cultures, dehumanizing the inhabitants of Africa and the Americas, it is possible to argue in favor of the teaching/research of Africa's History, African and African-Brazilian cultures, as well as that of indigenous people. Such approach opposes the fundamentals of Western modernity, built upon colonial and racial foundations. Besides critically examining the truths and abstraction of a universal history, the Brazilian Laws 10.639 and 11.645 potentialize interdisciplinary and intertextual teaching/learning, thus decolonizing our development.

Key-words: Culture/ Dialogical Teaching/ Intercultural/ Intertextual/ Interdisciplinary/ Antiracialand/ Decolonization.

Duas imagens enigmáticas – uma relatada por explorador americano a serviço de Leopoldo II, da Bélgica, para tomar posse de seus domínios no Congo; outra xilogravura no Nordeste do Brasil, narrando rebeldias cotidianas na escravização de africanos na Bahia –, contém evidências do contencioso campo de lutas culturais por representação na diáspora. Em tempos pós-coloniais e pós-raciais, tais imagens liberam percepções do abismo cultural vivenciado por povos de Áfricas e revelam a “violência epistêmica”¹ na base do Novo Mundo.

Relato de Stanley sobre embates pelo domínio de povos e territórios africanos após a Conferência de Berlim, recortado pelo Joseph Ki-Zerbo para refutar a passividade e “carência de hostilidades por parte de tribos desorganizadas”, traduz confrontos mani-

1 Cf. SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?*, Belo Horizonte: EDUFMG, 2010.

festos em usos do corpo, em palavras onde europeus se representaram, representando seus Outros de Áfricas.

No dia 18 de dezembro, para cúmulo de nossas misérias, estes canibais tentaram um grande esforço para nos destruir, uns empo leirados 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.²

Nesse face a face de visões de mundo tão díspares chegam até nós atitudes de defesa de habitantes de aldeias africanas, enfrentando tecnologias de guerra europeias desde técnicas de empoderamento de seus corpos³, sob o signo de animais emblemáticos em suas concepções de *unidade cósmica*. Sem disjunções cultura/natureza, em cosmologia de povos africanos o mundo não foi cartesianamente fatiado: o universo é regido por “forças minerais, vegetais, animais, humanas, em perpétuo movimento”, onde o “visível é concebido e sentido como sinal, concretização, envoltório de um universo invisível.”⁴ O choque cultural se delinea em termos de raça, razão, cosmovisão.

Na “verdade documental”⁵ desse relato, além apreender-se povos africanos vivenciando seus imaginários na realidade de suas culturas e visões de mundo, retomadas em auto-representações frente barbáries e banalizações sofridas, como emerge em outros documentos, recupera-se Fanon: o negro é uma construção branca. Em *Pele negra, máscaras brancas* (1952), Fanon expressou sua subjetividade em prece à sua matriz cultural. “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!”⁶

Atento a como tradições e comunidades negras foram historicamente representadas em meios culturais populares do mundo ocidental – onde podem emergir possíveis alianças frente verdades universais dominantes –, Stuart Hall apontou ser impossível que o significante *negro* fosse fixado fora da história, “como se a vida negra fosse uma experiência vivida fora da representação.” Lembrando que africanos “têm usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos,” alertou: “Não há como escapar de políticas de representação, e não podemos lidar com a idéia de como a vida realmente é lá fora.”⁷

Fora da história, sem captar tensões entre imaginários culturais – materializados em signos, símbolos e significantes, conceitos e discursos –, que orientam intervenções no alcançar realidade histórica pretendida, não percebemos significados, nem sujeitos e sub-

2 STANLEY, Stein. *Dans les ténèbres de l’Afrique*, Paris: Hachete, 1890. Apud KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*, Vol. II, Lisboa: Publicações Europa-América, 2002, p. 83.

3 Sobre a arte de utilização do corpo, conectada “a símbolos morais e intelectuais”, na “sobreposição de educação à imitação”, cf. MAUSS, M. “As técnicas do corpo”, in: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: Cosac y Naify, 2003, pp. 405/407.

4 HAMPÂTÉ, BÂ. “A tradição viva”, in: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África*, Vol. I, São Paulo: Ática/UNESCO, 1982, p. 173.

5 Expressão de SARLO, B. *Paisagens imaginárias*. São Paulo: EDUSP, 1995.

6 FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, Salvador: EDUFBA, 2008, p. 191.

7 HALL, Stuart. “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?”, in: SOVIK, Liv (orga.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: EDUFMG, 2003, pp. 342 e 346.

jetividades em embate. Assim, no emaranhado de imagens e práticas políticas excluindo e incluindo agentes da República no Brasil, cunhada sob o signo *democracia racial*, importa ter presente, no ensino de História da África, culturas africanas, afro-brasileiras e de povos indígenas, lutas materiais e sensíveis por representações renovadoras de heranças africanas e indígenas, em áreas culturais forjadas em negociações locais entre matrizes culturais negras, nativas e europeias.

Sem esquecer que contendas em torno de raízes afro-brasileiras e indígenas, há muito deslocadas por estratégias de branqueamento cultural, foram folclorizadas e são respaldadas por currículos e práticas pedagógicas de sistema de ensino nacional, instituído sob a lógica do letramento eurocêntrico. Produzido em histórico de recusa a outras estratégias de expressão e comunicação, ou raciocínio e cognição, naturalizada e universalizada a cultura letrada molda o chão da escola, filtrando e direcionando capacidades e habilidades ajustadas aos padrões epistêmicos dominantes.

No sentido do contínuo pulsar de tradições africanas, em insurgências a universais eurocêntricos, reafirmando vida e morte em *unidade cósmica*, afloram em documentos de diferentes códigos e natureza. Expressivo registro visual de luta por liberdade e humanidade de africanos no Nordeste do Brasil, foi difundido entre letra/voz/imagem do folheto *ABC de Lucas de Feira*. Esculpido em xilogravura, o corpo de Lucas Evangelista – no vigiar e punir fora alvo de catequese –, projeta-se representando a saga de escravizados frente poderes senhoriais, desde o XIX, revestidos por discursos médicos que perpetuaram a degradação física e moral de africanos, então incriminados em termos de *animismo fetichismo*, insustentável nessa imagem.

“Dragão da maldade”
incorporado em Lucas
Evangelista – 1808/1849
(Mural de Cultura Popular na
Rodoviária de Feira de Santana,
de Lênio Braga, 1967).



Foragido em 1824, da Fazenda Saco de Limão, em Feira de Santana, Lucas de Feira perambulou no sertão, juntando-se a outros em fuga, “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”,⁸ delatado e enforcado (1849), cantado e encenado em literatura oral, projetado em mural popular e lembrado em projeto fílmico prenhe de desafios do cangaço, seu corpo ultrapassou tempos e espaços, situando-se na contramão da desumanização de africanos. Ao difundir, na enigmática imagem do corpo de Lucas, metáfora da concepção cósmica de povos africanos em diáspora, xilógrafos e outros artistas nutridos em culturas negras plasmaram pedagogia de auto-representação, espraiando em *performances*, seus princípios, valores, jogos de luz e sombra, esculpindo relevo de sua cosmologia.

Em postura humana, carregando nas mãos utensílios de trabalho dos reinos mineral e vegetal, o corpo de Lucas configurado por animais, sustenta o ofício de ferreiro, que transforma a ordem das coisas na natureza. Representado em *performances* híbrida, incorporando animais dos quatro elementos de culturas humanas, com rabo de escorpião, bicho da terra que ataca de improviso; corpo de serpente que interliga água/terra; cabeça de ave que faz eco a sons vocais, ao expelir no ar palavras de sua humanidade roubada, forja o fogo da inconformidade, metamorfoseando-se em dragão. Na materialidade de signos liberados na xilogravura, a referência imaterial ao etéreo, efêmero e volátil da fumaça e transparentes asas, enuncia que renascerão, refazendo o mundo em suas noções de ordem do universo.

No uso da palavra, escravizados situaram-se frente pressupostos racistas e coloniais do letrado mundo europeu, que imprimiu seus valores de mercado e referenciais de civilização estigmatizando corpos negros, desumanizados em suas cosmologias e princípios cognitivos sob a regência de culturas orais. Na sabedoria africana, a palavra “pode criar a paz, assim como destruí-la. É como o fogo (...) na dupla função de conservar ou destruir.”⁹ A transfiguração de Lucas via símbolos e metáforas visuais de suas línguas e linguagens anunciava a liberação de suas vozes, na confluência de reinos de *unidade cósmica*, fundindo terra, água, ar e fogo.

Sua corporeidade traduz a ambivalência de viveres em fronteira, em encruzilhada sob os signos de Exu e Ogum, de tradições africanas reinventadas no fazer-se da modernidade européia, que expropriou corpos e culturas de povos nativos e africanos em proporções ainda não reconhecidas. Sua figura, entalhada em reentrâncias e saliências em textura de madeira de xilogravura de literatura oral, produzida sem fronteira letra/voz/imagem/ritmo, circula com outros folhetos de cordel desde fins do XIX, quando gráficas do Rio de Janeiro renovaram-se, liberando equipamentos adquiridos no Nordeste. Na impressão, manuseios entre letra, som, imagem letraram artistas da voz, do teatro, do esculpir. Como mídia popular, envolveu cantadores, poetas, cordelistas, xilógrafos, escultores, editores, coreógrafos, mergulhados em saberes sensoriais de memória oral, onde sentidos tátil, visual, auditivo, olfativo e linguístico, simultaneamente educados, atribuíram-lhes destreza e habilidades nos mecanismos de impressão, em procedimentos que envolveram africanos e afro-brasileiros, que se alforriavam cantando.¹⁰

8 Jornal *Correio da Bahia*, reportagem “A última feira”, 17/11/2002.

9 HAMPÂTÉ BÂ, op. Cit., 1982, pp. 185/187

10 Câmara Cascudo refere-se a muitos cantadores e poetas negros que, como Fabião das Queimadas, se alforriou cantando.

Sem parar nesses circuitos, desde 1967 o corpo de Lucas de Feira ilumina o Mural de Cultura Popular, na Rodoviária de Feira de Santana, obra do pintor, escultor, ceramista baiano Lênio Braga.¹¹ E, desde 1969, alcançou circuitos cinematográficos ao inspirar o enigmático *Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*, com que a câmara de outro baiano, Glauber Rocha captou Exu na cultura brasileira, registrando em filme o duelo inerente à trajetória de Lucas Evangelista, que envolve todo tecido cultural da nação Brasil. Na contramão do autoritarismo militar e do signo *democracia racial* Glauber projetou o universo de lutas políticas, raciais, religiosas, simbólicas, mentais que, enredadas, marcam difíceis e complexas alianças em torno de confrontos que impregnam todo nosso patrimônio histórico cultural, como em lutas por reconhecimento de racismos que continuam em outros patamares.

Mesmo porque, até hoje, herdeiros e heranças diaspóricas resistem ao individualismo, a competições personalistas, à desumanização e racialização de seus modos de ser e viver, em contínuos usos de seus próprios corpos negros, em novas injunções letra/voz/imagem/som,¹² no ultrapassar barbáries do tráfico, do escravismo, de colonialidades. Suas percepções, atualizadas e transmitidas via recursos de tecnologias eletrônicas, materializam-se renovando, sob ângulos morais e estéticos, suas auto-representações visuais, rítmicas, literárias, performáticas. Permitem sentir a pujante reinvenção de gêneros orais de matrizes africanas entre nós e **como**, através de seus corpos, rompem com subalternidades a imperativos externos enquanto, internamente, desde as bordas, questionam a *democracia racial*.

Em relação ao poder da memória audiovisual, impossível esquecer que o mundo europeu valeu-se de imagens, teatros de memória, arranjos espaciais, jogos de luz/sombra, iluminuras; além de insígnias, brasões, emblemas representativos de poderes divinos de reis, papas, cardeais e seus pares. Reconhecido em seu conjunto como “arte da memória”, seus agentes alcançaram meios de coesão social pelo nomeado tempo medieval. Em torno de expressões cênicas e artísticas enquanto técnicas mnemônicas, de gregos a europeus, da Idade Média à Renascença, tem-se o clássico estudo de Frances Yates, *A Arte da Memória* (1966).¹³ Antes da popularização da imprensa e do letramento na Europa, recursos para fixação de hierarquias, poderes e preceitos; dogmas, parábolas, normas ou regras de conduta, métodos de memorização/transmissão visual acionaram memórias por gestos, rituais, representações; posturas e protocolos codificados no corpo vivo, enquanto “arquivo de memória”¹⁴.

Tais técnicas e exercícios de preservação de memórias visuais, ainda que distantes em Europa de inícios do século XX, foram retomados via cinematografia, nos anos 1920/30/40, por educadores europeus e brasileiros empenhados na viabilização de práticas pedagógicas disciplinares via alternativa educacional de intervenção política, conforme

11 PEREIRA, R. “Painel do vasto sertão”, in: *Légua & Meia*, n. 1, Feira de Santana: UEFS, 2002, p. 126.

12 Cf. SOUZA SANTOS, Ana Lúcia. *Letramento de Reexistência: poesia, grafite, música, dança: HIP HOP*, São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

13 YATES, Francis. *A Arte da Memória*, Campinas: EDUNICAMP, 2007.

14 Expressão de VIGARELLO, Georges. Entrevista à SANT’ANNA, Denise, “O corpo inscrito na história: imagens de um ‘arquivo vivo’”, in *Projeto História*, 21, São Paulo: EDUC/FAPESP, 2000.

propostas da Escola Nova. Após viagem à Europa, escolanovistas como Lourenço Filho, cientes de poderes de “milhentas imagens”, lançaram mão de mecanismos filmicos, ampliando técnicas disciplinares e de controle de aprendizagem em padrão nacional. Criado em 1936, o Instituto de Cinema Educativo (INCE), base da Empresa Brasileira de Filmes, fez-se militante na racionalização do sistema público de ensino, acessível aos aprovados em testes de QI.

Pensando o potencial pedagógico descolonial das Leis 10.639 e 11.645

Historicidade e expressões culturais africanas e de suas diásporas, como de povos indígenas, precisam ser lidas e pensadas a partir de seus fundamentos basilares, em termos cosmológicos e de usos do corpo em culturas fluentes de saberes orais, em atualizações frente discursos e práticas de poder da teoria política organizacional do mundo euro-ocidental. Sem ignorar que a invenção de África,¹⁵ como de Latino América¹⁶ e de Oriente¹⁷, nos tempos modernos, esteve entrelaçada à invenção da Europa, à construção de um mundo sob suas medidas, projetando suas concepções de civilização, de religião e razão, de vida e trabalho, como de filosofia, progresso, história, mas e acima de tudo, de raça e racismo, que se alastraram, a todos atingindo em concomitância a seus universais de educação, ciência e conhecimento.

Com a invenção da raça e suas práticas de exclusão, assentaram-se “as bases de um novo padrão de poder mundial com o qual estamos nos debatendo.”¹⁸ Nesse contencioso universo de poderes e contra-poderes, com as Leis 10.639 e 11.645 podemos assumir caminhos educacionais alternativos e lançar fundamentos, onde haja espaço, para opções pedagógicas e curriculares que permitam tecer redes interdisciplinares, intertextuais, interculturais, em comunidades dialógicas e pluriversais, que tornem possível resguardar éticas e agendas de convivência, desde pensares críticos da modernidade/colonialidade em Américas¹⁹ e Áfricas.²⁰

Nessa direção, pensadores do Caribe, como o filósofo Lewis Gordon, da Jamaica, sentindo o peso das formas de submissão racial/colonial perpetuadas após independências, como avaliara Fanon, e empenhado em enfrentar suas forças, levantou considerações que importa reter, pois em termos de hegemonia de relações raciais, o Norte e o Nordeste do Brasil aproximam-se mais do Caribe.

15 MUDIMBE, V. Y. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*, Lisboa/Luanda: Edições Pedagogo, 2013.

16 MIGNOLO, Walter. *La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

17 SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

18 MIGNOLO, Walter. *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, Cuaderno n. 5, 2009.

19 Sobre o coletivo latino americano na contramão crítica à modernidade/colonialidade do expansionismo europeu, com argumentos e opções descoloniais, cf., em português, MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte: EDUFMG, 2003 e LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, Buenos Aires/São Paulo: CLACSO, 2005. Em espanhol, sobre irrupções de saberes “outros” no espaço escolar, até uma “democracia decolonial”, cf. PALERMO, Zulma (Ed.). *Para uma pedagogia decolonial*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014; sobre diferenças históricas e estratégias interculturais, cf. WASCH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedade. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009; sem perder de vista entre nós, SODRÉ, Muniz. *Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes*, Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

20 Abordamos filósofos africanos em críticas a filosofias eurocentradas, em passagens a seguir.

Criar construções alternativas não é tão fácil quando consideramos seriamente a complexidade de signos e símbolos que constituem a linguagem de sua transmissão. Os signos e os símbolos colonizantes não estão simplesmente no nível do que eles afirmam, sim no nível de **como** se afirmam a si mesmos. Assim, a colonização epistemológica deveria ser entendida como algo espreitando no coração do método.²¹

Articulando enfrentamentos culturais e epistêmicos, Gordon situa questões de método, problematizando o que *vive* em signos e símbolos dominantes, que permanecem à espreita mesmo diante alternativas propositivas, insistindo em atenção crítica diante cânones vigentes. Chama atenção a traduções em línguas, gramáticas e vocábulos que, sem isenção a seus universos linguísticos, interiorizados há gerações, incidem na afirmação de princípios e ideários que denegam alteridades. Situando-se no cerne de cadeias de transmissão, sua argumentação acena para a complexidade de tensões culturais e epistemológicas, como as impregnadas no universo escolar, em alerta a intenções de propor estratégias voltadas a desatar nós raciais e coloniais desde pedagogias comprometidas com alteridades sócio-culturais.

Suas reflexões podem alcançar nossas práticas de ensino/aprendizagem, desde aberturas contidas nas Leis 10.639 e 11.645, pensadas e assumidas como *opções descoloniais*. Plenas de desafios pedagógicos para desbloquear sistemas escolares instituídos por padrões europeus, seus potenciais ainda demandam reflexões inerentes ao difícil caminhar na contramão de normas vigentes. Nesse sentido, importa estar ciente que a civilização europeia fez conhecer/registrar suas *descobertas* e ordenamentos coloniais de povos, regiões, continentes, espraiando e interpondo sua racionalidade, suas línguas e linguagens, concepções de mundo e corpo por meios que, mesmo inconscientemente, a soberania letrada firmou-se.

Letras, vocábulos, raciocínios mentais, nutridos por metas e mitos de seus horizontes, transportaram-se com suas mídias. Seus intelectuais lograram universalizar suas crenças e valores, internalizar noções de evolução e progresso, modernidade e bem estar, tempo linear e séries cronológicas, em história encadeada de tempos passados a avanços científicos, orientando intervenções do “homem europeu”, agora transmutado em “homem ocidental”.

Sob sua ótica, enquanto ápice da evolução humana, esse “homem ocidental” impôs seu padrão de humanidade, usufruiu saberes e trabalhos em escala global, colonizando sob marcos de seu Estado-nação, verdade universal, racional, excludente que se impõe há séculos, junto a sua filosofia de vida e “violência epistêmica”²², ignorando e descreditando Outros mundos, imaginários culturais, tradições, valores e filosofias, modos de ocupar espaços, produzir e usufruir artes em linguagens e códigos extra-ocidentais.

Sem prescindir, mas interrogando seus macro-discursos históricos, pedagógicos, científicos, investindo entre histórias locais e projetos globais na construção de campos

21 GORDON, Lewis. “Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica”, in MIGNOLO (comp.). *La teoría política en la encrucijada descolonial*, op. Cit., pp. 126/127 (grifo nosso).

22 Expressão de Spivak, Gayatri. *Pode o subalterno falar?*, Belo Horizonte: EDUFMG, 2010, p. 47, em debate intelectual com Michel Foucault

de discussão comprometidos com o pós-racial e o pós-colonial, é possível abrir chaves de leitura que valorizem e atribuam sentido e significados a menosprezadas expressões de culturas negras fluentes em seus recursos audiovisuais e performáticos. São culturas lastreadas em envolventes gêneros orais de comunicação, que conectando emissores e receptores produzem, preservam, transmitem conhecimentos em cognições plasmadas em suas injunções cultura/natureza, corpo/saberes, arte/vida, em interações visuais, rítmicas, rituais, literárias; enunciações vocais, teatrais, esculturais; recorrendo a metáforas imagéticas e proverbiais de povos africanos, reinventadas por afro-brasileiros em negociações com povos nativos, imigrantes europeus e grupos populares que aqui criaram raízes.

Desde inserções interculturais e intertextuais, tradições africanas, mesmo rasuradas, silenciadas, racializadas ou folclorizadas, atravessaram razias da modernidade/colonialidade, marcando presença em fronteiras letra, imagem, voz, som. Hoje, em linguagens de seus “entre-lugares”,²³ emanam viveres, pensares, saberes em bases comunitárias assentadas na palavra, no apalavrado. Acompanhando Luiz Felipe de Alencastro, “numa cultura tradicionalmente oral como a nossa, um meio privilegiado de patentear a presença do passado consiste em dar relevo à perenidade das palavras.”²⁴

Reunindo “grãos de palavras”, arquiteturas gestuais e percussivas, imagens com relevo e espaços com volume, rastreando dispersas tradições orais de comunicação, além *sistemas de pensamento*, em perspectiva de *pensamentos de rastros/resíduo*,²⁵ articulamos sinais tangíveis e sensíveis de interações preservadas em corpo-a-corpo frente padrões senhoriais. De outra parte, mapeando práticas de celebração, festejos e dramatizações, cantorias e espiritualidades audiovisuais, delineou-se “rede de comunicações entre escravos”²⁶ que, em diáspora, conjugaram o verbo ao gesto e ao ritmo.

Em contatos inerentes a singularidades de seus modos de ser, pensar, sentir e resguardarem-se frente ao mundo senhorial, corpos da *tradição viva* (Hampâté Bâ) deixaram marcas de seus regimes de energia e simbologia²⁷, em persistentes insurgências, hoje pensadas como *diferença colonial*. Termo projetado como ponto de inflexão, sustentando pensares em termos de *opções descoloniais*, em virada geopolítica e corpo-política da razão, na virtualidade de mundos *pluriversais*.²⁸

Nesse palmilhar rastros de culturas negras em diáspora, tornou-se evidente que, sob a chancela de Descartes e Hegel, citando os mais notórios, entre os séculos XVII e XIX,

23 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: EDUFMG, 1998.

24 ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 10.

25 Contra “pensamentos de sistema ou sistemas de pensamento, prodigiosamente fecundos, prodigiosamente conquistadores, prodigiosamente mortais”, Glissant propõe pensamentos de rastros/resíduo, “que não seja nem dominante, nem sistemático, nem imponente, mas talvez um não-sistema intuitivo, frágil e ambíguo, que convenha melhor à extraordinária complexidade e multiplicidade do mundo no qual vivemos.” GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2005.

26 Cf. TROUILLOT, M. *Silencing the past: power and production of History*, Boston: Beacon Press, 1995.

27 Sobre regimes de energia e simbologia de corpos em seus universos culturais, cf. GIL, José. *Metamorfoses do corpo*, Lisboa: Relógio D’Água, 1997.

28 Cf. MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais*, op. Cit.

formaram-se as bases da epistemologia ocidental – excludente, racista, colonial –, como de sua concepção de história universal, racional, linear, progressiva.

A racionalidade cartesiana de indivíduo que vive e pensa apartado de seu entorno e do próprio corpo, ao refazer a crença cristã da divisão corpo/alma em termos de corpo/razão, abriu para abstrações do sistema filosófico conceitual e desencarnado da teoria política euro-ocidental. O *cogito* de Descartes (1623), antecâmara da cisão matéria e espírito, formulado em plena expansão do tráfico negreiro, renegou e desprezou o corpo, tripudiando em formas de trabalho escravo e/ou assalariado.

Perdidos de vista como fulcros de saberes e poderes, suportes de culturas, memórias e narrativas na contramão, corpos da humanidade africana, ameríndia e mestiça serviram ao “homem civilizador”, que os utilizou denegrindo seus usos e sentidos. Em 1830, essa razão europeia atingiu novos universais na geopolítica de Hegel, classificando povos e civilizações em históricos e pré-históricos desde escrita oriunda de progressos contábeis de povos mercadores e impérios às voltas com o administrar a diversidades de suas colônias. O racismo epistêmico hegeliano denegou história às Áfricas e a povos de línguas orais, taxadas de incompletas, inacabadas. Línguas da *tradição viva*, sob a colonialidade de padrões letrados europeus, foram excluídas pela razão europeia, restringindo nossos horizontes em relação à arte/vida, poderes/saberes, cultura/cosmologia, documentos/monumento históricos.

Como argumentou Edward Said, a história se transferiu do Oriente ao Ocidente, em movimento onde a ideia de civilização ocidental se converteu em ponto de referência e meta discursiva para o resto do mundo. Enquanto base de conhecimento para medir e hierarquizar inculturas dos Outros, o civilizado eurocêntrico impôs seus modos de pensar, trabalhar, viver e morrer a partir de seus fundamentos racial, filosófico, religioso, científico.

Um século depois, na década de 1930, em visceral crítica aos paradigmas de filosofia e história vigentes no então alicerçado totalitarismo ocidental, Walter Benjamin, filosofando entre tradições orais e escritas do mundo judaico e europeu, ao enfatizar como foi triste ressuscitar Cartago (primeiro grande confronto entre Europa e Áfricas na era cristã), associou bens culturais de povos vencidos a despojos de guerra. E nos legou a meditação: “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”.²⁹ Além reflexões do emaranhado de antropofagias históricas; de lembrar que em vozes ouvidas existem fôlegos emudecidos; que civilizações dominantes nutrem-se de saberes expropriados; Benjamin desafia a “romper com o *continuun* da história”, em reminiscências de dias festivos.

Entre estudiosos africanos na contramão de Descartes e atentos ao “poder do corpo como local de múltiplos discursos” e instância de poder “para esculpir história, memória, identidade e cultura”,³⁰ Esiaba Irobi renovou discussões sobre a diáspora e reinvenções de tradições africanas no Novo Mundo. Entrelaçando estudos em torno de festas no continente africano, antes da chegada de europeus, e no Novo Mundo, esse dramaturgo

29 BENJAMIN, Walter. “Sobre conceito de história”, in: *Obras Escolhidas*, São Paulo: Brasiliense, 1994.

30 IROBI, Esiaba. “O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na Diáspora”, in: *Projeto História*, n. 44, São Paulo: EDUC, 2012, p. 277.

nigeriano foi incisivo: em diáspora, africanos “trouxeram consigo *escritas performativas*”, de ancestrais arquiteturas afro-nativas, traduzidas na América pela “inteligência do corpo humano”.

Ao ressaltar o potencial do corpo em culturas africanas – “o corpo possui uma memória podendo ser *locus* de resistência através de *performances*” –, Irobi argumentou: como a “ontologia da maioria dos povos africanos é primordialmente espiritual, o corpo incorpora, num certo nível, um hábito memorial,” tornando-se “receptáculo simbólico e expressivo do transcendente”.³¹ Face impasses de histórias africanas dissociadas entre si, ou de universos da diáspora, como de suas línguas e linguagens, diante “enciclopédia de outras alfabetizações”, em lucidez de quem ficou à margem por séculos, Irobi perguntou: além “alfabetização que herdamos da tradição pedagógica Ocidental”, o que “aconteceria se substituíssemos esses modelos de alfabetização pela escultura, dança, vestuário, gestos” e outras expressões táteis e sensoriais de culturas orais africanas? ³² Poderíamos potencializar nossos sentidos via educação iconográfica, sonora, sinestésica, “plasmando inteligência ávida de representações e metáforas”.

Em leituras descoloniais, transborda o volume de histórias desfiguradas pelo pensamento moderno ocidental, incluindo críticas a “categorias de pensar assentadas em línguas não-ocidentais”, avaliadas “insustentáveis” em termos da epistemologia dominante.³³ Como falar uma língua vai além dominar seu léxico e sintaxe, configurando-se, conforme Fanon, “assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”, pois “cada idioma é um modo de pensar, (...) cada língua forja uma visão de mundo,”³⁴ mergulhado em decolonialidade do ser, do saber e do poder, Mignolo foi contundente:

A “ciência” (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da língua; as línguas não são meros fenômenos “culturais” em que os povos encontram a sua “identidade”; são também o lugar em que o conhecimento está inscrito. E, uma vez que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo que os seres humanos são, a colonialidade do poder e do saber veio a gerar a colonialidade do ser.³⁵

A questão da língua, apontando para vigorosas interações língua/saberes/visões de mundo, revela fraturas que pensadores africanos e latino-americanos vêm trazendo à tona, sem perder de vista línguas orais e questões de conceitos, vocábulos, ideários inerentes a cada língua, como salientou o escritor do Quênia, Ngũgĩ Thiong’o, ao abandonar a língua inglesa para pensar e escrever em kikuio, sua língua materna.³⁶

31 Idem, p. 276.

32 Idem, p. 288.

33 MIGNOLO, W. “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica”, in: SANTOS, Boaventura de Souza. *Conhecimento prudente para uma vida decente*, São Paulo: Cortez Editora, 2004, p. 669.

34 FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, EDUFBA: Salvador, 2008, p. 33.

35 MIGNOLO, op. Cit., p. 669.

36 Cf. THIONG’O, N. W. *Décolonizer l’esprit*, Paris: La fabrique edition, 2011. Edição original em inglês, em 1986.

No contexto de tal volume de tensões e críticas à colonialidade euro-ocidental, abrindo “alternativas à epistême ocidental” e enfrentando desafios de “escapar a ordem de seu discurso”, como de tradições filosóficas escritas, filósofos africanos inserem-se em novos debates, adensando críticas ao eurocentrismo. Em direção a um *Philosopher en Afrique* – “uma atividade humana e não uma essência” –, Souleymane Bachir Diagne,³⁷ filósofo senegalês na Universidade de Columbia, publicou ensaios de intelectuais africanos que participaram de “Diálogos filosóficos inter-regionais África-América”, nos EUA, em 2011, sob o patrocínio da UNESCO.

Formados em universidades e línguas europeias, defrontando-se com desafios perante sua própria história, dons e valores de suas línguas e culturas, constituídas em torno de **procedimentos de transmissão** e não **do transmitido** em padrões ocidentais, detemo-nos no filósofo senegalês Mamoussé Diagne, da Universidade Cheik Anta Diop, de Dakar, que situa a *lógica do oral* frente à *razão do escrito*. Retomando Michel Foucault, em *Arqueologia do saber* (1969) e Jacques Goody, em *A lógica da escrita e a organização da sociedade* (1986), vem discutindo *astúcias da razão oral*, seu patrimônio cultural, seu vir a ser arquivo e arqueologia de saberes, estruturada em *condições de enunciação* a partir de protocolos ignorados no Ocidente, estruturado em *sistemas de enunciabilidade*.³⁸

Em relação a *condições de enunciação*, Diagne enfatiza: dramatização e teatralidade – inerentes à aprendizagem e veiculação da *tradição viva* em civilizações africanas constituídas sob regime e lógica de saberes orais –, advém de exercícios físicos, mentais, transcendentais no configurar *performances* em dinâmicas próprias a expressões e transmissão de memórias esculpidas em corpos comunitários, de percepções cósmicas sem disjunções cultura/natureza, corpo/saberes, arte/vida, cosmologia/tradições ancestrais.

Atribuindo vida ao ato de pensar, permite antever o *encarnar, encorporar* da sabedoria africana, que fazendo uso marginal do suporte escrito, joga no corpo energias e simbologias fundamentais no articular fluxos e viveres em grupos comunitários, que até hoje resistem ao individualismo, a estratégias de branqueamento cultural e competitividade da hegemônica racionalidade ocidental.

No sentido de arqueologia de saberes orais e memórias de corpos comunitários, Diagne acentua que na “cultura oral são produzidos fenômenos remarcáveis, ausentes ou sem a mesma função em cultura escrita,” apontando “entre outros, o recurso frequente a imagens ou metáforas, a *mise en scène* sob forma de uma história que libera ensinamentos a reter.”³⁹ E torna-se contundente: “A dramatização não é envelope formal e redundante, é suporte pedagógico adaptado ao contexto oral”, em culturas com sociabilidade e estratégias de sociabilidade pautadas em práticas pedagógicas sob *condições de enunciação*, privilegiando o *fazer-se* do conhecimento diante do *fato* conhecido.

Priorizando drama e teatro ou festa e celebração como suportes pedagógicos em procedimentos educacionais performáticos, Diagne aproxima-se de Irobi. Ao desdobrar suas considerações e explicitar que construir o memorável em torno de *grandes nomes*

37 DIAGNE, Souleymane Bachir, “Philosopher en Afrique”, *Critique* (771/772), Paris: Les Éditions de Minuit, 2011.

38 DIAGNE, Mamoussé. *Critique de la raison orale*, Paris: Karthala, 2005.

39 DIAGNE, Mamoussé. “Logique de l’écrit, logique de l’oral: conflit au coeur de l’archive”, in *Critique*, op. Cit., p. 630.

ou *grandes ações* – que tirados do momentâneo pelo conto, mito ou epopéias históricas, “dita valores e antivalores do grupo social” –, Diagne associa a produção/transmissão de saberes e mensagens, à perene retomada de padrões morais e estéticos, próprios de rituais comunitários resguardados e continuamente atualizados. Sua insistência não no *fato*, mas no *feito* associado a questões éticas e estéticas, desestabiliza verdades e passados instituídos em relação a culturas negras, pela epistême europeia, abrindo críticas profundas à pedagogia ocidental.

Tratando do patrimônio de matrizes orais africanas, que abarca repertórios de contos a provérbios, enigmas e adivinhações, cantos e cantorias, danças, ritmos e ritos, cotidianamente atualizados, Diagne refere-se a estratégias cognitivas de culturas orais de Áfricas, manifestas em recorrências a metáforas, aliterações, onomatopéias, analogias, rodeios simbólicos. Nesse sentido, esse e outros filósofos e educadores africanos⁴⁰ colocam-nos face a face contextos mnemônicos performáticos que atualizam e renovam saberes e poderes entre suas culturas.

É significativo que o intelectual anglo-jamaicano Stuart Hall, atento a políticas de representação em lutas culturais contemporâneas, ao abordar singularidades de tradições diaspóricas na utilização do corpo, chamou atenção:

dentro do repertório negro, o *estilo* – que os críticos culturais da corrente dominante muitas vezes acreditam ser uma simples casca, uma embalagem, o revestimento de açúcar na pílula – se tornou *em si* a matéria do acontecimento.⁴¹

Produzida no ato do *fazer-se* do conhecimento, como na transmissão de mensagens em processo cognitivo incorporado, cientes de não haver um fato, uma mensagem, um discurso ou informe em si mesmo, isolado de relações histórica e culturalmente vividas, práticas pedagógicas de renovação/reinvenção de tradições orais africanas e da diáspora detêm-se em procedimentos e recursos do *feito*, interrogando a arquitetura de *sistemas de enunciabilidade* do Ocidente, que sem se resguardar da produção do fato, ainda descartou a arqueologia e a filosofia da voz.⁴²

Rompendo com a “epistemologia do incorpóreo que assume o *locus* de enunciação do senhor como o universal”,⁴³ pensadores latino-caribenhos e filósofos africanos cruzam críticas à expansão da civilização e epistême ocidental, que ignorou e nem reconhece outros padrões civilizacionais e formas de cognição, alijando patrimônios, saberes locais e *dons* de povos constituídos em milênios de morada humana em outras regiões, arquipélagos, continentes, todos arrasados, racializados, colonizados.

Em proposições pós-coloniais e pós-raciais, ainda marcam pontos de convergência em outras perspectivas de estar e viver o mundo, sentindo a própria vida e a de outros

40 Ver NGOENHA, Severino & CASTIANO, José. *Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política*, Maputo, Centro de Estudos Moçambicanos e Etnociências: Editora EDUCAR, Universidade Pedagógica, 2011.

41 HALL, Stuart, op. Cit., p. 342, grifos no original

42 Sobre o desprezo da voz no Ocidente, lendo “a história da metafísica como uma desvocalização do *logos* de Platão a Derrida”, cf. CAVARERO, Adriana. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*, Belo Horizonte: EDUFMG, 2011; HAVELOCK, Eric. *A musa aprende a escrever: a oralidade e a literacia da antiguidade ao presente*, Lisboa: Gradiva, 1996.

43 MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais*, op. Cit., p. 159.

em seus universos e *habitats*. Nesse sentido, próximo a perspectivas de rejeição a sistemas de pensamento, recusando conhecimentos de raiz única em direção a *rizomas*, como pensou o poeta afro caribenho Édouard Glissant, estratégias de filósofos africanos propõem ultrapassar “filiação vertical” por “filiação diagonal”, em direção a um “universal lateral”, que se assemelha ao “pluriversal” de pensadores latino-americanos. O filósofo senegalês Jean-Godefroy Bidima, aberto a pensares liminares, ainda propõe prática de “travessia” entre heranças filosóficas orais e escritas, em outro valorizar “não tanto o dado transmitido, mas a transmissão em si mesma.”⁴⁴

Conforme o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, os interesses decolônias voltam-se “à localização geopolítica e corpo-política do sujeito que fala nas coordenadas do poder global e sua estreita relação com a produção de conhecimento.” Reafirmando que a “localização étnica, sexual, racial, de classe ou de gênero do sujeito que enuncia”, por estar “sempre desconectada do conhecimento”,⁴⁵ permitiu que a filosofia ocidental, a história, a pedagogia e suas ciências produzissem intervenções na mítica de um universal e de uma verdade desvinculada de experiências singulares.

São diálogos pertinentes a pensares em torno de fundamentos e práticas pedagógicas imunes ao analisar e ajustar o mundo desde conceitos e abstrações globais, estranhas aos locais, já que advindas de enunciados alheios ao lugar. Nesse voltar-se ao local de fulcros culturais, éticos e epistêmicos, a memória de arquivo continua importante, todavia sem deter prioridades de quaisquer determinações. O poder do registro, em museus e arquivística instituídos, que atuava como premissa de compreensões históricas,⁴⁶ fica na contingência de interagir com memórias sem arquivo, inscritas e expressas em corpos, *performances*, imagens, ritmos, sensibilidades morais e estéticas, desde patrimônios materiais em termos de recursos linguísticos, sonoros e visuais, pluralizando noções de acervo e prolongamentos do corpo,⁴⁷ que sustentam mundos e dinâmicas históricas até então silenciadas, com epistemologias encobertas por cores da razão e da ciência Ocidental.⁴⁸

Como história e política exigem vislumbrar imagens e imaginários para projetar devires, e cientes das muitas lutas contidas nessas leis, assumi-las em seus significados culturais, educacionais e trabalhar seu potencial pedagógico, abala alicerces do instituído e conduz a descobrimentos impensáveis, potencializando diálogos e intercâmbios entre matrizes culturais africanas, afro-brasileiras, indígenas e euro-ocidentais.

Nessa vasta fronteira atlântica, a beleza negra que conjuga arte/vida, em sua sabedoria alcança o chão da escola, hoje legalmente empoderado para renovar práticas pedagógicas no interdisciplinar, intertextual, intercultural de universo prenhe de subjetividades

44 BIDIMA, Jean-Godefroy. “Philosophies, démocraties et pratiques: à la recherche d’un universel lateral”, in: *Critique*, op. cit., p. 674.

45 GROSFOGUEL, Ramon. “Actualidade del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo e producción de utopía desde la diferencia colonial”, in: CÉSAIRE, Aimé, op. Cit., p. 151.

46 Cf. TROUILLOT, Michel-Rolph. Op. Cit.

47 Sobre prolongamentos do corpo, aqui pensados como instrumentos musicais ou de extração de sons, ver GIL, José. Entrevista a SANT’ANNA, Denise, in: *Cadernos de subjetividade*, vol. 5, São Paulo: EDUC, 1997.

48 CHUKWUDI EZE, Emanuel. “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, in: MIGNOLO, W. (org.) *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires: Del Signo, 2008.

no múltiplo e complexo mundo em que vivemos. Recorrendo ao termo *zonas de contato*, cunhado por Mary Louise Pratt⁴⁹ – para acompanhar encontros/confrontos lingüísticos, culturais, mentais entre povos de diferentes geografias e histórias, desde primórdios da expansão europeia –, hoje a escola pública, ao acolher, traduzir, promover mediações entre crianças e jovens migrantes de muitas e outras diásporas, configura-se como ponto nodal, privilegiado para ações e inflexões pós-coloniais e pós-raciais.

Enquanto *zonas de contatos* interculturais contemporâneos, nessa retomada de transbordamentos intra e inter nações e continentes, a escola situa-se no intercruzar de muitos trânsitos e *performances*, expressando materialidade e subjetividade corpóreas de lugares de memória e locais de cultura, tanto de alunos, professores, gestores, diretores e funcionários, como de suas comunidades e familiares, que precisam sistematizar suas experiências vividas, saberes em construção, antes de entreverem outros locais e áreas culturais. A diversidade de línguas e linguagens, que hoje entretecem as culturas escolares, também são desafios que enriquecem nosso campo educacional.

Ambientes escolares de sistemas públicos de ensino, pressionados pela própria dinâmica global, para o advento de construídas descolonizações pedagógicas e metodológicas, também levam a rever diretrizes curriculares. Não há mais condições históricas e culturais para currículos ocultos de racismos,⁵⁰ colonialidades, epistemologias excludentes e as novas leis despontam como caminhos inovadores e estratégicos, em Brasil que começa a reconhecer sua formação multiétnica e pluricultural,

Todavia, são contatos cotidianos entre professores/alunos em suas diferentes regiões, que os habilitam mutuamente a projetar inovações, que atingem seus ofícios e habilidades de ensino, como suas capacidades de aprendizagem,⁵¹ na recorrência a práticas pedagógicas a partir de seus universos e afrontas raciais, culturais, até em relação à diversidade de falares.⁵²

No histórico de naturalizar e dissociar o corpo de suas experiências sociais, desconsiderando subjetividades fluentes em memórias vocais, rítmicas, performáticas, o articular inovações educacionais constitui caminhos de prazer e pertinência, no atual contexto das configurações contemporâneas, desde intensa inserção performática e dialógica entre professores e alunos, em solidariedades mútuas no mediar ensino/aprendizagem com vontade política de desbloquear histórias globais, engessadas em repassar mecânico de informações, discursos e abstrações genéricas, como em cadeia de montagem.

De outra parte, acompanhar pensamentos críticos ao *status quo* em companhia de estudiosos latino-caribenhos que, situados em *fronteiras* histórias locais/projetos globais,

49 PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: transculturação e relatos de viagens*, Bauru: EDUSC, 1999.

50 SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade, uma introdução às teorias do conhecimento*, Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

51 Nesse sentido são expressivas as estratégias e considerações de CARLOS, Priscila Dias. “D-escola-rizando saberes em Círculos Narrativos em escola pública da periferia de São Paulo, 2011/2013”, Dissertação de Mestrado da Pós-Graduação em História da PUC/SP, 2013.

52 Sobre a disciplina escolar e a questão da língua em ambientes escolares cf. Hooks, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

cientes do poder *local da razão* e de saber incorporado,⁵³ detêm-se em *diferença colonial* enquanto possibilidade de abertura a mundo *pluriversais*, onde caibam todos os mundos; como em companhia de filósofos africanos que, investindo entre a *lógica do oral* e da *razão gráfica*, abrem a práticas de *travessia* entre expressões e cognições orais, escritas, imagéticas, rítmicas, caminhando em direção a *universal lateral* ou a *rizomas*, na perspectiva de articular *pensamentos de rastros/resíduo*, que melhor nos habilitem a vislumbrar como os muitos Outros ficaram nas margens, nos permitiria mais que descolonizar ensino/aprendizagem de História da África e de povos indígenas, descolonizar a nós mesmos, abrindo nossos horizontes nessa contemporaneidade global, eivada de intolerâncias.

Não ao acaso, pensares frente desencontros culturais, que abalam universos escolares em Áfricas⁵⁴ e Américas, abrem-se a debates e proposições interculturais,⁵⁵ descoloniais,⁵⁶ anti-racistas, em perspectivas intertextuais e interdisciplinares, em diálogos comunitários transversais, reconhecendo nossa diversidade e diferenças de saberes e culturas, sem negar, rebaixar ou hierarquizar “atributos de humanidade”, como denunciou Fanon na “negação sistemática da outra pessoa” pelo colonialismo.⁵⁷

Opções de descolonização afloram em distintos horizontes, são visíveis e sensíveis a partir de singularidades de experiências históricas de racismos e sistemas coloniais, vividos nos últimos séculos e que se manifestam em diferentes perspectivas descoloniais, mas sempre no sentido de outras relações entre Norte e Sul. Suas configurações sinalizam compromissos e procedimentos críticos em relação à História da África e de povos indígenas, como de seus horizontes culturais, tornando presente que **todas** as estratégias para desarmar histórias etnocêntricas equivalem a aproximações a **nossos** próprios universos culturais.

Partir de enunciados locais, de **nossos** próprios patrimônios culturais no transitar entre letra/voz/imagem/som, estruturando arqueologia de saberes sem fronteiras cultura/natureza, matéria/espírito, pensamento/ato, projetando bibliotecas decoloniais que, sem serem reativas ou reagentes a padrões instituídos, configuram-se como políticas afirmativas de povos, línguas, culturas, histórias soterradas, abrindo a diásporas do eurocentrado em perspectivas de dinâmicas interculturais.

Histórias que se querem africanas, afro-diaspóricas, de culturas nativas deverão, necessariamente, respaldar-se em testemunhos insubstituíveis de africanos e seus herdeiros em diáspora, como de povos indígenas, em recorrência a múltiplos registros de seus habitantes e trabalhadores de aldeias e cidades, como de seus artistas, poetas, literatos, músicos, escultores, coreógrafos, contadores de histórias, estudiosos e pensadores. Sem

53 Em direção a poderes/saberes do corpo, são fundamentais reflexões sobre Comunidades Negras do Pacífico, na Colômbia, em ESCOBAR, Arturo. “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?”, in: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, op. Cit.

54 Cf. GADJICO, Samba. *École branche, Afrique noire*, Paris: L’Harmattan, 1990.

55 No coletivo modernidade/colonialidade, discussões e práticas interculturais, no Equador, são abraçadas por WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: lutas (de) coloniales de nuestra época*, Universidad Andina Simon Bolivar, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.

56 No coletivo modernidade/colonialidade, práticas pedagógicas decoloniais são propostas por PALERMO, Zulma (Ed.). *Para uma pedagogia decolonial*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

57 FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968, p. 185.

esquecer, conforme Hampâté Bâ, que "Não se pode pentear alguém ausente". E, conforme o historiador camaronês Achille Mbembe, que "Esta parte de outrem é algo de que não poderei apoderar-me sem que isso tenha conseqüências para a idéia de mim mesmo, de justiça, de direito, ou até de toda humanidade, de projeto de mundo, se esse for efetivamente um destino."⁵⁸

58 MBEMBE, Achille. "Cara a cara", 10/12/2013, África do Sul. Retirado de "Nelson Mandela: os caminhos inesperados", *Le Monde Diplomatique* (agosto de 2013).