

**AUTOR****Maria Antonieta Antonacci\***antonietta.antonacci@  
gmail.com

\* Professora doutora associada da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC, São Paulo, Brasil).

# Rastreando patrimônio e memórias vivas em culturas tradicionais

Rastreando patrimonio y memorias vivas en culturas tradicionales

*Tracing patrimony and living memories in traditional societies***RESUMO:**

Discutindo questões relacionadas a culturas letradas e culturas orais, suas práticas de comunicação, lugares de memória, patrimônio, poder de registro, emergiram diferenças profundas em termos de instituições e agenciamentos frente ao "drama do saber" em suas diferentes civilizações. Distinguindo históricos, trajetórias, impactos no campo da história, ao rastrear imaginários, simbologias, pensar ou sentires em atos performáticos, apreendemos pensamento discursivo e pensamento simbólico, enlaçados à produção de conhecimento ou sabedoria, em "razão gráfica" ou potencial arqueológico de "logos oral", entre povos ameríndios, africanos e em diáspora na contramão da escrita ocidental. Suas práticas culturais enraízam-se em concepções cósmicas, usos do corpo, sentidos de razão sensorial frente racionalidade iluminista, prolongando-se em formas de raciocínio, linguagens, saberes e viveres individuais ou comunitários, consolidados em arquivo ou saber corpóreo, em "lógica da letra" ou "lógica do oral".

**RESUMEN:**

Al discutir cuestiones relacionadas con culturas letradas y culturas orales, sus prácticas de comunicación, lugares de memoria, patrimonios y poder de registro, surgen profundas diferencias en términos de instituciones y registros frente al "drama del saber" en sus diferentes civilizaciones. En el marco de la historia, rastreando imaginarios, símbolos, pensamientos o sentimientos expresados mediante actos performativos, aprendemos pensamiento discursivo y pensamiento simbólico, vinculado a la producción de conocimiento o sabiduría, en "razón gráfica" o potencial arqueológico de "logos oral" entre pueblos ameríndios, africanos y en la diáspora, frente a la escritura occidental. Sus prácticas culturales están enraizadas en concepciones cósmicas, usos del cuerpo, sentidos de razón sensorial frente a racionalidad iluminista, extendiéndose en formas de raciocinio, lenguajes, saberes y vivencias individuales o comunitarias, consolidados en archivo o saber corpóreo, en "lógica de la letra" o "lógica de lo oral".

**ABSTRACT:**

By discussing agency between literate and oral cultures, with their forms and places of memory, cultural heritage, registers and powers, it was possible to uncover profound differences in terms of institutions and means of expression regarding "knowledge dilemmas" in their civilizations. Aware that they produce distinct manifestations and analysis paths, in the field of history, we followed experiences, feelings and thoughts in writing and in performance acts. As a result, archeological geologies could be seen in a new dimension in terms of the "oral logics" of African peoples in Diaspora. Their interfaces and civilization struggles are spread among cosmic differences, use of the body and conceptions of reason in their cultural foundations. That produced languages and ways of living (in community or individually), which were consolidated in the filed document or the Body knowledge, from the "logics of the letter" or "oral logics".

Arquivos, acervos, museus, fundações, mídias resguardam e divulgam lógica de poderes instituídos, documentados; como artes, simbologias e material de vanguardas estéticas, preservando hierarquias em escalas de permanência ou alianças restritas. Em mítica de objetividade e neutralidade, como se descompassos, tensões, aspirações e subjetividades além de verdades científicas e perenidade de história universal não viessem à público, tais instituições mantêm-se legitimando e preservando saberes dominantes.

Em instituições acadêmicas empenhadas em auto-organização de memórias operárias, imprensa alternativa, materiais de educação popular, acervos de história oral, imagens e fotos, memórias sonoras e teatrais, ou suportes populares de lutas por direitos humanos, são constituídas Centrais de Documentação.

Todavia, culturas e patrimônios de povos ameríndios, africanos e em diáspora, ou quilombolas, herdeiros de memórias do corpo, vividas e compartilhadas em festas, celebrações, rituais e encenações, raramente alcançam espaço além folclore, artesanato, crônicas. Em memória viva de suas práticas culturais, religiosidades negras, indígenas e afro-indígenas; em blocos carnavalescos, escolas de samba, ritmos e performances preservam seus universos culturais com recursos audiovisuais próprios.

Em rítmica e corpos na contramão de usos de mídias eletrônicas, em hip-hop, rap, funk, saraus de periferia, jovens negros, indígenas e populares registram suas vozes, rimas, motes e improvisos em CDs e DVDs, com seus repertórios e flexões corpóreas. Frente letramento competitivo e excludente até no arquivar, compartilham saberes, linguagens intertextuais e sociabilidades em áreas interculturais.

Em relação a heranças de povos africanos e em diáspora, que ergueram a vida colonial e alicerçaram centros urbanos, abrindo caminhos e portos, estradas e avenidas do antigo e moderno Brasil, encontram-se sinais de suas insubmissas passagens. Em narrativas percussivas e visuais, celebrações e *performances*, êxtases e energias de oralidades africanas, captam-se latências, matrizes, simbologias e rastros de suas experiências comuns, em ancestrais práxis comunitárias frente violências escravagistas e colonialidades. Tais indícios de contínuas (re) existências só recentes ensaios, traduções, pesquisas voltam-se a suas enunciações, permitindo sentir que povos africanos, em seus universos e práticas culturais, trouxeram memórias de corpo insubmissas.

O dramaturgo nigeriano Esiaba Irobi, dialogando com estudiosos do tráfico, sinalizou que africanos “sobreviveram à travessia do Atlântico trazendo consigo *escritas performativas*, veiculadas a transmissão de geração a geração por meio da inteligência do corpo humano”. Como a “ontologia da maioria de povos africanos é primordialmente espiritual, o corpo físico incorpora, em certo nível, hábitos memoriais” (Irobi, 2012, p. 276). Perguntando “Possui o corpo uma memória?”, Irobi reuniu estudos de festas e rituais em África, antes da chegada dos europeus, na intenção de

(...) mostrar como a “translocação” da inteligência sinestésica autóctone africana se reatualiza na estética do ritual, da celebração e das *performances* carnavalescas no Caribe, na América do Norte e Sul, no Oriente Médio e Europa. (...) Com isso quero mostrar as semelhanças em termos de significados e sentido entre as festas ocorridas no continente e o carnaval da diáspora, buscando estabelecer uma teoria da translocação, da continuidade e auto-redefinição; em contraposição à ideia de “ruptura”, “temporalidade disjuntiva” e “esfacelamento” (Irobi, 2012, p. 274).

#### **PALAVRAS-CHAVE**

Razão iluminista;  
razão sensorial;  
cosmos; corpo;  
tradições orais.

#### **PALABRAS CLAVE**

Razón iluminista;  
razón sensorial;  
cosmos; cuerpo;  
tradiciones  
orales.

#### **KEYWORDS**

Enlightened  
reason; sensorial  
reason; cosmos;  
body; oral  
traditions.

Recibido:  
03/09/2018

Aceptado:  
29/05/2019

Paul Zumthor, estudioso de oralidades na Europa medieval, África e nordeste do Brasil, produziu reflexões relacionadas à voz, performances e epistemologia em tradições orais. Pontuando que conectados à “cadeia epistêmica, nossos sentidos não são somente ferramentas de registro, são órgãos de conhecimento”, enfatizou que “o corpo dá a medida e as dimensões do mundo” (Zumthor, 2007, p. 81).

Expressiva estudiosa de *performances* em Américas, Diana Taylor pautou estudos do corpo que, como textos e demais suportes materiais, “também transmitem informação, memória, identidade, emoção e muito mais, podendo ser estudado através dos tempos”. Frente à diversidade de memórias e meios de transmissão, suas pesquisas abordam questões relacionadas ao saber corpóreo, que efêmero e perecível, em atos vitais sem guarida em *arquivo*, abrem a configurações de *repertório*.

Os diferentes sistemas de transmissão possibilitam maneiras diferentes de conhecer e ser no mundo; o repertório respalda o “conhecimento corporalizado”, o pensamento comunitário e o saber localizado, enquanto que a cultura do arquivo favorece o pensamento racional, linear, o chamado pensamento objetivo, universal e o individualismo (Taylor, 2015, p. 18).

Priorizando sabedoria corpórea, Taylor dialogou com Certeau, pensador francês que rastreou operações sobre *A escrita da História*. Na emergência de cultura distinta de escrituras bíblicas (voltadas a “leitura ou interpretação”), sentindo produção discursiva sobre tempo e espaço, percebeu “representar o início de um funcionamento novo da escrita ocidental”, que chamou *escrita conquistadora*, já que “fabrica a história ocidental” usando “o Novo Mundo como página em branco (selvagem) nele escrevendo o querer ocidental” (Certeau, 1982, p. 11). No fazer do “ocidental” e “moderno” a etnologia se “articula quando exila a oralidade para fora do trabalho ocidental,” em sua relação com o *outro*. Em “perda irreparável”, pois palavras, cantos, vozes, ações, “nada disto pode ser transmitido, referido, conservado,” Certeau (1982, p. 2013) centrou-se no Outro do Novo Mundo, marcado pelo que denunciou como “ausência de sentido”.

Entre “eles” e “nós” existe a diferença desta escrita: “seja santa seja profana”, que imediatamente põe em causa uma relação de poder. (...) A esta escrita que invade o espaço e capitaliza o tempo opõe-se a palavra que não vai longe e que não retém. Dito de outra maneira, o *significante não é destacável* do corpo individual ou coletivo. Não é, portanto, exportável. *A palavra é, aqui, o corpo que significa*. O enunciado não se separa nem do ato social da enunciação nem de uma presença que se dá e se gasta, na nominação. Não existe escrita senão onde o significante pode ser isolado da presença do corpo (Certeau, 1982, p. 217).

Tensões entre sentidos do oral e do escrito marcam o cerne de estudos de Taylor a performances como *cognição corpórea* ou *escrita performativa* para Irobi, que produziu dialogando com Taylor, em relação a arquivo e repertório voltado a práticas intangíveis.

Importa perceber como Certeau chegou ao corpo, suas menções por imagens, em *História de corpos*, entrevista a Vigarello, historiador atento ao corpo. Referindo-se a estratégias históricas que situam gestos, braços e pernas, aparência e “desenvolvimento de sentidos (audição, olfato, visão)”, enunciou: “cada sociedade tem ‘seu’ corpo, como sua língua”, sendo enfático: “mas o *corpo*, jamais o encontramos”, pois “a história produz semblantes de corpo que têm um valor representativo e um valor normativo”.

Para Certeau (2000, pp. 407-408), tais “simulacros corporais”, “exorcizam o inquietante desconhecimento do corpo, substituindo-o por imagens”, que remeteu a “sistema de convenções” da sociedade ocidental, ao racionalmente separar o corpo da razão. Desvalorizado, o corpo foi relegado ao trabalho escravo, no século XVII, auge do tráfico negreiro por europeus. Perdido de vista, a sociedade ocidental,

Substitui as regras (a ‘civildade’) de um corpo social pelo funcionamento social do corpo físico. Trabalho alquímico da história: ela transforma o físico em social; ela se credita do primeiro para construir o modelo do segundo; ela produz imagens de sociedade com pedaços de corpos (Certeau, 2002, p. 409).

Já Sant'Anna, entrevistando Vigarello, abordam o potencial histórico do corpo, que “pode representar dimensões bastante diferentes da vida”, sendo “por meio dele que nós revelamos como o mundo é construído”. Ainda trazem questão vital a estudos voltados a tradições orais: “Em certas situações especialmente quando a relação com a escrita e o livro não é geral, o corpo pode revelar uma profundidade social por vezes inimaginável; o corpo é arquivo vivo em várias culturas” (Sant'Anna, 2000, p. 229).

Retomando Taylor, em prólogo à edição espanhola, comenta que não teria mais situado arquivo e repertório de “forma binária, opondo um ao outro”; mas “sublinharia que as tecnologias digitais constituem outro sistema de transmissão, complicando os sistemas de conhecimentos ocidentais, situando novas questões sobre presença, tempo, espaço, sociabilidade, memória (associada ao repertório).” Importam suas ponderações:

Quero argumentar que a era digital contém algo bastante diferente [de arquivo e repertório], que se nutre deles e simultaneamente os altera.

– São essas alterações qualitativas ou quantitativas? Se parece a mudança atual (transição da cultura oral à escrita) ou o movimento a tecnologias digitais promulga suas próprias e específicas pressuposições sociais e éticas? E que se passa em comunidades, principalmente as indígenas, que nunca habitaram realmente a cultura impressa, mas que combinam o oral e o digital para criar o que já se chama “cultura oral-digital-tecno-indígena”? (Taylor, 2015, pp. 18-20).

Atenta à transmissão de memória e saberes entre povos nativos de Mesoamérica e Andes do XVI, via estudos de textos e relatos de missionários relacionados a visões cósmicas, Taylor percebeu que “a escrita e a performances corpórea funcionaram em conjunto, como substrato de memórias históricas que constituíam comunidade,” permitindo “pensar a prática encarnada como marco mais amplo.” Se “aprendemos e transmitimos conhecimentos através de ações encarnadas, agenciando culturas e opções feitas,” enfatiza que “a performances funciona como epistemologia, uma forma de saber, e não mero objeto de análise” (Taylor, 2015, pp. 24-25). Sua maior preocupação: “Como pensar performances em termos históricos, se o arquivo não é capaz de captar e resguardar o evento vivo?”.

Questionando o arquivo ocidental, que não promoveu ou abriu espaço para acolher memória viva, aproxima-se de contestações ao “poder do arquivo” pelo historiador haitiano Trouillot, em seu livro *Silenciando o passado* (2017); como do filósofo senegalês Mamoussé Diagne, em crítica no título de seu ensaio: “Lógica do escrito, lógica do oral: conflito no coração do arquivo” (Diagne, 2011, p. 331).

Questões a respeito do que desaparece ou persiste de performances, sem guarida patrimonial, encaminham Taylor ao *repertório*. Como “performances operam como atos vitais de transferência, transmitem saber social, memória, sentido de identidade através de ações reiteradas, entendê-las enquanto performances pressupõem que funcionam como epistemologia. A prática corporal, junto com e ligada a outras práticas culturais, oferece uma forma de conhecimento” (Taylor, 2015, pp. 34-35).

Pensando a “produção de conhecimento como esforço conjunto, ir e vir de conversações em múltiplos resultados” – “Trata-se de dança de idas e vindas” –, entre arquivo e repertório, adverte:

Nem todos nós chegamos a ‘cultura’ ou a modernidade através da escrita. Creio ser imperativo manter-nos reexaminando as relações entre performances encarnadas e a produção de conhecimento. É difícil refletir em torno (dessas práticas) estando no interior de sistemas epistêmicos do pensamento ocidental, onde a escrita tem-se constituído como garantia absoluta da própria existência (Taylor, 2015, p. 30).

Nessa tensão escrita *versus* ato corpóreo, antevendo que a tecnologia digital introduziu câmbios epistêmicos, deslocando cognições, mídias de comunicação, importa trazer o poeta da diáspora caribenha Édouard Glissant. Nas inovações cruciais em intercomunicações e interligações fluentes em fins do XX, relembrou dos “até ontem amontoados na face oculta do mundo”.

Frente ao potencial entrelaçar *Todo-o-Mundo*, “não mais permitindo universal generalizante”, em poética política de Relação entre culturas, na guinada tecnológica que a todos conectou, perguntou: “Será que não percebemos não conseguir mais a unicidade formal da língua escrita”, quando “estamos vivenciando a passagem da escrita à oralidade, não mais da oralidade à escrita?” (Glissant, 1995, p. 47). E considerou:

A escrita, ditada por deus, está associada à transcendência, à imobilidade do corpo, ao encadeamento que chamaríamos de pensamento linear. A oralidade, o movimento do corpo se manifesta na repetição, redundância, predominância do ritmo, na renovação das assonâncias e tudo isso ocorre longe do pensamento de transcendência e da segurança que este pensamento continha, bem como dos exageros sectários que esse pensamento desencadeia como que naturalmente (Glissant, 1995, p. 47).

Sem pesquisa além fontes escritas, além documentos de acervos, arquivos e museus – há muito pilares de historiadores, literatos, linguistas e outros estudiosos –, difícil sentir violências físico-simbólicas no refazer comunicações, sociabilidades, vida e trabalho no advento da letra, que gestou o sub-humano de africanos escravizados e nativos de Américas na ordem da colonialidade de “olhos do império”. No advento do Estado nação, do tráfico e diáspora, do mercado capitalista, de tecnologias modernas, a letra viabilizou impérios além-mar e geopolítica de história universal.

Traçando “*plataforma de observación inobservada*”, letra, ciência, tecnologia legitimaram a epistemologia e o poder de “*la hybris del punto cero*” (Castro-Gómez, 2005). Fundam e administram a hegemonia da modernidade/colonialidade, forjando corpos negros sem história, sem tempo, espalhados em mundo moderno simbolicamente codificado pela *escrita conquistadora* do Ocidente, frente a qual sobrevivem enquanto *continuun* da paisagem natural.

Todavia, este corpo despido de letra e salvação cristã, invisível sob artifícios de lentes letradas, enuncia alteridade civilizacional, cultural, em cognição oral comunitária. Rastreado comunicações sob regimes orais, em performances, encenações, narrativas rítmico-visuais de corpos africanos em diáspora, emergiram dinâmicas de razão sensorial, sob respaldo de ancestrais tradições com que povos africanos sobreviveram à escravidão colonial. Razão sensível, simbólica, historicamente forjada enlaçando cultura/natureza, corpo/saber, arte/vida, material/espiritual de corpo comunitário.

Corpo desvirtuado em sua lógica e humanidade configurou-se como “corpo que abarca e atravessa todos os corpos individuais: é um corpo que contém em si a herança dos mortos e a marca social dos ritos”, em reflexões do filósofo português José Gil (1997, p. 52). Forjado como “transdutor de códigos” em regimes de energia e simbologia oral, esse corpo transmitia em *infralingua* gestual, advinda “de processo de incorporação (*embodiment*) da linguagem verbal, da sua inscrição-sedimentação no corpo e seus órgãos”, em que parte de “articulações verbais é absorvida por movimentos corporais”. Em metamorfose, “o corpo adquire uma inteligência, quer dizer, uma plasticidade do seu próprio espírito”, com que Gil (1997, pp. 45-46), chega “à noção de uma comunicação que teria por médium o corpo comunitário”. Neste,

cada corpo individual, fragmento e momento do corpo comunitário, compõe e analisa 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 (Gil, 1997, p. 56).

Em rítmica e ritual de corpos *feitos* em culturas africanas e nativas de Américas<sup>1</sup>, o corpo comunitário articula-se à representação imaginária de *unidade cósmica*, em que seres e forças vivas do universo estão coligados a fluxos de energias e códigos simbólicos por onde o significante flutuante alcança coligar mensagens, saberes, tradições. Ainda com Gil, “Sem o afeto que os liga, os códigos são línguas mortas” (1997, p. 42).

Em culturas de memória viva e razão sensorial, corpos em “atitude rítmica”<sup>2</sup> de culturas expressas em artes e filosofia proverbial, ao materializarem suas narrativas em mitos, contos, performances possibilitam apreender laços cósmico/corpóreo/cultural de seus universos (Wulf, 2002). Raciocinando por enigmas, adivinhações, cenários, códigos simbólicos e outros recursos, saberes de povos de matrizes orais africanas alcançam configurações plásticas na contramão da retórica discursiva ocidental.

Sabedoria onde o uso recorrente a imagens, metáforas, artes visuais e sonoras, tornam perceptível que “Através da arte, o invisível se torna, como se fosse, invisivelmente visível” (Lawal, 1983, p. 49). E a relevância da arte negra em suas culturas provém de “haver uma verdade na arte africana, que é *filosofia*, em ontologia onde o ser é ritmo” (Bachir Diagne, 2007, p. 83), marcando o sentir no ato do fazer artístico, em estilo no avesso da arte ocidental.

Na dinâmica produção/transmissão de saberes em regimes orais, sob a regência do *drama do saber*, Mamoussé Diagne argumenta, na perspectiva desse contínuo devir, que o corpo configura “arquivo vivo” (Diagne, 2005, p.73)<sup>3</sup>. Como em “civilizações orais a dramatização da ideia constitui necessidade, fornece modo de exposição, de validação do saber e meio eficaz de seu arquivamento”, dialogando com Foucault, em *Arqueologia do saber* (1969), Diagne desviou-se do sentido de arquivo no Ocidente, dimensionando o corpo na arqueologia de saberes orais (Diagne, 2005, p. 139).

Ainda abriu diálogo com o antropólogo Jacques Goody, em *A lógica do escrito e a organização da sociedade* (1986). Discutindo a “lógica oral” frente à “razão gráfica” ocidental, remete a “astúcias da razão oral” em função de variações vocais, tonais, de timbre, improvisos e flexões apropriadas à atualização de suas transmissões. Imperceptíveis aos de fora, renovações de sentidos no protagonismo de gestas africanas, confundiram estudiosos europeus. Com quarenta anos de registro de oralidades entre os *akan*, em África, e povos do Oriente Médio, só ouvindo suas gravações em equipamentos mais refinados, Goody percebeu criatividade literária e estilos de narrativas de epopéia. Na introdução à outra edição de seus textos, refez antigas versões e argumentações:

Mitos e rituais são traços de “outras culturas”, fora dos limites da racionalidade “moderna”, obedecendo a outro sistema de lógica ou, na verdade, sendo “pré-lógicos” ou “irracionais” em nossos termos científico-letrados. Parcialmente, em virtude de meu interesse pela comunicação, especialmente pela oralidade e pela capacidade de ler e escrever eu quis adotar uma abordagem mais cognitiva que a possível em pesquisas “funcionais” e “estruturais” (ou pós-estruturais), mais comuns a tais atividades (Godoy, 2010, p. 9).

Só em 2010, admitiu que mitos e rituais, revelando culturas outras, expressam sistema de pensamento lógico alheio a padrões letrados, racionalizados no ordenar comunicação, produção, transmissão de saberes ocidentais. O aviltamento de comunidades regidas por mitos, rituais, tradições orais, fragilizadas pelo tráfico, escravismo, colonialismo e fixidez científica, mesmo difícil captar reinvenções, ecos e ressonâncias permitem sentir nuances, atualizações na contramão de gravações etnocêntricas.

A eficácia da narrativa mítica, para Irobi “uma síntese de todas as manifestações artísticas” – “enquanto metanarrativa performática contém diferença crucial em relação à compreensão ou uso Ocidental da palavra *mito* e a concepção nativa desta palavra.” Mesmo em “forma tradicional de narrativa, não se restringe a simples relato, mas a sistema e forma de conhecimento que se torna estrutura de um enredo. Assim o mito africano, não é algo estático e fixo, mas uma ação (Irobi, 2012, pp. 285-286).

Enfatizando ato, ação, pensadores africanos sintonizam corporeidade vital de culturas africanas, que conjugam materialidade/espiritualidade à distância de abstrações, conceitos, dispositivos discursivos produzidos pela civilização ocidental cristã. Além das diásporas atlânticas, deslocadas no Novo Mundo por força de interesses



mercantis, em adaptações contínuas a novos espaços e relações, sob lógica do intermitente, povos africanos refizeram saberes, memórias, representações em redes de comunicações orais.

Com rastros de suas lutas, festas, êxtases religiosos e celebrações, empurrados ao folclore enquanto o *lado noturno*, ignorado da vida colonial e urbano-fabril, mesmo sustentáculos de opulências e riquezas do Brasil, sem respaldos físico-culturais de qualquer natureza, urge ler culturas negras no universo material e simbólico do patrimônio brasileiro, desde seus horizontes e cognições.

Como seus saberes, fazeres e viveres comunitários se reinventaram na diáspora, atos em pedagogia *performativa* atualizando suas tradições vivas, como representações e simbologias inscreveram-se recorrendo a imagens e dramatizações narradas, cantadas, contadas em literatura oral de folhetos – repertórios que requerem protagonistas no “aqui e agora”<sup>4</sup>, enquanto agentes de tradição viva. Para que a pluralidade cultural e religiosa, memorial e patrimonial brasileira não configure *A beleza do morto* (Certeau, 1995), importa ter noções de como suas memórias se mantêm vivas e o que representa sua alteridade.

## 1. Descompassos memoriais em lógica oral e lógica escrita

Atribuindo sentidos e significados a universos culturais de “tradição viva”, Hampâté Bâ (1982), sábio e filósofo da África do Oeste, assim nomeou suas reflexões distinguindo dinâmicas de patrimônio e memória viva entre povos e culturas africanas, sendo referência para estudar africanidades e culturas em diáspora.

Se o *visual* contém outras histórias, forçando a ver e se deter a enigmas simbólicos que dominam a cena, como acentua a intelectual aymara Silvia Cusicanqui, em *Sociologia da imagem* (Cusicanqui, 2010)<sup>5</sup>; a tradição viva impõe sentir e traduzir “astúcias da razão oral”, que encena, dramatiza, encarna trânsitos intertextuais, enfrentando o efêmero do saber ou, conforme Diagne, o “drama do saber” com “uma pedagogia em ato” (Diagne, 2005, pp. 137-138).

Sem perenidade, fluxos de saberes entre culturas de memória viva e patrimônios plasmados em “arquivo vivo”, atuam em “condições de enunciação” ou “pedagogia em ato” em dinâmica de corpos comunitários sob regimes de cognição oral. Como comunidades herdeiras de ancestrais equilíbrios cosmos/corpo/cultura, em plena ação de atos de transferência, em *performances* transmitem atualizados saberes, marcando diferença civilizacional frente ao Ocidente, em relação à contínua fluência de saberes e à individualidade em cultura letrada.

De concepções de *unidade cósmica*, enlaces cultura/natureza em razão sensorial, fluem modos de sentir, viver e estar no mundo que excedem limitações da razão instrumental do conhecer letrado/escriturado. Seus viveres e de povos nativos em Américas, sem resguardo em arquivos, acervos e instituições histórica e politicamente instauradas no Ocidente, desde emergência de confrontações Revolução Francesa *versus* Revolução Haitiana, ficaram sujeitos a atenções críticas na contramão.

Esse radical conflito civilizatório, cósmico, corpóreo, epistêmico entre *senhor* e *escravo*, desdobrando-se em objetividade da “razão gráfica” e subjetividade de “lógicas orais”, aprofundou distâncias entre “razão gráfica” e “lógica oral”. Perpetuou silêncios e rumores, repercutiu na ascensão da escrita letrada, de história universal, menosprezando reivindicações de protagonistas de histórias locais em linguagens intertextuais.

Concepções, funções, especificidades práticas, epistêmicas, filosóficas dessa escrita histórica constituíram-se enredada a fluxos dessas revoluções interligadas: uma sob ingerência de “burguesia” que, sem ser de Paris, emergiu entre ricos comerciantes e companhias de seguro em portos marítimos de Nantes, Bordeaux e Marselha, acumulando capital e poder no tráfico escravista, que explodiu em rebeliões escravas em Santo

Domingo, a mais rica colônia da França. Com quinhentos mil africanos recém-chegados de África, a Revolução do Haiti colocou em cena limites da Revolução Francesa e, em contrapartida, gerou o “não-ser” do escravo.

Historiadores de hoje, como Buck-Morss (2017), que avaliou converterem-se os escravos em componentes da paisagem, argumenta que a Revolução Francesa se tornou fato histórico relevante, marcando época, por ter sido enfrentada pela primeira e única rebelião escrava que assumiu auto libertar-se do sistema colonial escravagista. Desafiando pretensões de cima para baixo, levantaram questão básica: a superação da escravidão condiciona a efetiva liberdade.

Forças da luta devida ou morte entre *senhores* e *escravos* resultaram “em controle diferente nos modos de produção histórica, desde o primeiro registro que transforma um acontecimento em fato”. Assim Trouillot, antropólogo e historiador haitiano, rastreando o “poder do arquivo” que funciona na “produção histórica, que implica uma reconstrução do passado, desde fontes consideradas históricas, para se converter em um fato, o faz com suas próprias carências de nascimento”. Advertindo,

em História, o poder começa com a fonte (...) que não são neutras nem naturais. São criadas. Não sendo meras presenças e ausências, sim menções e silêncios de vários tipos e graus. Portanto, fontes são instâncias de inclusão, a outra cara delas marca, por suposto, o que é excluído. As menções e os silêncios são ativos, equivalentes dialéticos do qual a História é síntese (Trouillot, 2017, pp. 39-40).

Lógicas relacionadas ao poder e vontade política de fazer-se visível, divulgar-se e registrar potencial em inflexão histórica, como no contexto daquelas revoluções, produziram silêncios. Concepções de liberdade, de viver, sentir e trabalhar sob ângulos de senhores e escravos, sem virem à tona, ficaram silenciadas nas lutas e ignoradas na história ocidental. Relegadas ao esquecimento, privilegiaram técnicas de comunicação e ordens civilizacionais que, permanecendo sem rasuras, consolidaram-se.

O silêncio da Revolução Haitiana é só um capítulo dentro da narrativa da dominação global. É parte da história do Ocidente e é provável que persista, inclusive de forma atenuada, enquanto a história do Ocidente não seja recontada de modo que apresente a perspectiva do resto do mundo (Trouillot, 2017, p. 91).

Diante “História como conhecimento” ou “como funciona a História” no geral, Trouillot perdeu de vista que agentes do progresso, medindo forças e poderes naquele presente, projetaram estratégias além da luta armada. Manter escravidão e colonialidade nutriu um perfil de conhecimento histórico enlaçado ao pensamento ocidental. Contrário “a classificação dos não-Ocidentais como essencialmente não históricos”; ciente que “povos considerados ‘sem História’ datam do século XIX”, mesmo perguntando “Teve o Ocidente uma História antes de 1800?”, Trouillot (2017, p. 6), não acentuou que a Revolução Haitiana, enquanto “fato impensável no marco do pensamento ocidental”, mobilizou intelectuais da modernidade europeia a projetarem uma História com seu perfil e retórica discursiva. Em geopolítica de uma história universal desde a Europa, em tempo linear e progressivo, construíram figurações do expansionismo em Tempos Modernos.

Naquela conjugação de jogos de poderes, quando “Todas as montanhas atlânticas estremeceram”, foram mobilizados modernos poderes senhoriais diante organizados contingentes de ex-escravizados em armas, configurando-se, na França, a premência de construir e assegurar mais que vitória armada – perdida pelas forças de Napoleão –, urgentes estratégias simbólicas. Políticas de representação, noções de progresso e desenvolvimento, imaginários de tempo linear evolutivo, inerentes a técnicas de *escrita conquistadora* da História, orientaram e consolidaram o poder hegemônico do Ocidente.

Museus, arquivos, acervos nacionais, como “o poder na produção da História”, seu consumo e funções, a própria estrutura dorsal da História, tomaram a cena naquelas confrontações. Métodos científicos, técnicas de pesquisa, protocolos metodológicos, abordagens teórico-epistêmicas, credibilidade, importância



seletiva de fatos e fontes históricas, emergiram na produção de políticas culturais desde primórdios do XIX, configurando injunções de modernidade-colonialidade (Castro-Gómez, 2007).

Destas triagens, advieram divisões em fontes primárias e secundárias, o próprio conceito de documento histórico, seleção de objetos para museus e arquivos, organização de agremiações históricas aptas a funções de produzir e sistematizar pensamentos científicos. Além de todo aparato de poder discursivo e imagético em curso, Napoleão não só aprisionou e condenou a morrer na França o líder Toussaint Louverture (organizador de forças armadas e estratégias militares no Haiti), como promoveu, em 1802, reformas para garantir a Revolução. Entre essas, reforma de ensino, com métodos de disciplina do corpo e tecnologias letradas em larga escala.

Significativa ilustração simbólica associada a imaginário negativo em relação ao Haiti encontra-se na exposição “Histórias Afro-Atlânticas”, em desenho de 1806 encenando a coroação do Imperador Dessalines, no Haiti, em “vestes europeias, sentado em trono, cercado de súditos negros.” Trata-se de “representação realizada para ilustrar o livro *A vida de J. J. Dessalines*, do francês Jean Louis Dubroca, encomendado pelo então Imperador Napoleão, em “guerra de imagens” para “vilanizar e ridicularizar o governo do Haiti”. Dessalines é figurado em “feições animais, rodeado por pessoas sem características de cerimonial cortesão europeu” (*Histórias Afro-Atlânticas*, 2018: *Catálogo*, MASP e Instituto Tomie Ohtake, p. 338).

Pensando fontes históricas, vale comentário de Trouillot (2017, p. 25), que foi a rodapé: “mais modestamente, a História começa com os corpos e os objetos: cérebro, fósseis, textos, edifícios,” situando em nota: “A história oral não escapa a esta norma, pois salvo no caso de transmissão oral, o momento de criação do fato é transportado por corpos de homens que participam nessa transmissão. *La fuente* está viva”.

Em relação à *fuente* viva, de forma pioneira Trouillot referiu-se a “amplas redes de comunicações entre os escravos”, sem mencionar formas/meios de comunicação. Em distintos contextos de sua obra, registrou que “a maioria dos escravos eram analfabetos e a palavra escrita não era meio realista de propaganda” (Trouillot, 2017, p. 74). Sendo que, no epílogo, sondando “como funciona a memória pública e como a História toma forma em país com o nível mais baixo de alfabetização deste lado do Atlântico”, explicitou a ausência de escolarização e fluências de “*la fuente* viva” (Trouillot, 2017, p. 136).

Na contracorrente de “convenções e procedimentos ocidentais”, insistindo que “o poder do arquivo” advém “do poder de decidir o que é e o que não é um objeto sério de investigação e menção”, Trouillot (2017, p. 83) ainda advogou “Visão mais complexa da própria história acadêmica. O processo começa antes e continua mais além do que muitos teóricos admitem.” Seu expressivo e pioneiro trabalho histórico e historiográfico “encarna ambiguidades da História” (Trouillot, 2017, p. 25).

## 2. Expressões de imaginário simbólico entre povos de culturas e tradições vivas

Expondo a distância entre povos africanos e europeus, Hampâtê Bá (1982, p. 183) pontuou que, na África, o mundo não fora “cartesianamente fatiado”: o universo regido por “forças minerais, vegetais, animais, humanas, em perpétuo movimento”, tem no “visível, concebido e sentido como sinal, concretização, envoltório do invisível.” Em *unidade cósmica* – fluxos enraizados em *corpo* cultivado por razão sensorial e *cultura* em regimes de energia e simbologia oral –, vivências africanas eram estigmatizadas por europeus que, em cosmos esvaziado por cisões corpo e razão, natureza e cultura, produziam saberes incorpóreos em abstrações conceituais de suas teorias de conhecimento. Mercantilizando a natureza, seus seres vivos e corpos de seus Outros, o homem Ocidental despreza o potencial do corpo em suas culturas tecnológicas.

Corpos empoderados por saberes, forças, prestígio entre africanos, que encarnam seus imaginários, como se entreve em relato de Stanley conquistando o Congo (1890), quando foram barbarizados em suas táticas de defesa. Explorador da África, contratado por Leopoldo II, da Bélgica, para tomar posse de seu domínio no Congo, no relatório de Henry Stanley emerge a distância de abismo entre corpos africanos e europeus, como seus sentidos e universos culturais.

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

Traduzindo a visceral confrontação civilizacional entre a Europa e a África, em juízo de razão instrumental do homem europeu frente ao Outro, defendendo seus habitats, aldeias africanas foram arrasadas pela modernidade europeia, em domínio global explícito desde a Conferência de Berlim. Com técnicas para empoderar corpos à imagem e semelhança de animais emblemáticos em seus universos físico e simbólicos, africanos enfrentaram o arsenal europeu, em registro do *horror* de suas conquistas.

O descaso e desprezo ocidental a povos nativos com ancestrais visões de unidade cósmica e corpos plasticamente vivenciados em suas práticas culturais, ainda podem ser rastreáveis entre povos alheios à racionalidade de seus desígnios. Nesse sentido, torna-se significativo que o historiador alemão Aby Warburg, em viagem à América do Norte, estudando povos nativos – os *Pueblos* – de Novo México e Arizona, nessa mesma década (1895-1996), enquanto historiador da cultura e da arte produziu fotos e formulou anotações muito próximas a fundamentos matriciais de povos africanos.

Anos depois, em palestra na Suíça (1923), recuperando “velhas memórias”, Warburg abordou as práticas culturais de *pueblos*, via suas artes, sua ornamentação simbólica e dança mascarada, procurando

*obtener, por encima de lo que les pueda contar con palabras, una impresión tanto de este mundo cuya cultura está desapareciendo, como de un problema crucial en la historiografía de la civilización: ¿en qué aspectos podemos reconocer las características esenciales de la humanidad primitiva y pagana?* (Warburg, 2004, p. 10).

Detendo-se em suas práticas de religiosidade, “*costumbres que los europeos solemos juzgar como síntomas del atraso humano*”, acrescentou:

*Lo que me interesaba como historiador de las culturas era el hecho de que en un país que había puesto la tecnología al alcance del ser humano (...) había sido posible que se conservase el recinto de clase humana, primitiva y pagana, que aún continúa ejerciendo con inmovible firmeza sus prácticas mágicas de caza y agricultura* (Warburg, 2004, p. 10).

Como “aquí la llamada superstición va de la mano de las vitales actividades cotidianas”, inventariou significativas aproximações a traços de imaginário cósmico, corpóreo, cultural de africanos em diáspora no Brasil, ao destacar:

*Consiste en la adoración de fenómenos naturales, animales y plantas, a los que los indios atribuyen una vida anímica propia que creen poder influenciar a través de sus danzas y sus máscaras. A nosotros, esta combinación de magia fantástica y sobria funcionalidad nos parece un síntoma de escisión; para el indio, sin embargo, esto no resulta para nada esquizofrénico, sin todo lo contrario: es la experiencia liberadora de poder establecer una relación encarnecida entre el ser humano y el mundo circundante* (Warburg, 2004, p. 11).

Em *habitat* rochoso e desértico, lutando contra a seca, a sede e pela subsistência graças ao cultivo do milho, dependentes de relâmpagos e chuvas em agosto, para “*superación de la inhóspita naturaleza*”, assinala “*la escasez del agua como un factor objetivo y autónomo que resulta crucial para el nacimiento de la religión indígena*”.

Ao descrever ornamentação de cerâmica, que “*nos revela con mayor claridad la problemática del simbolismo religioso*”, como desenho entregue por índio e seu filho, onde até ornamentos de adorno “*efectivamente pueden ser analizados como símbolos cosmológicos*”, Warburg (2004, p. 11) mergulhou em seus universos simbólicos, prenes de dimensões afetivas e emocionais daqueles povos, (re)significados em camadas de influências superpostas<sup>6</sup>.

*La ornamentación de la alfarería nos revela con mayor claridad la problemática del simbolismo religioso. El dibujo muestra, aparte de un elemento básico en la cosmología indígena – o universo concebido en la forma de casa – una figura irracional con rasgos animales que representa a un enigmático y temido demonio: la serpiente.*

*La forma extrema del culto animista de los indios, es decir, de la animación espiritual de la naturaleza, es la danza de las máscaras, realizada como danza de animales, como culto a los árboles y, finalmente, como danza con serpientes vivas* (Warburg, 2004, p. 12).

Em seu universo judaico-cristão e centrado em pesquisar imagens pagãs da Antiguidade que se insinuaram em cenas artísticas do Renascimento, acompanhou dimensões culturais de nativos da América do Norte, enunciando singularidades de seus atos religiosos, seus objetos cotidianos de culto, detendo-se em seus regimes simbólicos. Como principal produto artesanal, com fins práticos e religiosos no transporte da água, se deteve em vasilhas de barro com desenhos, em leitura de seu estilo e significados:

*La característica de los dibujos que aparecen en las manufacturas de barro es que éstos quedan esqueletados de manera heráldica. Por ejemplo, desmiembran el pájaro separando sus partes básicas de tal forma que lo convierten en una abstracción heráldica que, al igual que los jeroglíficos, ya no requiere ser contemplada sino leída. He aquí un estado intermedio entre el reflejo de la realidad y de la escritura.*

*Por la forma de representación ornamental de estos animales, puede reconocerse inmediatamente cómo esta manera de percibir el mundo conduce al surgimiento de una ideografía simbólica* (Warburg, 2004, p. 17).

Analisando animais desenhados em manufacturas do cotidiano de índios *pueblos*, em tracejado pássaro com que representam emblemas de seu sentir/viver em interações encarnadas com a natureza circundante, além dos modos de ser, viver, significar de povos nativos na América do Norte, Warburg apreendeu, naquele configurar animais, percepção cósmica esboçada em *ideografía simbólica*. Fundamentado em seu complexo lastro cultural em leituras de diferentes tempos, espaços, escrituras que o habilitaram a perscrutar visões cósmicas, ler corpos em escrita simbólica, reconheceu a cosmologia de práticas encarnadas daqueles povos, sem negligenciar bases técnicas que sustentaram a produção daqueles materiais e suas expressões artísticas<sup>7</sup>.

Ampliou “mistérios indígenas” relacionados a outros animais, como sapo e aranha, representantes de pontos cardeais, detendo-se na serpente – “*el símbolo vital del culto*” –, que “*sigue apareciendo en la base de las vasijas contemporáneas exactamente como Fewkes la encuentro en las vasijas prehistóricas: enroscadas y con la cabeza emplumada (...), como símbolo del rayo de la tormenta, ocupa una posición central dentro del culto*”, invocando chuva para colheita do milho (Warburg, 2004, p. 18).

Através das ilustrações de pai e filho indígenas, que “*dibujaron ante mis ojos, un esbozo, hecho a lápiz, de su visión cosmológica del mundo*”, rastreou o complexo visual cósmico em regime cultural simbólico de nativos *pueblos*.

*El dibujo mostraba a la serpiente como numen meteorológico, sin plumas, pero, de toda forma, muy similar a la de las vasijas, con la lengua flechada.*

*El techo de la casa-universo tiene un frontón escalonado. Sobre las paredes se extiende el arco iris, y por debajo vemos nubes de las que se precipitan lluvias, representadas por pequeños trazos. (...) existe una conexión mágico-causal entre la silueta de la serpiente y el relámpago (Warburg, 2004, pp. 18-20).*

Interagindo com a natureza em “*interconexiones simbólicas*”, linguagens como máscaras e danças ganham vulto nos viveres indígenas, expressando significados, como na dança de antílopes: “*El ponerse la máscara durante la danza significa apropiarse espiritualmente do animal y anticipar miméticamente su captura*” (Warburg, 2004, p. 28). Em agosto, dependentes da chuva, aqueles agricultores geravam mediações dançando com serpentes vivas, em intercâmbio ritual, encarnando metamorfose para ampliar e modificar sua condição humana. Como enfatizou Warburg:

*Cuando el indio imita los movimientos y las expresiones del animal (...) se introduce al cuerpo de la presa (...) para poder apropiarse de un elemento mágico de la naturaleza a través de la metamorfosis personal, algo que no podría obtener sin ampliar y modificar su condición humana. (...)*

*La actitud interior del indio hacia el animal es muy diferente a la del europeo. Considera al animal como un ser superior, porque la integridad de su naturaleza lo convierte en un ser mucho mejor dotado que el débil ser humano. “Los hombres sólo **hacen** en parte lo que el animal **es** enteramente” (Warburg, 2004, pp. 29-30).*

Estudando povos ameríndios brasileiros, o antropólogo Viveiros de Castro (2002, p. 355), comenta que “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”, sinalizando “menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura”. Concluindo: “A metamorfose corporal é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual.”

Ao Norte, a casa-universo com teto em escada, a serpente com língua flechada, relâmpagos e chuva, sapo e aranha expressam linguagem figurada de nativos *pueblos*, traduzindo viveres em escrita simbólica. Regime simbólico assemelhado ao imaginário de *unidade cósmica*, a energias e simbologias de injunções cultura/natureza, arte/vida, corpo/saberes entre povos africanos em diáspora, herdeiros de “tradição viva”.

Com Warburg podemos pensar em concepção “*probablemente universal en la representación del cosmos*”, entre povos nativos de Áfricas e Américas, que “*encarnan la experiencia primigenia de la humanidad. Son símbolos de la lucha entre lo alto y lo bajo en el espacio, de la misma forma que el círculo –la serpiente enrolada– simboliza el ritmo del tiempo*” (Warburg, 2004, p. 24). Em sua palestra, delineou linguagens e pensamento simbólico, sentido cósmico, corpóreo e cultural da humanidade nativa de América, secularmente violentada pela civilização ocidental cristã, que ainda são rastreáveis.

Finalizou lembrando ser “*la supervivencia actual del culto mágico a la serpiente ejemplo de la condición primordial del ser humano, en cuya domesticación, abolición y sustitución está empeñada la civilización moderna*” (Warburg, 2004, p. 65), como se apreende no relatório de Stanley (1890). Ironizando progressos da tecnologia e desenvolvimento moderno, sua última foto capturou *El Tio Sam*, na rua “*que por encima de su sombrero se extiende el cable eléctrico. Mediante esta serpiente de cobre, Edison ha despojado del rayo a la naturaleza. Lo único que hoy se le ofrece es su exterminio*” (Warburg, 2004, pp. 65-66).

A primazia do Ocidente, seus poderes e lógica, expansão voraz e consumidora da natureza e suas forças, são lenta e recentemente denunciadas, em outras leituras. De Warburg, como da antropóloga Mary Pratt, que interagindo com relatos de viajantes de séculos XVIII e XIX, aponta enfrentamentos nas margens atlânticas à invasiva civilização europeia. Em literatura de viagens, captou narrativas sobre a alteridade de povos nativos de Áfricas e Américas que, por intermédio de seus corpos, trouxeram

à cena expressões contestatórias oriundas das áreas onde ocorreram as intervenções imperiais, há muito ignoradas nas metrópoles; a crítica ao império tal como codificada em ação e *in loco* (ocorreu) em cerimônia, dança, paródia, filosofia, contra-conhecimento e contra-história, em textos descuidados, suprimidos, perdidos, ou encobertos pela repetição e irrealidade (Pratt, 1999, p. 24).

Recorrendo ao corpo, a atos em *performances*, povos extra-europeus repudiaram “olhos imperiais”. Sem interrogar usos do corpo entre nativos de Áfricas e Américas, visualizados como selvagens, incultos, canibais, poucos estudos mencionam inteligência e memória do corpo, subtraídos no Ocidente pela “naturalizada” expansão da letra.

Memória encarnada em cosmos, saberes, artes, traduzindo potenciais do corpo, “*la cultura de la máquina destruye aquello que el conocimiento de la naturaleza, derivado del mito, había conquistado con grandes esfuerzos*”, como Warburg (2004, p. 66) concluiu sua palestra.

Preconceitos e racismos dominantes, enfrentados em lutas culturais travadas em jogos de imagens, há muito investem em escolarização com técnicas de civilidade e disciplina, de letramento e leitura individual, em currículos logocêntricos. Frente ao “Não há como escapar de políticas de representação”, reconhecendo ser impossível que “a vida negra fosse experiência vivida fora da representação, (...) não podemos lidar com a ideia de como a vida é lá fora” Stuart Hall (2003, p. 346), centrou estudos a representações do Outro pelo Ocidente.

Diante de estigmas a povos negros como infra-humanos, primitivos, indolentes, em imagens visuais Hall (2016, p. 23) entreviu “de que maneira o ‘diferente’ se configura por meio da estereotipagem”, enunciando a pujança de representações da representação. Enquanto fundamento de produção de sentidos e significados, representações articulam complexos usos de linguagens, performances, figurações, em imagens, simbologias e (re)significações em atos e artes do corpo.

Ao rastrear autorrepresentações de fotógrafos, cineastas, artistas africanos em diáspora, Stuart Hall surpreendeu “lutas culturais por representação”, inovando estudos a expressões corpóreas de africanos frente à tirania de políticas hegemônicas de representação. Pluralizando enredos, capital cultural em usos de corpos negros, seus repertórios de estilos, Hall abriu chaves de leitura que permitem antever, no avesso do “não-ser” do escravo, lutas culturais em linguagens, lugares de memória e formas de cognição que emergiram no nordeste do Brasil.

### 3. Oralidades em diáspora no nordeste do Brasil

Em tradições orais africanas reinventadas em literatura oral de “folhetos de cordel” no Nordeste, foi possível apreender usos de corpo enquanto “arquivo vivo” de saberes, memórias e suportes de comunicações em regimes orais, na fluência de narrativas cantadas, ritmadas em performances, em lutas por liberdade e afirmação da humanidade de escravizados.

Enquanto territórios de oralidade no Nordeste, folhas de cordel projetam africanidades em visões cósmicas, linguagens corporais, rejeitando o escravismo em fugas e dramatizações insurgentes. Em palavras proferidas e em *mise-en-scène* de performances veiculadas em dramaturgia de literatura oral, encenaram animais e forças de uma natureza viva, em diálogo com seus ouvintes e imprevistos da natureza.

O folheto *Rabicho da Geralda* narra saga de *Rabicho*, boi da senhora *Geralda*, em fuga por sertões do Ceará, onde deixa “rastro” de corpo invisível, em cantoria recolhida por José de Alencar, em noites de trabalho da memória, em fazenda de criatório de gado. Em epopéia dialógica, boi e vaqueiros narram drama

de escravo foragido que só se rendeu devido a “flagelo da natureza”: forte seca em 1792 obrigou o foragido a descer de penhascos para beber água em várzea (Alencar, 1993, p. 42).

Em cosmos africano, desconroles da natureza advêm de desequilíbrios entre suas forças e energias cósmicas, que precisam ser restauradas. E Alencar, além enviar cartas com cantorias, elogiando desempenho de cantadores, registrou performances, destacando: o “traço mais saliente das rapsódias sertanejas parece-me ser a apoteose do animal. O cantor é o espectro do próprio boi (...); o herói não é o homem e sim o boi” (Alencar, 1993, p. 43). Sem ter conhecimentos de culturas africanas, o escritor configurou cantadores em *performances* de boi, animal de prestígio e forte simbolismo entre povos bantu.

Mesmo no anonimato de tradições orais, *Rabicho da Geralda* surpreende por ter sido impresso e cantado com data: “1792, aquela seca comprida”. Provavelmente registra quando escravizados no Ceará tiveram notícia de rebeliões no Haiti, via redes de comunicações orais, cabendo lembrar que a maior parcela de africanos em lutas no Haiti eram povos bantu, recém-chegados do Congo.

Driblando a razão colonialista e “o poder do arquivo” na produção histórica, Trouillot (2017, p. 88), significativamente sinalizou, em sua obra pioneira, “A existência de amplas redes de comunicação entre os escravos, das quais só temos indícios, não tem sido objeto ‘sério’ para investigação histórica”.

Mais recentemente, o historiador mexicano Juan de la Serna (2012, p. 109), diante trânsito de escravizados no Caribe, fugindo do “pragmatismo britânico” para “o humanismo espanhol”, estudando “como tal conhecimento circulava como acicate de ações reivindicatórias”, surpreendeu-se “com o nível de conhecimento de escravos em colônias britânicas sobre práticas legais, costumes, tradições em colônias espanholas”.

Emerge o potencial de comunicações entre escravizados. Na contramão de histórias da escravidão que perderam de vista como africanos burlaram seus senhores, esse indício renova caminhos de pesquisa que assumam a condição humana dos escravizados, só então pensados em suas capacidades cognitivas no enfrentar todas as violências a que foram submetidos. Intercomunicações, fermentando rebeldias em áreas culturais negras de Américas, impõem rever o “não-ser” do escravo.

Em ativas transgressões, africanos forjaram redes de comunicações orais, inconcebíveis a senhores letrados. Subvertendo premissas senhoriais, Trouillot refletiu:

Impensável é aquilo que não se pode conceber dentro da gama de alternativas possíveis, aquilo que distorce todas as respostas porque desafia os termos sob os quais se formulam as perguntas (Trouillot, 2017, p. 69).

Em cosmovisões vivenciadas sem apartar reino mineral, vegetal, animal, humano; em corpos sem distinguir físico e espiritual; em culturas alheias a binarismos profano e sagrado, diferentes sonoridades, crenças e palavras fluem em exercícios que conjugam cultura/natureza, como em “Oriki de Xangô”<sup>8</sup>. Divindade de povos africanos ioruba, representado por raio e trovão, aqui traduzido por Antonio Risério (1996, p. 35), como “práticas textuais extraliterárias, independentes do universo greco-latino”. *Orikis* articulam canto tonal e acústico, em semântica de língua ioruba:

Rompemuros	Abalador
Rasgaparedes	Abalador
Crava pedras de raio	Raio com raio...
	Abalador ao som do tambor.

Em meados do XIX, em versos e xilogravura em capa do folheto do cordel *ABC de Lucas de Feira*, escravizados bantu narraram em letra/voz/imagem/corpo, outro confronto senhores e escravos, então na



Bahia. Artistas africanos esculpiram seu corpo em imagem saturada de códigos simbólicos e epistêmicos, usando linguagem metafórica no avesso de representações dominantes.

Foragido em 1824 de fazenda em Feira de Santana, Lucas Evangelista – nome de pregações bíblicas – dominou o sertão baiano por vinte e quatro anos, junto a outros foragidos “para roubar e distribuir cabras, cabritos, galinhas” entre aquilombados em sertões baianos. Cangaceiro para uns, “para outros um negro que se recusava a viver como escravo” (*Correio da Bahia*, 2002), delatado e enforcado em 1849, após polêmico julgamento, foi cantado e gravado em arte xilográfica de literatura oral nordestina.

Em metáfora visual – recurso em “lógica oral” por representar, sem abstrações, forças em jogo no drama da escravidão –, artistas recorreram a seus símbolos, conectando cultura/natureza, corpo/saber, arte/vida. Com sua xilogravura integrada a Mural de Cultura Popular da Rodoviária de Feira de Santana, em 1967, pelo artista baiano Lênio Braga (*Correio da Bahia*, 2002); em 1969, inspirou o filme clássico de outro artista baiano, Glauber Rocha que, em chave de Exu – produziu *Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* –, ampliando críticas à democracia racial no Brasil, em pleno regime militar.

Em postura humana, utensílios de trabalho nas mãos, o corpo de Lucas, forjado com perfis de animais, lembra ofício de ferreiro, que refaz o mundo físico e simbólico. Representado em corpo híbrido, encarnando energias dos quatro elementos de culturas humanas – com rabo de escorpião, bicho da terra; corpo de serpente, que interliga água-terra; cabeça de ave ecoando sons vocais e que, ao expelir no ar, em língua de flecha de serpente, palavras de humanidade renegada, forjou e manipulou o fogo da insurgência, em metamorfose de dragão (Antonacci, 2014, p. 120). Em simbologias liberadas em corpo serpente, a referência ao etéreo, transcendental de espiritualidades africanas, ganha sentido na fumaça das palavras de fogo e nas transparentes asas de Dragão da Maldade, anunciando seu renascer.



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

Incorporando forças e astúcias de animais simbólicos em suas culturas, o corpo de Lucas registra potencial ético e estético de artes em diáspora, evidencia o poder simbólico e epistêmico de seus códigos, conjugando cosmos/corpo/cultura. Além flexibilidade de redes de comunicações orais, sua visualidade foi replicada na contramão do eurocêntrico, de sua retórica discursiva e colonizadora. Seu corpo foragido e descartado alcançou impacto nacional, em rebeldia expandida em tempos, espaços, linguagens e lugares de memória, de 1849 a anos 1970-1980, ou enquanto *Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* circular em salas de cinema.

No uso da palavra – força divina na origem cósmica africana –, denunciaram racismos e violências seculares sofridas em sabedoria africana, onde a palavra pode “criar a paz, como destruí-la. É como o fogo [dragão] na dupla função de conservar ou destruir” (Hampâtê Bá, 1982, p. 186).

Ao projetar *Lucas* em metáfora visual, em arte africana em diáspora, plasmaram sistema simbólico e epistêmico de “arquivo vivo” comunitário. Comunidade concebida mesmo em filosofia proverbial, como provérbio bambara e peul que circula com Hampâtê Bá – “As pessoas da pessoa são inúmeras na pessoa” –, astúcia de “lógica oral” avessa a abstrações, enunciando o essencialmente comunitário de culturas negras.

Em práticas culturais enraizadas em seus espaços de experiências escravagistas, representando suas

tradições, poderes e saberes em habilidades artísticas e cognitivas, artistas negros esculpiram corporeidade cósmica de Lucas de Feira em pedagogia de autorrepresentação. Assim encenado, *Lucas* participa de diálogos em “Histórias Afro-Atlânticas”, ao projetar **per-for-mance** com representações da representação com que Stanley renegou humanidade a povos de África, em 1890.

Impossível esquecer que após enforcarem e esquartejarem o corpo de Lucas, em 1850, na Câmara e Senado, elites senhoriais brasileiras redigiram as primeiras leis abolicionistas, retirando de lutas escravagistas o poder de auto libertarem-se. Mas no *elan* de seus viveres, resguardam valores e tradições transmitidas em “lógica oral”.

Astúcias da poética política de saberes africanos, esculpindo Lucas driblaram poderes dominantes; o “rastros” na saga de Rabicho revela contradições ausência/ presença de África na história do Brasil; louvações a divindades de panteões africanos plasmam religiosidades afro-brasileiras. No entre-lugar de intersecção visível/invisível de cosmos, corpo, cultura, cognições intertextuais e interculturais afro-diaspóricas e indígenas enfrentam a “naturalização” de esquemas discursivos, alavancando diferenças culturais e epistêmicas à modernidade global. Para o filósofo Castro-Gómez,

Acerarse a la *doxa* implica que todos los conocimientos ligados a tradiciones ancestrais, vinculados a la corporalidad, a los sentidos y a la organicidad del mundo, enfin, aqueles que desde el punto cero eram vistos como “prehistoria de la ciência”, empiecen a ganar *legitimidad* y puedan ser tenidos como pares iguales nun diálogo de saberes (Castro-Gómez, 2015, pp. 80-81).

Ao entremear distinções/mediações arquivo, repertório, tecnologias digitais à preservação vital de semelhanças em termos de práticas intangíveis que aproximam sabedoria africana e nativa em Américas, interrogações de Taylor podem contribuir a formas de resguardar patrimônios e memórias vivas que têm em comum, reativando sentimentos comunitários e refazendo laços, afetos, atmosfera emocional em comunicações alheias a canais linguísticos.

O que está em risco, politicamente, quando se pensa no saber corporalizado e em performances, como o efêmero, que desaparece? As memórias de quem “desaparecem” se o saber de arquivo é o único conhecimento valorizado e que garante permanência? Deveríamos simplesmente ampliar nossa noção de arquivo para abrigar práticas mnemônicas, gestuais e o saber especializado que se transmite ao vivo?

Pelo contrário, como tentei analisar aqui, é vantajoso pensar em repertório expresso através de dança, teatro, canção, ritual, narração testemunhal, práticas curativas, caminhos da memória e a muitas outras formas de comportamentos reiterados, como algo que não pode ser alojado ou contido em arquivo (Taylor, 2017, pp. 77-78).

## NOTAS

<sup>1</sup> Ao remeter ao “caráter performado mais que dado do corpo”, entre povos ameríndios da Amazônia, o antropólogo Viveiros de Castro (2002, p. 390) observa “que esses corpos ameríndios não são pensados sob o modo do fato, mas do *feito*. Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo”.

<sup>2</sup> Vivendo em fluxos da natureza, em “fertilidade de interações com a terra, seus ritmos de dia e noite, estações do ano, planta que cresce e morre”, africanos modulam viveres em “atitude rítmica”, em considerações de Léopold Sédar Senghor, em “O contributo do homem negro” (1939).

<sup>3</sup> Abordando com maestria a cognição de povos africanos sob “lógica oral”, o sentido de corpo enquanto “arquivo vivo” que fundamenta saberes em civilizações orais africanas, Diagne destaca “astúcias da razão oral” ao concretizar conheceres africanos no avesso de abstrações filosóficas e da teoria do conhecimento ocidental.

<sup>4</sup> “(...) as ações que compõem o repertório não permanecem inalteráveis. O repertório atua como memória corporal: performances, gestos, oralidade, movimento, dança, canto; atos pensados como saber efêmero, intangíveis e não reproduzíveis” (Taylor, 2017, p. 17; 34).

<sup>5</sup> Lendo mil páginas e trezentos desenhos de Waman Puma (1615), em sua “*Nueva Coronica y Buen Gobierno*”, avaliando o poder visual, Cusicanqui (2010, pp. 13-14) pontua: “*A través de sus dibujos, Waman Puma crea una teoría visual del sistema colonial. Es evidente que, en una situación colonial, lo ‘no dicho’ es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan y el lenguaje simbólico toma la escena*”.

<sup>6</sup> Em relação à superposição cultural em regiões dos índios pueblos, Warburg referiu-se a tecnologias da modernidade, ensinamentos da Igreja Católica, educação espanhola, por onde se superpôs a educação norte-americana.

<sup>7</sup> “*Sin lugar a dudas, la alfarería de los Pueblos actualmente muestra rasgos de las técnicas hispanas del medievo, como fueram transmitidas a los indios en el siglo XVIII por los jesuitas*” (Warburg, p. 17).

<sup>8</sup> *Orikis* ioruba são poemas em linguagem figurada, devem sua denominação à “fusão vocabular, palavra-montagem, reunindo as expressões *ori* (cabeça-origem) e *ki* (verbo saudar)” (Risério, 1996, p. 21).

## FONTES

Alencar, J. (1993). *Nosso cancioneiro*. Campinas: Pontes.

*Correio da Bahia* (2002). A última feira.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antonacci, M. A. (2014). *Memórias ancoradas em corpos negros* (2ª ed.). São Paulo: Educ.
- Bachir Diagne, S. (2007). *Léopold Sédar Senghor: l'art africain comme philosophie*. Paris: Riveneuve éditions.
- Buck-Morss, S. (2017). *Hegel e o Haiti*. São Paulo: N-1 edições.
- Castro-Gómez, S. & Grosfogel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (2015). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. Em Z. Palermo. *Des/decolonizar la universidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Certeau, M. & et al. (1995). A beleza do morto. Em *A cultura plural*. Campinas: Papirus.
- Certeau, M. (1982). *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Certeau, M. (2002). História de corpos. Em *Projeto História* (nº 25). São Paulo: Educ.
- Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Diagne, M. (2005). *Critique de la raison orale*. Paris: Karthala.
- Diagne, M. (2012). Lógica do escrito, lógica do oral: conflito no coração do arquivo. Em P. Houtondj (Org.). *O antigo e o moderno: África contemporânea*. Portugal/Luanda: Edições Pedagogo/ Edições Mulemba.
- Gil, J. (1997). *Metamorfoses do corpo*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Glissant, E. (1995). *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Goody, J. (2012). *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes Ed.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/UNESCO.
- Hall, S. (2016). *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Apicuri.
- Hampâté Bá, A. (1982). A tradição viva. Em J. Ki-Zerbo (Org.). *História Geral da África* (Vol. 1). São Paulo: Ática/UNESCO.
- Histórias Afro-Atlânticas* (2018). São Paulo: Museu de Arte de São Paulo e Instituto Tomie Ohtake.
- Irobi, E. (2012). O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora. *Projeto História*, nº 44, São Paulo: Educ.
- Lawal, B. (1983). A arte pela vida: a vida pela arte. *Afro-Ásia*, nº 14, Salvador: EDUFBA.
- Pratt, M. L. (1999). *Os olhos do império: relatos de viagens e transculturação*. Bauru: EDUSC.
- Risério, A. (1996). *Oriki Orixá*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Sant'Anna, D. (2000) O corpo inscrito na história: imagem de um "arquivo vivo". *Projeto História*, nº 21, São Paulo: Educ.
- Senghor, L. S. (2012). O contributo do homem negro. Em M. Sanches (Org.). *Malhas que os impérios tecem*. Lisboa: Edições 70.
- Serna, J. M. (2012). La circulación de ideas entre los esclavos del Caribe. Em M. Caicedo (Ed./Com.). *La diáspora africana: un legado de resistencia y emancipación*. Santiago de Cali: Universidad del Vale, NINsee, FUCLA.
- Stanley, H. (2002). Dans les tenebres de la Afrique. Em J. Ki-Zerbo. *História da África Negra* (Vol. 1). Lisboa: Publicações Europa-América.
- Taylor, D. (2015). *El archivo y el repertorio: el cuerpo y la memoria cultural en las Américas*. Santiago do Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Trouillot, M-R. (2017). *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia*. Granada: Comares Historia Editorial.
- Viveiros, E. C. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac y Naify.
- Warburg, A. (2004). *El ritual de la serpiente*. México: Librería Paidós.
- Wulf, C. (2002). *Traité d'Anthropologie Historique*. Paris: L'Harmattan.
- Zumthor, P. (2007). *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Cosac & Naify.