

ARTIGO DOSSIÊ

MEMÓRIA E PATRIMÔNIO EM “ARQUIVO VIVO”

MEMORY AND HERITAGE IN “LIVING FILES”

MARIA ANTONIETA ANTONACCI*

RESUMO

Abordando questões de culturas letradas e culturas orais, em suas formas e lugares de memória, patrimônios, documentos/monumento, registro e poder, emergiram suas profundas diferenças em termos de instituições e agenciamentos frente ao “drama/ do saber” em suas civilizações. De suas distinções em termos de trajetórias e impactos no campo da história, ciências sociais e humanas, rastreando imaginários, experiências, sentires expressos por atos de *performances*, apreendemos o sentido geológico de arqueologias de “logos oral” de africanos em diáspora, frente os séculos de escrita. Suas interfaces e lutas civilizacionais prolongam-se em diferenças cósmicas, usos do corpo e concepções de razão em seus fundamentos culturais ao produzirem linguagens e viveres individuais ou comunitários, alcançando concretude em documento arquivado ou conhecer corpóreo, de “lógica da letra” e “lógica do oral”.

PALAVRAS-CHAVE: cosmo/corpo/cultura, razão iluminista, razão sensorial, tradições orais.

ABSTRACT

By discussing agency between literate and oral cultures, with their forms and places of memory, cultural heritage, documents/monuments, 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 as well as in other social and human sciences, 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”.

KEYWORDS: cosmo/body/culture, Enlightened reason, sensorial reason, oral traditions

Arquivos, acervos, museus, fundações, mídias tem resguardado e divulgado lógica e organização de poderes instituídos, documentados; artes, cultura simbólica e material de vanguardas estéticas, preservando poderes em escalas de permanência e/ou alianças restritas. Mantém mítica de objetividade, neutralidade, como se não houvesse confrontos, descompassos, aspirações políticas além democracia racial e perenidade de verdades em história universal.

Em instituições acadêmicas atentas a culturas populares, mobilizações pró-liberdade de imprensa, movimentos políticos frente regimes autoritários, repressões e violações de direitos humanos são organizadas Centrais de Documentação. Atentas a empenhos de auto-organização de memórias operárias; imprensa alternativa; materiais de educação popular; acervos de história oral, imagens e fotos; memórias sonoras de sambas, clubes de choro e batuques ou teatro, fanzine e outros suportes populares de lutas por direitos humanos, acompanham diferentes materiais de memória.

Com registros de ações operárias, religiosas e políticas de diversas conjunturas as centrais acadêmicas solicitam financiamento, organizam cursos e formam arquivistas, promovem pesquisas em seus acervos, disponibilizam apoios técnicos, divulgam memórias sob vários recortes.

Todavia, culturas e patrimônios de povos ameríndios, africanos em diáspora, ou quilombolas, herdeiros de memórias do corpo, vividas e compartilhadas em rituais, festas, celebrações, raramente alcançam espaço além folclore, artesanato, crônicas. Em memória viva e comunitária, renováveis em suas práticas culturais, religiosidades negras, indígenas, afro-indígenas; blocos carnavalescos, afoxés, sambas de roda, ritmos e

performances, preservam seus universos culturais no aqui agora, com recursos audiovisuais próprios.

Hoje, em rítmica e corpos na contramão de centros urbanos e usos convencionais de mídias eletrônicas, em saraus, hip-hop, rap, funk de periferias, alcançando gravações em CDs e DVDs, registram motes, pelejas, improvisos de juventude negra, indígena, empobrecida, compartilhando angústias frente horizontes de violência e genocídio.

Estudos questionando parâmetros da razão cartesiana, letramento individual, competitivo e excludente até mesmo no arquivar, voltam atenções a saberes e memórias comunitárias, linguagens intertextuais com atenção a sociabilidades em áreas culturais abertas a múltiplos e descentrados saberes.

Em relação à memória e marcas de povos africanos e em diáspora, que lançaram, desde meados do XVI, fundamentos da vida colonial e alicerces de viveres urbanos, abrindo caminhos e portos, estradas e avenidas do antigo e moderno Brasil, é possível recorrer a periódicos, crônicas, sermões, imagens ou narrativas em literatura oral. Impressas com perfil de festejos, cantorias, rítmica de comunicações orais, às vezes estão próximos ou em injunções com povos nativos, os negros da terra.

Só mais recentemente textos, pesquisas acadêmicas, traduções vem abrindo perspectivas que povos africanos em diáspora, em função de seus universos e práticas culturais, aqui chegaram com memória do corpo. O dramaturgo nigeriano Esiaba Irobi, em diálogo com estudos do tráfico atlântico, argumentou 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, atividades funcionais são inventadas e praticadas.”¹

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. Também estão inclusos nestas práticas o Candomblé, Voudun, Santeria, Lucumi, Mardi Grás, Oshun, John Konnu e hip-hop. (...)

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 da auto-redefinição; em contraposição à idéia de “ruptura”, “temporalidade disjuntiva” e “esfacelamento”.²

Paul Zumthor, outro significativo estudioso de oralidades, na Europa Medieval, África e Nordeste do Brasil, traz considerações relacionadas à memória vocal, *performances* e epistemologia sob regimes orais. Argumenta que conectados à “cadeia epistêmica, nossos sentidos não são somente ferramentas de registro, são órgãos de conhecimento”, enfatizando “o corpo dá a medida e as dimensões do mundo”.³

Expressiva estudiosa de *performances* em Américas, Diana Taylor centrou estudos no corpo, considerando que, como textos e demais materiais, “também transmitem informação, memória, identidade, emoção e muito mais, podendo ser estudado através dos tempos.” Ciente da

diversidade de memórias ou formas de transmissão suas pesquisas abordam fundamentos relacionados a performances que, como sabedoria corpórea, efêmera e perecível, em contínuas dinâmicas, sem guarida em *arquivo* importa configurar *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 assim chamado pensamento objetivo, universal e o individualismo.⁴

Vale lembrar ter sido acentuado o diálogo de Taylor com Certeau, pensador francês preocupado com operações que regulam *A escrita da história* (1975). Desde a emergência de cultura distinta de escrituras bíblicas – mais voltadas a “leitura ou interpretação” – no sentido de produção discursiva em tempos e espaços, em sua perspicácia Certeau escreveu: “representa o início de um funcionamento novo da escrita ocidental” que denominou *escrita conquistadora*, que “fabrica a história ocidental” usando “o Novo Mundo como página em branco (selvagem) nela escrevendo o querer ocidental.”⁵

No constituir do “ocidental” e “moderno”, destacando a etnologia que já se “articula quando exila a oralidade para fora do campo ocupado por trabalho ocidental”, enfatizou:

a operação escriturária que produz, preserva, cultiva “verdades” não-perecíveis, articula-se num rumor de palavras diluídas tão logo enunciadas e, portanto, perdidas para sempre. Uma “perda” irreparável é o vestígio destas palavras nos textos dos quais são o objeto. É assim que se parece escrever uma relação com o *outro*.⁶

Atento a escritas “não-perecíveis” ou de “perda irreparável”, pois palavras, cantos, vozes, teatralização de atores, “nada disto pode ser transmitido, referido e conservado,” Certeau centrou atenções ao Outro do Novo Mundo, marcadas pelo que sentiu 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 da, se gasta, na nomação. Não existe escrita senão onde o significante pode ser isolado da presença do corpo.⁷

Tensões que marcam o cerne de estudos de Taylor sobre *performances* enquanto “cognição corpórea” ou *escrita performativa*, seguindo Irobi, que produziu seu texto, aqui citado, dialogando com essa estudiosa no início de suas reflexões em torno de “arquivo” e “repertório” voltado a práticas intangíveis.

Ainda valem reflexões de Certeau a sentidos do escrito e oral, para perceber como chegou ao corpo, seus usos metafóricos, em História de corpos, entrevista ao historiador George Vigarello, atento ao corpo. No diálogo, referindo-se a estratégias históricas que citam o corpo, “mas o corpo, jamais o encontramos”⁸, Certeau aborda sistema de convenções que “Substitui as regras de um corpo social pelo funcionamento social do corpo físico,” acentuando: “Trabalho alquímico da história: ela transforma o físico em social; ela produz imagens de sociedade com pedaços de corpos.”⁹

E Sant'Anna, em entrevista a Vigarello, abordando o potencial do corpo, que “pode representar dimensões bastante diferentes da vida”, sendo “por meio dele que nós revelamos como o mundo é construído,” contempla questão vital a estudos voltados à memória do corpo em culturas orais: “Em certas situações, especialmente quando a relação com a escrita e com o livro não é geral, o corpo pode revelar uma profundidade social por vezes inimaginável; o corpo é arquivo vivo em várias culturas.”¹⁰

Retomando Taylor, em Prólogo à edição em espanhol, mais de dez anos após *The archive and the repertoire* (2003), 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 e memória (associada com o repertório).” Importam suas indagações:

Se o repertório consiste em atos de transferência e o arquivo preserva e salvaguarda a cultura impressa e material - os objetos -, que dizer do digital que desloca a ambos, objetos e corpos, enquanto transmite mais informações, mais rápido e amplamente como nunca antes? 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 aos últimos (digamos à transição da cultura oral à escrita) ou o movimento até as 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”?¹¹

Estudando performance na transmissão de memória e saberes, em Mesoamérica e Andes do século XVI, Taylor apontou “a escrita e a performances corpórea funcionaram em conjunto, como substrato de memórias históricas que constituíam comunidade,” permitindo “pensar a prática encarnada com um marco mais amplo, ao aprofundar complexidade de concepções ainda prevalecentes.”¹² Se “aprendemos e transmitimos conhecimentos através de ações encarnadas, de agenciamentos culturais e opções que fazemos,” assume: “a performance funciona como epistemologia, uma forma de saber, e não mero objeto de análise.” Sua preocupação “Como pensar a performance em termos históricos, se o arquivo não é capaz de captar e conter o evento vivo?”¹³

Centra suas críticas ao arquivo ocidental, que não promoveu ou abriu espaço à acolhida de memória viva. Discutindo a concepção de arquivo no Ocidente, o filósofo senegalês Mamoussé Diagne, em colóquio em 2006, aproximou-se dessas avaliações em texto sob título “Lógica do escrito, lógica do oral: conflito no coração do arquivo”.¹⁴

Questões sobre o que desaparece ou persiste de performances, sem guarida patrimonial, foram encaminhadas por Taylor a sistemática de preservar *repertório*. Se

“As performances operam como atos vitais de transferência, transmitindo saber social, memória e sentido de identidade através de ações reiteradas (...) permite analisar eventos *como* performances. (...) Entendê-los como performances sugere que funcionam como epistemologia. A prática corporal, junto *com* e ligada a outras práticas culturais, oferece uma forma de conhecimento.”¹⁵

Pensando a “produção de conhecimento como esforço conjunto, ir e vir de conversações em múltiplos resultados” – “Trata-se de dança de idas e vindas” – 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.¹⁶

Na tensão escrita e ato corpóreo, antevendo que a tecnologia digital introduz câmbios epistêmicos, desloca cognições, mídias de comunicação, importa trazer o poeta Glissant, que nas inovações cruciais em intercomunicações e interligações fluentes em fins do XX, lembrou dos “até ontem amontoados na face oculta do mundo”.

Sentindo o potencial entrelace *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?”¹⁷ Enlaçando corpo/saberes 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.¹⁸

Sem pesquisa além fontes escritas, documentos de acervos, arquivos e museus – pilares de historiadores, literatos, linguístas e outros – difícil sentir confrontos ou violências físico-simbólicas no refazer comunicações, vidas, sociabilidades no advento da letra. Nascendo com Estado nação, tráfico negreiro, mercado capitalista, tecnologias modernas, viabilizou impérios coloniais e história universal. Rastreando comunicações orais em performances e narrativas de corpos nativos de Áfricas e Américas torna-se possível sentir dinâmicas cognitivas em razão sensorial. Razão sensível a injunções cultura/natureza em corpo comunitário e práticas culturais em memória e tradição viva.

Corpos comunitários, desvirtuados em suas lógicas e ignorados por preconceitos, enquanto “corpos que contém em si a herança dos mortos e a marca social dos ritos”, forjados como “transdutores de códigos” em regimes de energia e simbologia oral, transmitem por *infralíngua* gestual, “de um processo de incorporação (*embodiement*) da linguagem verbal, ou melhor, da sua inscrição-sedimentação no corpo e nos seus órgãos”, conforme o filósofo português José Gil,¹⁹ que ainda argumenta:

Cada corpo individual, fragmento/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.²⁰

Com ritmo e códigos de corpos *feitos* em culturas africanas, o corpo comunitário articula-se à representação e imaginário de *unidade cósmica* entre povos da África do Oeste, onde seres e forças vivas do universo estão coligados em dinâmicas e fluxos energéticos que circulam em conexão a sistema simbólico, por intermédio do qual o significante flutuante alcança coligar mensagens, saberes, tradições. Ainda com Gil – “Sem o afeto que os liga, os códigos são línguas mortas.”²¹

Em culturas de memória viva e razão sensorial, corpo cadenciado em “atitude rítmica”²² e performática, conectado a pensar simbólico e filosofia proverbial de culturas africanas, enquanto “arquivo vivo” materializam-se em narrativas míticas, epopéias, rituais, metáforas, recursos verbais, que possibilitam apreender seus universos culturais em conexões cosmo/corpo/cultura.²³ Raciocinando por enigmas, adivinhações, dramatizações de ideias, povos africanos e da diáspora encenam e transmitem via corpo em sentido de “arquivo vivo”, como acentua o filósofo Diagne.²⁴ Importa lembrar ser “arquivo vivo” ritmado por instrumentos sonoros, sob acústica de fonemas de suas línguas, conforme estudos de etnomusicólogos, como o africano Kazadi Wa Mukuna.²⁵

Para Irobi, a eficácia da narrativa mítica e épica, “uma síntese de todas as manifestações artísticas” – que “enquanto meta narrativa performática contém diferença crucial frente à compreensão ou uso Ocidental da palavra *mito* e a concepção nativa desta palavra.” Ainda que “com forma tradicional de narrativa, não se restringe a simples relato, mas a sistema e forma de conhecimento que se torna a estrutura de um enredo.” O mito africano,

Une o sagrado e o histórico, exprime uma ordem do mundo e está situado num quadro religioso, possuindo uma situação (...) inseparável da sua estrutura social. O mito associa o cotidiano, o efêmero, o atemporal, o metafísico. Assim, o mito em cultura oral, não é algo estático e fixo, mas uma ação.²⁶

Ao insistirem em ato ou ação, intelectuais africanos referendam a vitalidade de culturas africanas, conjugando materialidade/espiritualidade distanciada de abstrações, conceitos e dispositivos discursivos que caracterizam a civilização ocidental cristã. Sob outro recorte, como em “civilizações orais a dramatização da ideia constitui uma necessidade, fornece um modo de exposição, de validação do saber e meio eficaz de seu arquivamento”, o filósofo Diagne, dialogando com Foucault, em *Arqueologia do saber* (1969), desviou-se do sentido de arquivo no Ocidente, atribuindo ao corpo africano sentido de “arquivo vivo”, enquanto matriz geológica de arqueologia de saberes orais.²⁷

Diagne 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” e suas variações vocais, improvisos, gestualidades e tons apropriados a produção e atualização de transmissões orais. Imperceptíveis aos de fora, mas com forte significado aos protagonistas de gestas orais africanas, suas atualizações confundiram estudiosos europeus. Goody, com 40 anos de registros de oralidades entre os *akan* em África e o Oriente Médio, só após ouvir suas gravações em equipamentos modernos e sensíveis, percebeu criatividade literária e estilos de epopéias. Daí refazer, em *Introdução* a mais uma edição de seus textos, suas 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-letreados. 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.²⁸

O aviltamento de comunidades regidas por mitos, rituais, tradições orais, fragilizadas desde a expansão europeia, tráfico, escravismo, colonialismo, mesmo difícil apreender renovações e reinvenções frente ao fixado em estudos senhoriais, suas reverberações permitem sentir nuances na contramão de gravações senhoriais.

Além diáspora, em deslocamentos no Novo Mundo por migrações forçadas por interesses mercantis, em adaptações contínuas a novos espaços e relações, vivendo em trânsito, sob lógica do intermitente, povos africanos refizeram saberes e 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-fábrica, mesmo enquanto sustentáculos de opulências e riquezas do Brasil, sem respaldo de qualquer natureza, urge leituras desde seus horizontes e cognições.

Como seus saberes e fazeres, valores e reinvenções comunitárias mantiveram-se, graças a seus recursos audiovisuais, atos em pedagogia *performativa*, apego a tradições atualizadas, suas representações, memórias e simbologias inscreveram-se em imagens narradas e esculpidas, canções, contos e literatura oral de folhetos – “repertórios” que requerem

protagonistas no “aqui e agora”,²⁹ como agentes de tradição viva. Tradição constituinte, por si mesma, de fundamento da diversificação de nossas heranças e patrimônios culturais. Para que nossa pluralidade cultural e religiosa, memórias e patrimônio vivo não se tornem passado, como *A beleza do morto*³⁰, importa ter noções de como suas memórias se mantêm vivas e o que representa sua alteridade.

1. Atribuindo sentidos e significados a universos culturais de “tradição viva”, Hampâté Bâ, sábio e filósofo da África Ocidental, assim nomeou suas reflexões distinguindo sabedoria em culturas africanas, sendo referência para estudar povos africanos e em diáspora.³¹ Se o visual contém outras histórias, forçando a ver e se deter a enigmas simbólicos que dominam a cena, além imediatamente dado, como acentua a intelectual boliviana Silvia Cusicanqui, em *sociologia da imagem*³²; a tradição viva impõe sentir e traduzir “astúcias da razão oral”, que encena, encarna trânsitos intertextuais, enfrentando o efêmero do saber ou, conforme Diagne, o “drama do saber” com “uma pedagogia em ato.”³³

Sem perenidade, dinâmica de saberes em culturas de memória viva e corpos forjados em sentido de “arquivo vivo”, em dinâmicas comunitárias de regimes de cognição oral, atuam em “condições de enunciação” ou “pedagogia em ato”. Como comunidades herdeiras de ancestrais equilíbrios cosmo/corpo/cultura, em plena ação ou ato de performance em transmissão atualizada de saberes, marcam sua diferença civilizacional frente ao Ocidente, tanto em relação à contínua fluência de saberes, como à individualidade de culturas letradas.

De imaginário de *unidade cósmica*, de injunções cultura/natureza, corpo/saber, arte/vida, em razão sensível, sensorial, fluem modos de

sentir, viver e estar no mundo que excedem limitações da razão instrumental do conhecer letrado/escriturado. Seus viveres, como de povos ameríndios, sem resguardo em arquivos, acervos e instituições histórica e politicamente instauradas no Ocidente, desde emergência das confrontações Revolução Francesa *versus* Revolução Haitiana, ficaram sujeitos a atenções críticas.

Esse radical conflito civilizatório, cósmico, corpóreo, epistêmico entre *senhor* e *escravo*, desdobrou-se em objetividade da “razão gráfica” e subjetividade de “lógica oral”, perpetuando silêncios e rumores em regimes orais, com repercussões na expansão da escrita em história universal e desmoralizações de civilizações e culturas orais.

Concepções, funções, especificidades práticas, epistêmicas e filosóficas dessa escrita histórica constituiu-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 500 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, consideram que a Revolução Francesa tornou-se um fato histórico relevante, marcando época, por ter sido enfrentada pela primeira e única rebelião escrava que assumiu auto libertar-se do sistema colonial.³⁴ Os escravizados desafiaram pretensões de cima para baixo, levantando questão básica: a superação da escravidão condiciona a efetiva liberdade.

Forças advindas da própria luta de vida 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 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 que “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. Alguém se compromete na prática do silêncio.” Nesse sentido,

As desigualdades experimentadas pelos atores conduzem a um poder histórico desigual inscrito em eventos históricos. As fontes construídas sobre esses eventos privilegiam alguns acontecimentos sobre outros, não coincidindo sempre com os privilegiados pelos atores. 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.³⁵

Lógicas relacionadas ao poder e a vontade política de empoderar-se, fazer-se visível, divulgar-se e produzir registros em conturbada inflexão histórica, como no contexto daquelas revoluções, onde concepções de liberdade, de viver, sentir e trabalhar sob ângulos de senhores e escravos, sem virem à tona, ficaram silenciadas no decorrer das lutas e ignoradas na história ocidental. Relegadas ao esquecimento, privilegiaram poderes, tecnologias, civilizações 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.³⁶

Atento à “História como conhecimento” ou “como funciona a História” no geral, não sentiu que agentes históricos, medindo forças e poder naquele presente, formularam estratégias além luta armada. Manter escravidão e colonialidade nutriu perfil da “História como conhecimento”. Contrário “a classificação dos não-Ocidentais como essencialmente não históricos”; ciente que “povos considerados ‘sem História’ datam do século XIX. Teve o Ocidente uma História antes de 1800?”³⁷, Trouillot não acentuou que a Revolução Haitiana, “fato impensável no marco do pensamento ocidental”, mobilizou intelectuais dos senhores a projetarem a História com seu perfil e silêncios?

Naquela conjugação de jogos de poder “Todas as montanhas atlânticas estremeceram”.³⁸ Mobilizando modernos poderes senhoriais europeus e organizados contingentes de africanos em armas, configurou-se na França a premência de construir e assegurar mais que vitória armada – perdida pelas forças de Napoleão –, urgentes estratégias simbólicas, poderes de representação inerentes à escritura da História, orientando, consolidando o poder hegemônico do Ocidente.

Museus, escrituras arquivadas, acervos nacionais, o poder do registro, “o poder do arquivo”, “o poder na produção da História”, em seu consumo, suas funções, na própria espinha dorsal que estrutura a História tomaram a cena após aquelas confrontações. Tornaram-se públicas formulações de métodos científicos, técnicas de pesquisa, abordagens teóricas e epistêmicas, credibilidade positivista e importância

seleta de fatos e fontes históricas, orientando políticas culturais desde inícios do XIX.

Destas triagens, advêm divisões em fontes primárias e secundárias, o próprio conceito de documento histórico, seleção de objetos de museus e arquivos, organização de agremiações de história, geografia, antropologia e demais ciências aptas a funções de produzir e sistematizar saberes científicos em relação a estruturas da sociedade. Tal monopólio da produção histórica só em primórdios do XXI vem sendo esgarçado, em formas de questionar documentos, romper poderes instituídos, pluralizar noções de monumento e linguagens históricas em atenção a expressões intertextuais, interculturais, diversificando lugares de memória.

Além todo aparato de poder discursivo e imagético em curso, Napoleão não só aprisionou e condenou a morrer na França o líder Toussaint Louverture – responsável por organizar forças armadas e estratégias militares no Haiti –, como promoveu, em 1802, reformas para garantir a Revolução. Entre essas, reforma de ensino, com disciplina e tecnologias de letramento em larga escala. Todo um esforço político e cultural a anular o Haiti e construir prestígio da França foi secundado por atos e práticas culturais.

Significativo material sobre símbolos e imaginário negativo em relação ao Haiti, na exposição “Histórias Afro-Atlânticas” surpreende desenho de 1806, encenando coroação do Imperador Jean Jacques Dessalines, no Haiti, em “vestes europeias, sentado em trono, cercado de súditos negros.” Explicação informa tratar-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”. Na encenação, Dessalines é figurado em “feições animalescas, rodeado por pessoas sem característica de cerimonial cortesão europeu”³⁹.

No conjunto de sua obra pioneira Trouillot admitiu que silenciar a Revolução, “relegou ao segundo plano três temas a que estava vinculada: o racismo, a escravidão, o colonialismo.” Quanto ao silenciar enfatizou: “mais modestamente, a História começa com os corpos e os objetos: cérebro, fósseis, textos, edifícios,” registrando em rodapé: “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.”⁴⁰

Em relação à *fuente* viva, de forma pioneira Trouillot referiu-se a “amplas redes de comunicação entre os escravos”, sem menção a formas de comunicar. Em contextos distintos abordou “a maioria dos escravos eram analfabetos e a palavra escrita não era meio realista de propaganda (...) o discurso sempre ficou atrás com respeito à prática.”⁴¹

Na contracorrente de “convenções e procedimentos ocidentais”, insiste 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.”⁴² Nessa direção, em comentários iniciais, tratando de eventos que “são gravados em corpos individuais ou coletivos; outros não (...); alguns deixam marcas físicas; outros não”, acentuou: “Visão mais complexa da própria história acadêmica (...) amplia as fronteiras cronológicas do processo de produção. O processo começa antes e continua mais além do que a maioria dos teóricos admitem.” O vasto e minucioso trabalho histórico que legou, “encarna ambiguidades da História”.⁴³

2. Hampâté Bâ já formulara a distância entre povos africanos e europeus, ao comentar que, em África, o mundo não fora “cartesianamente fatiado”,⁴⁴ sendo o universo regido por “forças minerais, vegetais, animais, humanas, em perpétuo movimento”; o “visível é concebido e sentido como sinal, concretização, envoltório do invisível.”

Em concepção de “unidade cósmica” – em complexidade e fluxos vitais que a cosmologia europeia, esvaziada pela cisão corpo e razão de Descartes, desdobrou seus pensamentos em abstrações, padrões conceituais de epistemologias ocidentais, além mercantilizar a natureza, seus seres vivos e corpos do Outro, desprezando potenciais do corpo. Corpo que empoderado por saberes, força e prestígio entre povos africanos, que encarnam seus imaginários, como entrevemos em relato de conquista do Congo, era desmoralizado, animalizado por europeus, como no relatório de Stanley (1890).

Explorador da África, contratado por Leopoldo II, da Bélgica, para tomar posse de seu domínio no Congo, que comprara após a Partilha da África, seu relato materializa a distância visceral entre universos culturais e civilizacionais de Europa e África:

No dia 18 de dezembro, para cúmulo de nossas misérias, estes canibais tentaram um grande esforço para nos destruir, uns empoleirados nos ramos mais altos das árvores que dominavam a aldeia de Vinya Ndjara, outros emboscados como leopardos entre as plantas ou enroscados como serpentes na cana-de-açúcar.⁴⁵

Em juízo da razão instrumental do homem europeu frente seus Outros, confrontos entre imaginário cósmico e usos do corpo entre africanos e europeus, alcança concretude em defesa de aldeias africanas

frente ao poder bélico da modernidade europeia, já em domínio global, explicitado na Conferência de Berlim. Com técnicas para fortalecer seus corpos à semelhança de animais potentes em seus universos culturais, com forças cósmico/corpóreas povos africanos enfrentaram o arsenal europeu, deixando registro do *horror* de suas conquistas.

O desconcertante desses registros, divulgados em livro, imprensa, filmes, caricaturas, revistas em quadrinho, advém que só ao final do século XX alcançaram abordagens culturais. A primazia do Ocidente, de seus poderes publicitários, só lenta e recentemente vem sendo contestada, produzindo novas leituras. Como da antropóloga canadense Mary Louise Pratt (1992), que interagindo com relatos de viajantes de séculos XVIII e XIX, apontou enfrentamentos à invasiva civilização euro-ocidental,

Pois o que traz, obrigatoriamente à cena são 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, contraconhecimento e contra-história, em textos descurados, suprimidos, perdidos, ou, encobertos pela repetição e irrealidade.⁴⁶

Em atos vitais, povos extra-europeus expressaram repúdios a “olhos imperiais”. Sem interrogações a sentido de corpo entre povos nativos nas margens atlânticas, tratados como selvagens e até canibais desde o século XVI, só recentes estudos de Esiaba Irobi, Diana Taylor, Mamoussé Diagne e outros contemplam reflexões sobre a inteligência e memória do corpo, que encarna saberes sob “lógica oral” entre povos de Américas e Áfricas.

Preconceitos e representações racistas vêm sendo enfrentados em contínuas lutas culturais travadas com jogo de imagens na contramão de distorções e representações hegemônicas, que desde muito investem em educação escolar com técnicas de civilidade, disciplina e exercícios de letramento. 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 centrou atenções a expressões artísticas de representações do Outro do universo Ocidental.⁴⁷

Atento a estigmas de povos negros como sub-humanos, primitivos, incultos, em imagens visuais Hall entrevistou “de que maneira o ‘diferente’ se configura por meio da estereotipagem”, enunciando pujança de representações da representação.⁴⁸ Ao rastrear auto-representações, apreendeu “lutas culturais por representação”, inovando reflexões a povos em diáspora. Pluralizando enredos de aproximação a práticas culturais africanas, abriu chave de leitura possibilitando antever, no avesso do “não-ser” do escravo no Nordeste do Brasil, lutas culturais em linguagens de seus universos cognitivos.

Em tradições orais africanas reinventadas no Brasil, em literatura oral de “folhetos de cordel”, apreendem-se usos de corpos negros enquanto “arquivo vivo” de saberes, memórias e suportes de comunicações orais na fluência de narrativas cantadas e atos performáticos, em lutas por liberdade e afirmação de sua humanidade.

Enquanto território de oralidades no Nordeste, folhas de cordel projetam africanidades em visões cósmicas e 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 diálogos *com* seus senhores e imprevistos da natureza.

O folheto *Rabicho da Geralda* narra saga de *Rabicho*, boi da senhora *Geralda*, em fuga por sertões do Ceará, em cantorias recolhidas por José de Alencar, em noites de trabalhos da memória, em fazenda de criatório de gado. Em epopéia dialógica, boi e vaqueiros narram drama de escravo foragido que só rendeu-se em função de “flagelo da natureza”: forte seca em 1792, obrigou o foragido a descer de altos penhascos para beber água em várzea. Importa saber que, em cosmos africano, descontroles da natureza advêm de desequilíbrios entre suas forças e energias cósmicas. A seguir dizer que elogiando desempenho dos cantadores, Alencar destacou: 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.”⁴⁹ Sem conhecimento de culturas africanas, o escritor descreveu fuga e perseguição ao foragido em *performance* de boi, animal de prestígio, força 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. Provavelmente marca que escravizados no Ceará tiveram notícias das rebeliões no Haiti, por redes de comunicações orais, lembrando ter sido a maior parcela de africanos em luta no Haiti providas do Congo.

Driblando a razão colonialista e “o poder do arquivo” na produção histórica, Trouillot considerou “A existência de amplas redes de comunicação entre os escravos, das quais só temos indícios, não tem sido objeto ‘sério’ para a investigação histórica.”⁵⁰ O historiador mexicano Juan

de la Serna, 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.”⁵¹

Emerge o potencial de comunicações entre escravizados. Na contramão de histórias da escravidão que perderam de vista como africanos burlaram seus senhores, renova caminhos de pesquisa que assumam a condição humana dos escravizados, só assim pensados em suas capacidades cognitivas, enfrentando todas as violências a que foram submetidos. Indícios de intercomunicações, fermentando rebeldias em áreas culturais negras de Américas, impõem rever o “não-ser” do escravo.

Frente violências, africanos forjaram “redes de comunicações”, inconcebíveis a senhores letrados. Subvertendo premissas escravagistas, Trouillot analisou:

Impensável é aquilo que não se pode conceber dentro da gama de alternativas possíveis, aquilo que distorça todas as respostas porque desafia os termos sob os quais se formulam as perguntas.⁵²

3. Em meados do XIX, em xilogravura na capa do folheto *ABC de Lucas de Feira*, escravizados narraram em letra/voz/imagem/corpo confronto senhores e escravos, então na Bahia. Artistas afros esculpiram 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 24 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”,⁵³ delatado e enforcado em 1849, após polêmico julgamento, foi cantado em folheto de cordel e sintetizado em arte xilográfica.

Em metáfora visual – recurso em “lógica oral” por representar, sem abstrações, forças em jogo no drama da escravidão –, artistas negros recorreram a seus símbolos, conectando cultura/natureza, corpo/saberes, arte/vida. Com xilogravura integrada, em 1967, a Mural de Cultura Popular da Rodoviária de Feira de Santana, do artista baiano Lênio Braga; inspirou, em 1969, o filme clássico de outro baiano, Glauber Rocha que, em chave de Exu – “Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro” –, ampliou críticas à democracia racial no Brasil no regime militar. Seu corpo e trajetória ultrapassam tempos, como relações senhoriais do Estado patrimonial brasileiro.

Imagem 1: “Dragão da maldade” incorporado em Lucas Evangelista 1808/1849. Lênio Braga (1967).



Fonte: Mural de Cultura Popular na Rodoviária de Feira de Santana.

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* palavras de humanidade renegada, forjou e manipulou o *fogo* da insurgência, em metamorfose de dragão. No material/espiritual de simbologias liberadas em seu corpo, a referência ao etéreo, transcendental de religiosidades africanas, ganha sentido na fumaça das palavras e nas transparentes asas de dragão, anunciando seu renascer.

Incorporando forças e astúcias de animais, o corpo de Lucas registra o potencial ético e estético de artes africanas em diáspora, evidencia o poder simbólico e epistêmico de seus códigos na conjugação cosmo/corpo/cultura, além do alcance de suas redes de comunicações performáticas na contramão do cosmo ocidental e sua retórica discursiva. O corpo foragido e descartado de Lucas de Feira alcançou impacto nacional, em rebeldia replicada em tempos, espaços e linguagens de memória de 1849 a anos 1970/80 enquanto circulou em salas de cinema.

No uso da palavra – força divina na origem cósmica africana –, denunciaram racismos e violências seculares 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.”⁵⁴

Ao projetar *Lucas* em metáfora, artistas africanos plasmaram “arquivo vivo” de corpo comunitário. Comunidade ainda concebida em filosofia proverbial, como provérbio bambara e peul que circula com Hampâtê Bá – “As pessoas da pessoa são inúmeras na pessoa” –, outra astúcia da “lógica oral” avessa a abstrações.

Representado agenciando tradições, poderes, saberes, em habilidades artísticas e cognitivas realçaram a corporeidade de Lucas, em

pedagogia de auto-representação. Nessa encenação, Lucas de Feira participa de circuitos dialógicos de outras “Histórias Afro-Atlânticas”, projetando **per-for-mance** com representações da representação com que Stanley renega humanidade a povos de África, em 1890.

Tal poética política de sabedoria africana impressa no corpo de *Lucas*, driblou poderes da rigidez hegemônica, como a saga de *Rabicho*, plasmando formas de ser/viver/morrer/renascer da humanidade negra. Em memória viva, cantada e esculpida em metáfora, uso recorrente a *performances* sustentada por outras expressões e práticas culturais simbólicas e epistêmicas, proverbiais, em potencial filosófico a arte de culturas negras, marca o estilo negro frente à modernidade ocidental.

Impossível esquecer que após enforcar e esquartejar o corpo de Lucas, em 1850 elites brasileiras votaram as primeiras leis de processo abolicionista de cima para baixo, retirando das lutas escravagistas o poder de auto libertarem-se. O potencial de lutas culturais e estética visual africana em diáspora, sustentando diálogos atlânticos e recorrendo a seus estoques de patrimônio em “arquivo vivo”, sem alcançarem com seus recursos a liberdade, não tiveram condições de preservar seus patrimônios vivos.

Entremeando distinções e mediações arquivo e repertório em memória intangível em “arquivo vivo” de ancestrais arqueologias de saberes africanos em diáspora, incorporamos interrogações de Diana Taylor. Suas contribuições à preservação de patrimônio em memória viva são fundamentais e podem contribuir para o Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora da PUC/SP, pensar alternativas para organizar repertórios africanos em seus espaços acadêmicos.

O que está em risco, politicamente, quando se pensa no saber corporalizado e em performances, como o efêmero, como o 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 as muitas outras formas de comportamentos reiterados, como algo que não pode ser alojado ou contido em arquivo.⁵⁵

Notas

* Professora Associada da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestrado em História Econômica pela Universidade de São Paulo (1978), doutorado em História Econômica pela Universidade de São Paulo (1986) e pós-doc em Antropologia Social pela EHESS (1999/2000).

<https://orcid.org/0000-0001-5691-5515>.

¹ IROBI, E. O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora. **Projeto História**, n. 44, São Paulo: EDUC, 2012, pp. 276-278.

² *ibid.*, pp. 273-274.

³ ZUMTHOR, 2007, p. 81.

⁴ TAYLOR, D. **El archive y el repertorio**: El cuerpo y la memoria cultural en las Américas. Santiago do Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015. p. 18, p. 37.

⁵ CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. pp. 9-11.

⁶ *idem*, pp. 213-214.

⁷ *Ibid.*, pp. 216-217 (grifos nossos).

⁸ CERTEAU. História de corpos. **Projeto História**, São Paulo, n. 25, p. 407.

⁹ *idem*, p. 409.

¹⁰ SANT'ANNA, D. O corpo inscrito na história: imagens de um “arquivo vivo”. In: **Projeto História**, São Paulo, n. 21, 2000, p. 229.

¹¹ TAYLOR, *op. cit.*, pp. 18-20.

¹² *Ibid.*, p. 27.

¹³ *Ibid.*, pp. 24-25.

¹⁴ DIAGNE, M. Lógica do escrito, lógica do oral: conflito no coração do arquivo. In: HOUNTONDJI, P. (org.). **O antigo e o moderno**. A produção do saber na África Contemporânea. Luanda/Portugal: Edições Pedagogo, 2012. pp. 331-339.

¹⁵ TAYLOR, op. cit., pp. 34-35. “A demarcação dessas performances vem de fora, de lente metodológica que os organiza como um ‘todo’ organizável.”

¹⁶ Ibid., p. 30.

¹⁷ GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. pp. 47-48.

¹⁸ Idem, p. 47.

¹⁹ GIL, J. **Metamorfoses do corpo**. Lisboa: Relógio D’Água, 1997. pp. 46-47.

²⁰ Ibid., p. 56.

²¹ Ibid., p. 42.

²² SENGHOR, L. S. O contributo do homem negro. In: SANCHES, M. **Malhas que os impérios tecem**. Lisboa: Edições 70. p. 83. Vivendo em dinâmica da natureza, em “fertilidade de interações com a terra, de seus ritmos dia e noite, estações do ano, planta que cresce e morre”, afros modulam vida em “atitude rítmica”.

²³ Sobre injunções cosmo/corpo/cultura, ver WULF, C. (dir.). **Traité d’anthologie historique**. Paris: Editora L’Harmattan, 2002.

²⁴ Esse filósofo publicou em 2005, *Critique de la raison orale*, Paris: Karthala, abordando com maestria a cognição de povos africanos sob “lógica oral”, onde o sentido de corpo em “arquivo vivo” fundamenta sabedoria em civilização orais africanas, destacando “astúcias da razão oral” ao concretizar conheceres africanos no avesso de abstrações filosóficas e da teoria do conhecimento ocidental.

²⁵ MUKUNA, K. **Contribuição bantu a música popular brasileira**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

²⁶ IROBI, op. cit., pp. 285-286.

²⁷ DIAGNE, M. **Critique de la raison orale**, Paris: Karthala, 2005. p. 139.

²⁸ GOODY, J. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis: Vozes Editora, 2012. p. 9.

²⁹ “(...) 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, 2015, pp. 17 e 56.

³⁰ CERTEAU. A beleza do morto. In: CERTEAU, **A cultura no plural**. Papirus Editora: Campinas, 1995.

³¹ HAMPÂTÉ BÂ. Tradição viva. In: KI-ZERBO. **História Geral da África Negra**. Vol. I. São Paulo: Ática, 1982.

³² Lendo as mil páginas e mais de trezentos desenhos de Waman Puma (1615), em sua “Nueva Cronica y Buen Gobierno”, Cusicanqui, “A través de sus dibujos, crea una teoría visual del sistema colonial. Es evidente que en situación colonial, lo ‘no dicho’ es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan y el lenguaje simbólico toma la scena.” CUSICANQUI, S. **Ch’ixinakax utxiwa**. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. pp. 13-19.

³³ DIAGNE, op. cit., pp. 137-140.

³⁴ BUCK-MORSS, S. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

³⁵ TROUILLOT, M-R. **Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia**. Granada: Comares Historia Editorial, 2017. pp. 39-40.

-
- ³⁶ Ibid., p. 91.
- ³⁷ Ibid., p. 6.
- ³⁸ Referência ao texto clássico do canadense Piter Linebaugh sobre o tráfico escravagista no Atlântico.
- ³⁹ **Histórias Afro-Atlânticas**, no Instituto Tomie Ohtake. No Catálogo, esse desenho é atribuído a Mariano de Zuñiga y Ontiveros (1749/1815) e encontra-se na p. 338.
- ⁴⁰ TROUILLOT, p. 25 e nota 33.
- ⁴¹ Ibid., p. 74.
- ⁴² Ibid., p. 83.
- ⁴³ Ibid., p. 25.
- ⁴⁴ HAMPÁTÊ BÂ, op. cit, p. 183.
- ⁴⁵ STANLEY, S. **Dans les ténébres de l’Afrique**. Paris: Hachete, 1890. Apud KIZERBO, J. 2002, p. 83.
- ⁴⁶ PRATT, M. L. **Olhos do império: relatos de viagens e transculturação**. Bauru: EDUSC, 1999. p. 24.
- ⁴⁷ HALL, S. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 346.
- ⁴⁸ HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.
- ⁴⁹ ALENCAR, J. **Nosso cancioneiro**. Campinas: Pontes, 1993. p. 43.
- ⁵⁰ TROUILLOT, op. cit., p. 88.
- ⁵¹ SERNA, J. La circulación de ideas entre los esclavos del Caribe. In: CAICEDO, M (com.). **La diáspora africana: un legado de resistencia y emancipación**. Colômbia: Nisee e Univalle, 2012. p. 109.
- ⁵² TROUILLOT, op. cit., p. 69.
- ⁵³ “A última feira”, Jornal **Correio da Bahia**, novembro/2002.
- ⁵⁴ HAMPÁTÊ BÂ, op. cit., 1982, p. 186.
- ⁵⁵ TAYLOR, op. cit., pp. 77-78.