

## Cosmopoéticas para reimaginação

Nkembo Olugbala Silva Santos<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup>Universidade Federal da Bahia - Brasil

\*Autor de correspondência: [asilianikulapoolugbala@gmail.com](mailto:asilianikulapoolugbala@gmail.com)

### RESUMO

No texto a seguir elenco os elementos possibilitadores da compreensão de legado africano, cultura e patrimônio, situando os dois primeiros fora do close errado de tratar a maafa como o marco histórico dos povos africanos e o último dentro do seu bojo civilizatório que é o ethos euro-ocidental. Na sequência, traço uma discussão sucinta do conceito e da atuação intelectual de sua proponente. Por fim sim, estabeleço as conexões possíveis entre o legado africano e ilustrado na literatura negro-africana e afro-futurista. Conclui-se, assim, especulando nas literaturas em questão como são tratados os conhecimentos de matrizes africanas e sua relação com as ideias de nação, aquelas que estão postas, e outras que precisam surgir.

### PALAVRAS-CHAVE:

Asili  
Cultura afro-brasileira  
Lei 10639  
Literatura negro-africana  
Patrimônio

### KEYWORDS:

Afro-Brazilian culture  
Asili  
Black African literature  
Heritage  
Law 10639

### PALABRAS-CLAVE:

Asili  
Cultura afrobrasileña  
Ley 10639  
Literatura negroafricana  
Patrimonio

### ABSTRACT

In the following text, I list the elements that make it possible to understand African legacy, culture and heritage, situating the first two outside the mistaken close of treating the maafa as the historical landmark of African peoples and the latter within its civilizing bulge, which is the Euro-Western ethos. Next, I briefly discuss the concept and the intellectual work of its proponent. Finally, I establish the possible connections between the African legacy and that illustrated in black African and Afro-futurist literature. I conclude by speculating on the literatures in question, how the knowledge of African matrices is treated and its relationship with ideas of nationhood, those that are in place and others that need to emerge.

### RESUMEN

En el siguiente texto enumero los elementos que permiten entender el legado, la cultura y el patrimonio africanos, situando los dos primeros fuera del erróneo cierre de tratar la maafa como el hito histórico de los pueblos africanos y el segundo dentro de su marco civilizatorio, que es el ethos eurooccidental. A continuación, discuto brevemente el concepto y la obra intelectual de su proponente. Por último, establezco las posibles conexiones entre el legado africano y el ilustrado en la literatura afroafricana y afrofuturista. Concluyo especulando sobre las literaturas en cuestión, cómo se trata el conocimiento de las matrizes africanas y su relación con las ideas de nación, las que están vigentes y otras que deben surgir.

O que chamamos de “ordem social”, no país, e de certa forma em todos os países das Américas Colonizadas com base na *maafa* dos povos africanos (ANI, 1992), o *desmundo* ou *fim do mundo* para os povos originários indígenas de Pindorama / *Kirimurê* é o que funda o assim chamado *patrimônio* como categoria jurídica. Em seguida, o desterro e a tomada dos territórios / patrimônio, a divisão do espaço geográfico entre poucos pertencentes às elites europeias que colonizaram o país, uma lógica colonial que irá administrar não somente a terra, mas o corpo dos colonizados, originários, num primeiro momento, e povos africanos a partir do século XVI. A ideia de patrimônio recobre tanto a posse da terra, quanto a posse dos nativos da terra e das denominadas, à época, de “peças” do tráfico Atlântico de pessoas africanas escravizadas, em sua maioria oriundas de terras angolanas - o que explica, inclusive, a forte influência bantu em regiões da Bahia como o Sudoeste (NASCIMENTO, 2014).

Povos originários indígenas e povos originários africanos vão dividir cosmopercepções e cosmologias com muitos elementos de aproximação entre si, em alguma medida, mas não totalmente e, ao mesmo tempo, vão estar distantes nesses mesmos termos dos povos colonizadores europeus. Esses últimos, além de verem a terra, o território e tudo que os compreende como elementos de posse de seu *utamahoro* (ANI, 1994), isto é, das suas formas de agência do pensamento, seu *ethos* em ação, as formas de fazer propriamente dita, e nesta mesma senda, vão separar cultura e natureza, corpo e mente, assim por diante em binarismos infinitos. Diferentemente destes, povos originários indígenas e africanos não vão pensar a terra, o território e a natureza como algo separado de suas compreensões de cultura, pelo contrário: para cosmopercepções bantu, por exemplo, a cultura tem fundamento no território e nas relações estabelecidas com este; povos yanomami, por sua vez, denominam a terra-floresta como *urihi* com a qual estabelecem relações espirituais primordiais em termos de constituição de suas identidades étnicas.<sup>1</sup>

As cosmogonias africanas não separam a mente, intelecto, do corpo, e nem este é superior à terra / território. É, no entanto, no pensamento dos povos europeus que se concentra a lógica cartesiana imperante na filosofia, desdobrada para, por

---

<sup>1</sup> Ver <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 19 de abril de 2024.

exemplo, das representações literárias, e desdobra-se para outras áreas do conhecimento, de que corpo e mente são entes separados, tendo a mente supremacia frente ao corpo. É essa lógica imperativa sobre os povos originários e colonizados estrangeiros africanos que vai permear o processo de colonização de Pindorama, transformando-a em Brasil. Aliado ao conceito de “ser humano” e “humanidade”, a régua desses povos vai orientar quem é humano, quem não é humano e quem pode vir a se tornar humano. É com essas justificativas que os europeus “humanos” subjagam corpo e território dos povos originários de Pindorama e do Continente Africano que, passados séculos de colonização, catequizações e batismos, ainda assim vão deter pouco ou nenhum direito em termos de patrimônio e pertencimento formalizado, pipocando as resistências.

Teóricos brancos europeus e brasileiros, por conseguinte, tentaram forçar a análise dos resultados do trabalho escravo forçado como “contribuição”, ponto questionado de forma sintética por Beatriz Nascimento e que, a partir da analítica da racialidade (SILVA, 2022), podemos ter uma visão crítica sobre a perspectiva materialista histórica de que haveria uma dialética equivalente e justa para tratar da “economia” deste trabalho forçado - um “trabalho” que nas mesmas perspectivas não tinha valor como resultado, visto que os responsáveis por ele é que eram o “produto”, a “mão-de-obra” não assalariada, produtora da metade do açúcar consumido no mundo em 1600, por exemplo.

Introduzir essa discussão na abordagem dos legados africanos interessa por razões talvez não tão óbvias, quer seja: a importância da terra e do território para as cosmopercepções africanas no que diz respeito, inclusive, às lutas por autonomia, pertencimento e direitos básicos, como veremos nos casos contemporâneos dos povos e comunidades tradicionais quilombolas e de terreiro. Por isso, à luz tanto das análises de Carneiro (2023) e Silva (2022), leio patrimônio como um dispositivo de racialidade na medida em que ele é baseado em dispositivos jurídico-legais, desde a Lei de Terras, e acompanhando dispositivos (decretos, leis, etc) anteriores e posteriores, impõe dificuldades históricas para manutenção e compra de terras e imóveis por pessoas negras, destoando completamente das formas historicamente reveladas como esses povos mantinham sua propriedade de terras numa lógica diversa daquela engendrada num sistema colonial-patriarcal.

Como vimos, no caso dos povos Mbundu, a terra era uma propriedade coletiva daquele grupo / comunidade. Quando estes são trazidos forçados ao Brasil, além de perderem poderes políticos, pessoais e econômicos sobre suas terras e propriedades. Como veremos, uma forma de reconstruir os laços matrilineares perdidos durante e após a *maafa*, a forma de organização a partir dos quilombos e dos terreiros de candomblé (ilês / inzos) irá tanto reconstituir relações comunitárias, de família de “santo” / egbé, quanto erguer estruturas físicas de *legado africano* dentro das quais formas de economia, política, espiritualidade, portanto, cosmogonias, irão surgir paralelas à ordem estatal; estruturas em torno das quais várias manifestações das matrizes africanas irão se expressar. Muitas delas dentro de territórios de quilombos. Cosmopercebo o conceito de legado africano como um anti-dispositivo para o patrimônio anti negro e anti africano.

Todo território onde o negro vive no Brasil - isto é, pretos e pardos em sua maioria (IBGE, 2023) - é um lugar de memória da existência, insistência e permanência contrário à antinegitude. O direito à memória, portanto, dentro do patrimonialismo público, se ampara também em pequenos atos de esquecimento: o estado elege aquilo que e como se deve lembrar como forma de “cura” do passado e, assim, constitui narrativas que oficializam esse apagamento.

Beatriz Nascimento (2018) fala da possibilidade de construção de “novos territórios físicos e existenciais” e, uma vez que lemos o *legado africano* no que ele apresenta de material (manifestações arquitetônicas, produções artísticas de modo geral, alimentação e formas de fazer, etc.) e imaterial (a espiritualidade em relação à ancestralidade, as formas de organização dentro de egbés, a música erudita representante de cada ancestral divinizado e orixás, as danças desses mesmos orixás contando suas respectivas histórias), as comunidades e povos tradicionais de terreiro estão dentro do escopo da autora, tanto e igual seu objeto de pesquisa precípua, o quilombo, estando este fora da ordem, ao tempo em que na contemporaneidade, as comunidades e povos tradicionais se situam dentro de uma ordem estatal pretensamente democrática que absorve, em partes, as demandas desses grupos. Daí os tombamentos de terreiros centenários como patrimônio; e, também, de elementos da alimentação africana no Brasil como

patrimônio imaterial, bem como das “representações” que se farão dessas em termos de literatura e iconografias (fotografia, pintura, esculturas), em específico, e artes de modo geral.

O patrimônio é, dessa forma, um conceito estratégico para compreensão das relações raciais e das relações étnicas no que tange ao *legado africano* no Brasil, amparado aqui pelas análises de Carneiro sobre “dispositivo”. Sendo um conceito heterogêneo, o *dispositivo de racialidade*, dentro do projeto de nação, se estrutura a partir de pactos e contratos, além da criação de consensos sobre ser a melhor forma de reconhecer direitos sobre territórios e o que ali se produz, embora estipule como permanência, me parece, o status de “despossuídos” da população negra. Nessa linha de pensamento, “reparação” é também um ato de descolonização quando devolve posse de terras quilombolas como forma de saldar a “dívida impagável” que o racial tem (SILVA, 2020) com a população negro-africana.

Desde a família patriarcal à origem da “razão iluminista” (TENÓRIO; PALHANO, 2022) que os valores ocidentais, pautados que são nos paradigmas branco e judaico-cristão, são parte também da constituição do patrimônio enquanto noção de uma identidade intelectual que silencia e apaga identidades não-hegemônicas. Onde o corpo branco se inscreve como um “conjunto de significações culturais que, por sua vez, fazem com que o corpo burguês se torne paradigma da humanidade e ideal de Ser para as outras classes” (CARNEIRO, 2023, p. 30), o corpo como legado africano irá se inscrever desde outros paradigmas, não mais priorizando o “privilegio visual do ocidente” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29), nem tendo base as dualidades “homem da razão”, ‘mulher do corpo’” (p. 34, Idem), nem tão pouco estão / estavam inscritos em suas matrizes originárias as identidades sexo-biológicas binárias “homem” e “mulher”.

Nas culturas de *asili* africana é o termo *cosmopercepção* que será utilizado para pensar essas culturas com base numa outra combinação de sentidos (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29). Oyěwùmí relata os equívocos das leituras realizadas por autores ocidentais vendo a marcação de determinados órgãos como biologicamente sexo-determinados, ela é clara neste ponto ao situar as associações feitas sobre Exu ser um orixá masculino pela sua protuberância fálica (p. 248). Essas dualidades vão ao extremo nas análises sociológicas, por exemplo,

onde toda uma *economia linguística* (CARRASCOSA, 2017) é mobilizada para justificar o espaço doméstico como “feminino”, e o espaço público da rua como “masculino”, atendendo, dessa forma, às cosmovisões ocidentais de orientação espacial inclusive nas leituras realizadas sobre os povos africanos escravizados que já estabeleciam suas relações de organização social para além da lógica da casa grande / senzala.

Pelas questões colocadas, patrimônio aqui é lido como um dispositivo que expressa colonialidade, antinegitude e antiafricanidade, levando em consideração as configurações heterogêneas de constituição do *legado africano* - este que extrapola a unidade primordial das *egbés* / terreiros, por vezes causando uma série de conflitos, expressando na ordem dominante quase-sempre elementos etnocêntricos ou nacionais-conservadores de elite.

Historicamente, o que se constitui no Brasil como patrimônio é também uma “cópia” daquilo que a França e Europa no geral estipulavam como tal. Como no caso das chamadas “escolas literárias”, e no caso geral do sistema político, e específico do ordenamento jurídico, boa parte das noções que vão estruturar as relações entre pessoas e instituições, aqui, será importado da Europa ou de algum pensamento euro-ocidental ou estadunidense. O século XVIII, na França, apresenta-se como o momento de pensar a preservação de bens e monumentos da elite. Em sua gênese, no entanto, a terra como parte da cultura foge ao escopo inicial desta categoria. Vamos encontrá-la com centralidade nos debates sobre cultura, aqui no Brasil com Bosi (1992).

Em *Colônia, culto e cultura* (1992) o autor destrincha estes três conceitos, localizando suas raízes semânticas ligadas às atividades de colonização da terra. Tanto colônia quanto culto tem a raiz comum “cultus” ligada ao processo de cultivar a terra: colônia se ligará como verbo no latim ao passado, ao cuidado e ao mando da terra; quando se relaciona à cultura ganhará sentidos atrelados ao campo que já foi arado, cuidado e cultivado e que, portanto, já produz, já há memória sobre aquela atividade (BOSI, 1992, p. 11-13).

Em Angola é com o poeta e revolucionário Amílcar Cabral (2013) que a cultura ganhará também no universo político da descolonização sentidos centrais ligados à terra, colocando a cultura como resultado de forças / atividades econômicas e políticas, além de expressar também o tipo de relações ali

estabelecidas entre homem [sic] e natureza, entre os próprios indivíduos, entre grupos, classes e etc (p. 146). Cabral considera a cultura como um elemento de resistência à dominação cultural “estrangeira” - no caso da África Austral, o autor se referia às forças de colonização.

Há aqui, portanto, a compreensão de que o patrimônio material / imaterial é algo que vem da terra e ambos são centrais no que diz respeito à descolonização como uma tarefa de justiça - Denise Ferreira da Silva (2016) vai nos dizer, inclusive, que “Descolonização” é o nome próprio de Justiça.<sup>2</sup> Se a produção da cultura - e aqui falamos não somente da agricultura, mas de tudo que é possível produzir a partir daquilo que dela extraímos - vem da terra, esta deve ter primazia nas discussões sobre *patrimônio*. Nas cosmogonias africanas e originário-indígenas, aquelas cuja organização seja matrilinear, expõe-se outra ordem de compreensão, portanto, sobre como a terra e o território devem ser compartilhados e administrados. Concentraremos nossa atenção nos patrimônios de legados originários africanos.

No que diz respeito ao legado africano, a produção intelectual disponível dá conta de compreender que essa discussão surge a partir das reivindicações oriundas tanto dos movimentos negros que impulsionaram dispositivos legais como a lei 10.639/03, quanto o resultado efetivo da implementação delas como políticas públicas, podemos dizer, de “reparação histórica”. É nas expectativas sobre remover a máscara de flandres dos conhecimentos, entre práticas e saberes, dos povos africanos e “afro-brasileiros”, que a categoria vai se constituindo como objeto de análise na medida em que também expõe processos didáticos, como bem coloca a autora (SANTANA, 2017).<sup>3</sup>

Nesse sentido, na trajetória específica da intelectual Marise de Santana, ao ter como foco de suas pesquisas e sua tese de doutorado os legados africanos na região do Recôncavo da Bahia e em questionar como havia (se não há ainda) um movimento para desafricanizar a sociedade a partir de práticas curriculares

---

<sup>2</sup> Ver <https://kunstgebaeude.org/new-narratives/fw-event-slug/mutmassungen-ueber-eine-transformative-theorie-der-gerechtigkeit/?lang=en>. Acesso em: 19 de abril de 2024.

<sup>3</sup> “Afro-brasileiro” é uma categoria histórica dentro da produção de conhecimento e reparações sociais realizadas ao longo de mais de 50 anos. Mesmo tendo ressalvas ao conceito, uso-o para situar como é qualificado determinados contextos dentro do debate nas Relações Étnicas e também nos Estudos Étnicos, campo onde minha produção tem se localizado.

eurocêntricas e cristianizadas, ela tensiona e expõe a presença africana em aspectos simbólicos e práticos da chamada “cultura brasileira”, entrecruzando ao torná-la “afro-brasileira”. Mas, vale salientar, que no que diz respeito ao conceito de “afro-brasileiro”, a palavra como “enunciadora de simbolismos étnicos” estaria afastada dos significados que teve no início de seus usos na década de 30/40, principalmente no espaço de construção do Congresso Afro-brasileiro na década de trinta, onde ainda constava a necessidade da intelligentsia nacional em escamotear as “contribuições” indígenas e negro-africanas (SANTANA, 2017) relegando a elas apenas a faceta da contribuição cultural e não como o elemento civilizador primordial nesta mesma história.

A profunda inserção da intelectual e seu envolvimento na construção de espaços para pensar o *legado africano* (o grupo de pesquisa “Educação e Relações Étnicas: Saberes e Práticas do Legado Africano” certificado na plataforma CNPq sob sua direção; o Órgão de Educação e Relações Étnicas do qual é coordenadora, o evento anual Semana da Pertença, etc.) bem como suas produções escritas, contribuem para tornar o *legado africano* uma categoria de análise e mais do que isso, uma prática docente, discente e de pesquisa como intelectualidade insubmissa aos conteúdos brancocêntricos - ou como gosto de pensar, “uma sensibilidade metodológica e epistemológica”. Apesar de o tema já fazer parte de sua vida acadêmica desde o mestrado, é apenas na tese de doutorado defendida em 2005 pelo Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais (PUC-SP) que se evidencia o exposto anteriormente e, além disso, traz para o centro da discussão a necessidade de em meio à uma sociedade nacional “oficial”, a urgência sempre presente dos saberes de legado africano tornados afro-brasileiros.

Santana (2014) ilustra isso ao trazer o mito do orixá Xangô e a frase da Iyá e pedagoga Mãe Aninha por seu dizer “de anel no dedo aos pés de Xangô” referindo-se à necessidade de a formação acadêmica institucional equalizar-se às obrigações e tarefas ancestrais com os legados africanos (expressa na religiosidade afro-brasileira e/ou espiritualidade africana, etc.). Esse dito, bem como o foco dado pela autora da tese, evidencia também a necessidade da formação de docentes intelectuais e pesquisadores comprometidos com essa

didática / metodologia, que seria, ademais, uma didática / metodologia para as relações étnicas.

Ao tratar especificamente da formação desses docentes intelectuais e pesquisadores, Santana (2017), a partir da análise dos trabalhos orientados por ela no curso de *Especialização em Antropologia com Ênfase em Culturas Afro-brasileiras*, recorta como a categoria *legado africano* impacta diretamente a produção de conhecimento sobre as manifestações nos mais diversos campos da sociedade, da educação à religiosidade. Nas palavras da autora (2017), esses trabalhos apontam “[...] indicado caminhos de racializações culturais encontradas nas relações entre os grupos étnicos” (p. 30). Como bem apontado pela autora, as pesquisas orientadas por ela, oriundas de pesquisadores com algum grau de envolvimento com religiões de matrizes africanas (candomblé), bem como trajetórias de pesquisa e docência dentro do ODEERE e/ou no sistema de ensino de suas cidades na Região Sudoeste / Território Médio Rio de Contas, implicam no reconhecimento desses saberes de legado africano na constituição histórica, civilizatória, cultural e memorial das respectivas cidades, bem como dos sujeitos envolvidos.

Destaco ainda que destarte os mais quinze anos de existência do Órgão, sendo o único na região que concentra esse tipo de discussão, essas cidades, sendo Jequié onde está localizada o ODEERE, ainda estão profundamente ancoradas em práticas racistas e epistemicidas, tanto no que diz respeito ao currículo, à formação docente, quando na própria orientação metodológica da escrita da história, ou seja, de memórias ainda embranquecidas. Jequié, por exemplo, se arvora como cidade de ascendência italiana desde sua histórica constituição à forma cristã também como a cidade pode ser lida em termos de patrimônio e ocupação do espaço da mesma, não dando margem, por exemplo, a se pensar ou executar atos institucionais que evidenciem os legados africanos explicitamente - embora mereça destaque a existência da Praça “Cavaleiro de Aruanda”, que se refere a um ex prefeito da cidade mas que o relaciona com a figura mítico-civilizatória do orixá / ancestral Oxóssi.

Num território constituído sobre *maafas* e *desmundos*, seus patrimônios e o que se compreende como tal estão sempre sob disputa cultural, semântica e ideológica devido aos processos de formação civilizatória aqui engendrados que

vão para além do que o colonialismo / colonialidade colocam como parâmetro. Para entender essas disputas e conflitos contemporâneos, é necessário entender quais as bases epistemológicas que o patrimônio aqui descrito tem.

Como conclui o autor em tela a seguir, o patrimônio deve ser entendido não apenas como a 'herança' de cada povo, materializados na arquitetura, artesanatos, mas também aquelas manifestações simbólicas, "visíveis e invisíveis" (p. 94), entre as quais se encontram língua e literatura, espiritualidades, epistemologias, etc. Para ele, ainda, são os "[...] usos sociais que relacionam esses bens com as necessidades contemporâneas das maiorias" (CANCLINI, 1994, p. Idem). Como então, apesar de parecer muito próximo à noção, ou ao que se entende por "legado", a ideia de patrimônio se afastaria dela?

Ao considerar os "sítios arqueológicos, arquitetura colonial, antigos objetos" como "expressões mortas de sua cultura", o autor leva em consideração apenas a vida pulsante da colonização e o ethos euro-ocidental no trato que este dá aos espaços e objetos. Fazendo esse caminho reflexivo me parece que uma das características que afastam essas duas noções-conceitos é o controle semântico e a operação metodológica que se faz com elas. Quer dizer, na análise de Canclini (1994) do contexto específico do México, há certos desafios no que diz respeito aos usos do patrimônio, posto na medida em que o que é tido como tal geralmente tem a ver com classes hegemônicas.

No entanto, a partir da abertura do conceito à inclusão das manifestações e bens culturais "das minorias", de direito, é bom destacar, que faz o autor, há toda uma história a ser questionada: os patrimônios são questionados e derrubados e a história também, vide exemplo dos monumentos derrubados pelo povo nos últimos anos por representarem a opressão a minorias quando eram lidos como heróis nacionais. Me parece, portanto, que o caminho de aproximação do conceito de legado africano com o de patrimônio estaria concentrado na sua ampliação para os bens culturais das "minorias/cultura popular" e de como essas formularam suas relações com o espaço / tempo/ território na colonização e no pós-colonial - em

termos de cronologia, sem levar em conta o que Hartman (1997) institui como “vida póstuma da escravidão”, a antinegitude<sup>4</sup>.

Legado africano pode ser entendido, nesse sentido aqui verificado, não apenas como uma palavra que direciona apenas a imaterialidades, principalmente no âmbito do conhecimento, mas toda estrutura física, obras, lugares históricos e “territórios físicos e existenciais” como o quilombo de Palmares na Serra da Barriga, o Quilombo Urbano do Barro Preto e as práticas e saberes, organização social e ideológica, em torno destes territórios. Fazendo as devidas conexões, enquanto sensibilidade epistemológica e metodológica, também pode ser apreciado como ferramenta do “campo crítica alternativo da Ancestralidade”, como pontuado por Pinho (2021). Assim, a memória oral não registrada nessa documentação, seria parte do *legado africano* deixado pelos quilombolas, repassados às lyás e às “lyalodês fantásticas” (Vargas, 2020) em redistribuição com critérios e pressupostos específicos. Essa parte do legado africano está hoje disposto também numa série de obras artísticas e/ou conceitos literários como *literatura negro-africana* (CUTI, 2010), a *literatura quilombista / quilombista* (nascimento, 2020), etc.

Legado africano expõe imaterialidades no âmbito da epistemologia e suas manifestações culturais. Da mesma forma, podem ser lidos enquanto *legado africano* os movimentos negros as discussões e teorias levantadas para a inclusão da *História e Cultura Africana e Afro-brasileira* nos currículos de ensino. Entender, pois as produções intelectuais em si como *legado africano* é pensar a possibilidade de critérios de inclusão que pensem, por exemplo, esses recursos didáticos e metodológicos de produzir conhecimento que se afastam do ethos da colonialidade ocidental na ciência. Assim, questiona-se também a educação patrimonial que resguarda de questionamentos os imóveis e prédios que estão ligados à história colonial e à escravidão, mas, não fogem, por exemplo, à arte como um componente de questionamento destes espaços.

Ao rastrear o conceito de *legado africano* pelas produções acadêmicas (monografias e dissertações) não pude deixar de notar que ele se ancora a favor

---

<sup>4</sup> Osmundo Pinho define *antinegitude* como um campo de pensamento crítico focado em descrever a morte social e a supressão da pessoa do escravo, ao tempo em que oferece os estudos da *ancestralidade* como um campo alternativo de pensamento crítico (2021, p. 27).

e em defesa de uma sociedade multirracial e democrática em acordo a demarcar a existência da “diversidade” e pluralidade como direito e fundamento estipulados no texto constitucional, por exemplo. Essa diversidade, no entanto, sabe-se que advoga a favor de uma democracia racial ilusória, sem conflitos e de status quo, camuflando o racismo antinegro, posto que a diversidade sempre combatida, e que necessitou de lutas e processos de resistência para sua inclusão e permanência sobre essa terra como “parte da nação” - pessoas negro-africanas, pessoas indígena-originárias, pessoas LGBTQIAPN+, de pessoas com deficiência, etc.

Ao situar anteriormente o quilombo de Palmares no que diz respeito a patrimônio material/imaterial e seu legado africano na contemporaneidade, introduzi a reflexão que aqui estendo: se o patrimônio produz certa “ideia de nação”, como é que a nação é imaginada e articulada no interior das discussões e produções culturais com as literaturas onde é possível perceber a explícita presença de elementos de *legados africanos*? Em face à discussão sobre patrimônio feita por Canclini (1994, p. 98), está posto que a ideia de nação é uma “construção imaginária”, e que pode ser encontrada, no que diz respeito ao que ela é e o que se deseja dela em iconografias várias, crônicas, canções e etc., onde se teria um certo modelo ideal de nação elaborada por diversos autores de exposta branquidade - a literatura romântica (Romantismo enquanto escola literária) e o Modernismo são um bom exemplo disso, das ideias de nação que fundam o país e, cabendo sua tréplica e, posteriormente, a democracia enquanto elemento conciliador de conflitos violentos dentro da ordem social. Seus elementos citados apelam na construção discursiva amparadas pela eficácia social que teriam, uma construção que é coletiva de certa forma e que, por sua vez, constitui assim o patrimônio, gerando novos referentes de identificação coletiva quando estes conflitos, por sua vez, se acentuam e ganham outros direcionamentos além da representação recorrente da antinegitude / antiafricanidade.

O pensamento que tem como base o paradigma da democracia racial direcionou para a história e como ela é contada, por exemplo, na significação dos “espaços físicos e existenciais”, é robusta ao contar a história dos colonizadores. Nesse sentido, patrimônio e colonialidade andam juntos. Canclini (1994, p. 99) ressalta ainda a dimensão desse imaginário social através das formas de “ver e

ouvir, pensar e nomear, contar e filmar a cidade”. Pode-se afirmar, portanto, que há residualidades marcadamente étnico-raciais em como o patrimônio e o legado africano engendram ideias de nação no imaginário coletivo. Por sua vez, estão ortodoxamente ligados à supremacia branca brasileira e sua intelligensia, ou seja, como forma de dominação, apropriação e poder sobre populações africanas em diáspora e indígena-originários.

A ideia de *legado africano* colocada em cena e no cruzo com o conceito de *patrimônio* para além de apontar disparidades entre uma e outra conformação de imaginários sociais a partir delas, também nos faz crer que os elementos éticos ligados ao *legado africano* são de ordem divergente aos ligados ao *patrimônio* quando este é pensado por e partir das etnicidades branco-ocidentais ou de classe média branca, por exemplo. O *patrimônio* como construção imaginária do nacional vai, portanto, operar a partir da literatura, da música, do artesanato, considerando estes como possuidores de elevado grau de criatividade. Nesse sentido, a nação surgirá imaginada a partir da descrição ou criação fictícia do território, de uma população e de respectivos costumes. Assim que surgem os sentidos ideais de nação de cada autor / artista / artesão. Cabe ressaltar também que não só as elites vão se apropriar deste recurso, embora em grande escala seja seu *poder originário colonial* que irá narrar o Brasil como nação. Veremos, a seguir, como a nação enquanto “artefato cultural” (CANCLINI, 1994) terá uma constituição histórica específica nos trabalhos de Santos (2019) e Kabral (2017).

A existência do *legado africano*, se uma abstração é permitida, faz parecer que há ideias de nação e nacionalismo negro-africanos em circulação na sociedade nacional brasileira - que podem, sim, ter ligação com a nomeação das “nações de candomblé”, mas não se restringem a tal. Essas ideias de nação como imaginação e reinvenção vão propor a partir de uma *economia linguística negro / pretrafricana* a reposição das literaturas negro-brasileira / afro-brasileira / afro-futuristas para além do paradigma da representação literária. *Economia linguística*, nas palavras de Carrascosa (2017) é a reutilização com alteração das línguas europeias, por vezes transformando-as em línguas crioualizadas, performáticas (p. 69). Uso aqui a *economia linguística pretrafricana* para me referir justamente ao conjunto de elementos situados no interior do território narrativo ficcional - e documental em alguns casos - de cada autor/e/a no esforço radical de reimaginar

a nação a partir do legado africano. Não é mais a narrativa de fundação euro-ocidental que baliza a “nacionalidade”, mas a continuidade diaspórica e o resgate da ancestralidade africana que converte o imaginário em projeto de nação. O patrimônio escolhido pelos mitos e discursos de fundação e formações discursivas nacionais brasileiras vão dando lugar ao que se cosmo percebe como legado africano, inclusos as narrativas míticas e históricas de personalidades pretafricanas. Vejamos, por exemplo, a constituição do território nacional como um país africano-diaspórico na ficção de Santos (2019) e de um país autônomo e *petrafricano* em Kabral (2017).

Centrado na vida e obra de Ariel, o personagem principal da ficção, *O Livro Preto de Ariel* (2019) narra a passagem deste pelo sistema penal ao mesmo tempo em que narra a guerra racial contra o povo preto pelas cidades da Bahia, especificamente Salvador. Encarcerado, Ariel, um amante dos livros e da literatura, oriundo de uma comunidade de matriz africana, idealiza em seu “Livro Preto” uma organização, a “UPL - União dos Pretos Livres”, cujo trabalho visa a autoorganização preta em iniciativas quilombistas com foco em construir um território só de pessoas pretas. O trabalho inclui a educação e o preparo para o derradeiro momento quando, reeducados nas matrizes africanas de conhecimento da história de seu povo preto, os quilombos idealizados se tornem o refúgio existencial, onde pretos não sejam genocidados e encarcerados como acontece com o próprio protagonista. A existência de personagens míticos e de momentos de teor fortemente espiritual fazem da ficção uma manifestação clara de um projeto de nação que vai na contramão dos projetos de nação até hoje postos em prática. É Zeferina, uma quilombola, preta e arqueira, a figura mítica por excelência na narrativa enquanto personagem histórica das revoltas quilombolas da Bahia. Na ficção, portanto, o território de Salvador da Bahia é reorientado a partir da perspectiva histórica das pessoas pretas cuja inclusão na “ordem” nacional tem se dado na base de pequenos avanços, muitos recuos e episódios de racismo cotidiano. Ariel vai, aos poucos, se tornando uma espécie de “profeta” dessa revolução *pretafricana*.

Em *O Caçador Cibernético da Rua Treze* (2017) o Brasil se perde de vista e o que temos é a possibilidade de presenciar a emergência de Ketu Três, uma metrópole africana povoada por pessoas pretas e seus ancestrais africanos, além

de todos os outros entes que compõem a cosmopercepção iorubá - eguns, ancestrais, ajoguns, etc. João Arolê, o protagonista, para além das lembranças traumáticas que busca dar conta na narrativa, vive num mundo “odesiano”, onde os ancestrais estão todos ligados aos clãs dos *olodés*. Desde sua arquitetura - a cidade é chamada de “cidade das alturas” - às formas de organização econômica, política e social - com divisões de “classe” entre *emi ejés*, a elite dominante, e as pessoas “comuns” -, Ketu Três é imaginada e nasce da expulsão dos “alienígenas” do território, evento que é denominado de “Libertação Láurea”. Kabral convida a uma reimaginação da libertação *pretafricana*, ao mesmo tempo em que organiza as condições culturais que estão postas aos povos africanos da diáspora. Em se tratando de um texto de ficção, coloca em prática a imaginação radical preta onde um projeto de nação africana está sendo exercido com soberania e autonomia. *Ketu, Odé, Emi eje, Olodés, Akosile Oju, Corporações Ibualama*, essas são algumas reapropriações e radicalização do multilinguismo (GLISSANT, 1996 apud SOUZA, 2019, p. 159) utilizados por Kabral para compor o universo africano em *O Caçador*.

Nas narrativas em questão, há uma radicalização das ações que já foram propostas na disputa pela memória e história, território e projeto de nação como patrimônio de legado africano. Estes vão desde a criação de espaços de cultura, a espaços de construção de conhecimento e circulação destes que traçam fronteiras bastante explícitas quanto à participação de grupos raciais brancos, preservando a autonomia política de reunião como princípio que a própria Constituição Federal protege. Não perdendo de vista que algumas manifestações destes legados africanos tencionam com o patrimônio nacional e a ideia de nação “brasileira”.

Alguns intelectuais fora do circuito oficial de construção de conhecimento, tomando como base teóricos negro-africanos, afirmam que é impossível defender uma nacionalidade brasileira e, da mesma forma, ser patriota mediante à antinegitude e antiafricanidade presentes dia a dia. Muitos, no entanto, perdem de vista que o território onde nos localizamos é Pindorama, um território indígena originário que requer respostas nesse sentido também, das articulações políticas e históricas entre povos africanos e indígenas, possíveis de visualização na conformação do ethos espiritual e religioso em *sincretismo sem supremacia* entre

elas. Estou denominando de sincretismo sem supremacia a tarefa urgente, imaginada ou praticada ou ambas, de alianças negro-africanas e indígena-originais pelo território e por novas formas de gestão da cultura e da vida - um projeto de nação que por si só é a reparação. É uma diferenciação necessária visto ser o conceito de sincretismo atrelado a agência de dominância exercida pelo ethos de asili euro-ocidental globalmente com o cristianismo judaico e a supremacia branca.

É preciso pensar, portanto, que paralelo à disputa pelas estruturais estatais brasileiras por, especificamente os intelectuais negros (afro-brasileiros, africano-diaspóricos), há uma parcela daqueles que pensam um outro mundo, uma outra nação, particularmente uma nação africana na diáspora, que traga consigo a ideia de povo, autonomia e, sobretudo, soberania, como vemos em *O Livro Preto de Ariel* (2019) e em *O Caçador Cibernético da Rua Treze* (2017). Assim, se a nação tem sido reimaginada a partir da literatura para a “discussão dos projetos de nação, no Brasil” (FONSECA, 2019, p. 10), apontando para disputas ideológicas que têm como resultado apagamentos sumários e deliberados de forma não aleatória, aqui pode-se exemplificar alguns desses projetos do ponto de vista da raça e da etnicidade.

Me parece, no entanto, que a tarefa de imaginar a nação tem sido um spoiler histórico das nossas possibilidades. Vale reforçar, no entanto, que em termos do lugar do gênero nessas discussões, principalmente em referência aos projetos de nação cujo protagonismo seja pensado por / para pessoas trans, esta demonstra-se necessária como fórmula de reimaginar não somente as comunidades e seus patrimônios materiais ou não, mas também as relações estabelecidas em seu interior. Seria importante, especular / perguntar / imaginar, quais projetos de nação a população LGBTQIAPN+ anseia, um capítulo ainda por ser escrito...

## Referências

ANI, Marimba. **Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus**. Africa Wordpress, 1992.

BOSI, Alfredo. Colônia, culto e cultura. In: **Dialética da colonização**. 3º edição. Companhia das Letras, 1992.

CABRAL, Amílcar. **Liberación nacional y cultura**. In: CABRAL, Amílcar. *Nacionalismo y cultura*. Editora Bellaterra, 2013, p. 355-375.

CANCLINI, Nestór García. **O patrimônio cultural e a construção imaginária da nação**. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 23, p. 91-115, 1994. [www.portal.iphan.gov.br%2Fuploads%2Fpublicacao%2FRevPat23\\_m.pdf&clen=13551012&chunk=true](http://www.portal.iphan.gov.br%2Fuploads%2Fpublicacao%2FRevPat23_m.pdf&clen=13551012&chunk=true)

CARRASCOSA, Denise. **Traduzindo no Atlântico Negro: por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiaspóricas**. In: CARRASCOSA, Denise (Org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: cartas náuticas afrodiaspóricas para travessias literárias*. 1ed.Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017, v. 1, p. 63-75

CARNEIRO, Maria Aparecida Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CUTI, Luís Silva. **Literatura negro-brasileira**. Selo Negro: São Paulo, 2010.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Apresentação**. In: SOUZA, Florentina da Silva. *Olhares sobre a literatura afro-brasileira*. /Florentina da Silva Souza. Salvador: Quarteto, 2019.

HARTMAN, Saidiya. **Scenes of subjection. Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America**. New York Oxford University Press, 1997.

IBGE. **Censo Populacional 2023**. [https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/?utm\\_source=ibge&utm\\_medium=home&utm\\_campaign=portal](https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/?utm_source=ibge&utm_medium=home&utm_campaign=portal) Acesso: 28/08/2024

KABRAL, Fábio. **O Caçador Cibernético da Rua 13**. Editora Malê, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. **Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso**. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 6, n. 7, p. 259-265, 1982.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. *Afrodiáspora*, ano 3, n. 6-7, p. 41- 49, 1985.

NASCIMENTO, Beatriz. **Por um território [novo] existencial e físico (1988)**. In: NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias de destruição*. Editora Filhos D'África, 2018.

Nascimento, Tatiana. “**cuirlobismo literário: poesia negra lgbtqi exorbitando o paradigma da dor**”. *Revista Caribenha de Estudos de Gênero*, Edição 14: 211-232, 2020.

NASCIMENTO, Washington Santos. **Africanos e Negro na Região Sudoeste da Bahia: Histórias, Culturas e Influências**. In: SANTANA, Marise de; SILVA NETO, Antônio Argolo; FERREIRA, Edson Dias; NASCIMENTO, Washington Santos (orgs.). *ODEERE: formação docente, linguagens visuais e legado africano no sudoeste baiano*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. /Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PINHO, Osmundo. 2021. **Cativeiro: antinegitude e ancestralidade**. Salvador: Segundo Selo, 2021.

SANTANA, Marise de. **ODÊ ERÊ: espaço de construção do conhecimento afro-brasileiro**. In: SANTANA, Marise de; SILVA NETO, Antônio Argolo; FERREIRA, Edson Dias; NASCIMENTO, Washington Santos (orgs.). *ODEERE: formação docente, linguagens visuais e legado africano no sudoeste baiano*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.

SANTANA, Marise de. **Legados africanos: palavra enunciativa de simbolismos étnicos**. *Odeere: Revista do Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*. UESB, ano 2, número 3, volume 3, Jan-Jun, 2017.

SANTOS, Hamilton Borges. **O Livro Preto de Ariel**. Editora Reaja, Salvador: 2019.

SANTOS, Nkembo Olugbala Silva. **Quem não senta pra aprender, não levanta pra ensinar: uma aula com a griot Marise de Santana**. *ODEERE*, v. 4, n. 8, p. 7-29, 2019. <https://doi.org/10.22481/odeere.v4i8.5777>

SILVA, Denise Ferreira. **O evento racial** - uma proposição de Denise Ferreira da Silva. 2016. <https://ehcho.org/conteudo/o-evento-racial-uma-proposicao-de-denise-ferreira-da-silva>

SILVA, Denise Ferreira. **A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo**. Buala, 2020.

SILVA, Denise Ferreira. **Homo modernus - para uma ideia global de raça** / Denise Ferreira da Silva; tradução Jess Oliveira, Pedro Ddaher. - 1ª ed. - Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

SOUZA, Florentina da Silva. **Literatura afro-brasileira, uma “fala entre línguas”**. In: SOUZA, Florentina da Silva. *Olhares sobre a literatura afro-brasileira*. Salvador: Quarteto Editora 2019.

TENÓRIO, Leonardo Pessoa Farias; PALHANO, Luciano (Luck Yemonja Banke). **Breve histórico das transmascunidades no Brasil no século XX e início do século XXI.** *Revista de Estudos Transviades*, v. 3, n. 5, p. 66-82, junho de 2022. <https://revistaestudostransviades.wordpress.com/2022/06/20/revista-estudos-transviades-v-3-n-5-jun-2022/>