



DOI 00.0000/0000-0000.0000n00p00-00

Data de Recebimento: 11/03/2022

Data de Aprovação 15/04/2022

08

Oralidade, imaginário e pensamento rodante:
contribuições decoloniais e comunicacionais
das tradições africanas





Oralidade, imaginário e pensamento rodante: contribuições decoloniais e comunicacionais das tradições africanas

Oralidad, imaginario y pensamiento rodante: aportes decoloniales y comunicacionales de las tradiciones africanas

Orality, imaginary and rotator thinking: decolonial and communicational contributions of African traditions

ALAN SANTOS DE OLIVEIRA¹

Resumo: As perspectivas decoloniais procuram novas abordagens não ocidentais para guiar nossos aprendizados e conhecimentos. Acreditamos que as perspectivas africanas de conhecimento poderiam contribuir com a Comunicação. Nesse trabalho apontamos alguns indícios de linguagens comunicacionais atravessadas em encruzilhadas: oralidade, imaginário e circularidade. Elas parecem promover a inclusão, a participação, o cuidado e outras práticas comunitárias de relação. A pesquisa é intimamente bibliográfica e fez parte de uma observação prolongada sobre o contexto dos círculos, espirais e rodas nas culturas africanas e afrodiáspóricas que formam o que denominamos um “pensamento rodante”, em

¹ Doutor em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília.
alansanoli@gmail.com

uma ótica estética e comunicacional. Para esse aprofundamento, utilizamos pensadores africanos e outras contribuições abertas, nas ciências humanas e em outros conhecimentos.

Palavra-chave: Oralidade; imaginário; estética; pensamento rotante.

Resumen: Decolonial perspectives seek new non-Western approaches to guide our learning and knowledge. We believe that African perspectives on knowledge could contribute to Communication. In this work, we point out some indications from the communicational forms crossed at crossroads: orality, imaginary, and circularity. They seem to promote inclusion, participation, care, and other community relationship forms. The research is intimately bibliographical and was part of a prolonged observation of the context of circles, spirals, and wheels in African and Afro-diasporic cultures that form what we call a rotator thought in a communicational aesthetic perspective. For this deepening, we use African thinkers and other open contributions in the human sciences and other knowledge.

Palabras clave: Orality; Imaginary; Aesthetics; Rotator Thinking.

Abstract: This article aims to understand how young people from public schools perceive social inequality in media that report access to higher education. Thirty-one students from the 3rd year of a public school in Brasília (Federal District) were interviewed through a questionnaire, and, subsequently, we conducted a semi-structured interview with six of them. It is noticed that there is an alignment between defending the meritocratic effort and understanding the importance of technology, per se, in studies. The more the response of individual effort is prioritized, the more technology is believed to be a protagonist in studies, without major problems.

Keywords: Meritocracy; Media; Youths; Affirmative Actions.

Introdução

As práticas rodantes na diáspora (aqueles que se desenvolvem em rodas, giros, rodopios e outras formas circulares) são formas oriundas dos conhecimentos africanos. Cultura, conhecimento e organização social se equilibram juntamente aos materiais simbólicos circulares utilizados em rituais, brincadeiras, performances e imagens das produções destes povos, contribuindo com sua identidade e seu tesouro cultural.

O elemento circular propõe formas comunicativas, estéticas e imaginárias, pelos encontros e pela memória, para exprimir o corpo com a dança, a música e a festa. O círculo, nas possibilidades da cultura afro-brasileira, por exemplo, confere a essencialidade das práticas comunicacionais com a oralidade, a literatura, as artes e os ofícios na esfera do encontro, mas também do desencontro, pois as culturas afro são, de forma recorrente, violentadas e destituídas dos direitos humanos. Tais culturas têm toda uma conjuntura para tecer, continuamente, numa sociedade cruzada por colonialidades e resistências, e vivem constantemente a superação de obstáculos. Como explica Allan da Rosa, na cultura afro-brasileira: “(...) o ser negro brasileiro vive no rodamoinho da trama, da tensão entre formas conflitantes, do encontro entre silhuetas e traquejos africanos e ocidentais. E faz desse constante rodamoinho (onde gera ponto de segurança) um terceiro lugar (...)” (ROSA, 2019, p. 38).

Os círculos são signos da comunicação e se apresentam de várias formas, além de outras tradições não africanas e suas descendências. Esferas, elipses, curvas, espirais, circunferências, rodas, enfim, formas bastante antigas na história e no campo dos conhecimentos humanos já estiveram presentes ou ainda fazem parte de tradições orientais, por exemplo. A importância de averiguar uma potência no meio afro condiz com formas de conhecimentos que contribuíram na formação do povo e da estrutura cultural brasileira e torna-se urgente contextualizar esses conhecimentos.

No campo da Comunicação e das Artes, a circularidade compreende múltiplas designações e até mesmo ressignificações corporais que se projetam em cantigas, vestuários, alimentação, narrativas e outros elementos da cultura afrodiáspórica, com retorno à ancestralidade. Assim, as rodas, na cultura afro-brasileira, enquanto componentes circulares, não se apresentam somente geometricamente, mas através

de imaginários que configuram um retorno ou a chamada “afrografia”, cunhada em 1997, por Leda Maria Martins.

A afrografia é a escrita do corpo, da comunidade que indica a presença ancestral negra no decorrer da história e compõe processos de comunicação. Tais representações, no contexto afrodiáspórico, são modelos ainda pouco explorados nas teorias e nas estéticas comunicacionais. E como pode este complexo circular, ou pensamento rodante que tentaremos promover aqui, contribuir neste sentido? Como comunicação transcultural (SODRÉ, 2017), a circularidade africana é capaz de conciliar nossas formas de ser e fazer na sociedade, pelos diálogos entre oralidade e escrita, pelas imagens, ou por um dos sentidos originais da comunicação que se dá no encontro: produção de vínculos (BORGES, 2019), convergência e vidas comunitárias.

Ousaremos, aqui, expor estes caminhos, emplacados por propostas decoloniais e elucidando a oralidade e o imaginário como possibilidades na transdisciplinaridade comunicacional.

Decolonialidade na Comunicação: possibilidades renovadoras e urgentes

Para a visão decolonial de pensamento, a expressão “colonialidade” é o resultado perverso dos projetos da modernidade ocidental que resulta no desenvolvimento político-financeiro e na expansão da ideia de uma única verdade ao longo do tempo. Como observou Grosfoguel (2019, p. 60) “a modernidade não existe sem a colonialidade; elas são duas caras da mesma moeda, e o racismo organiza a partir de dentro todas as relações sociais e hierarquias de dominação da modernidade”.

Desta maneira, a colonialidade reproduziu as lógicas mercantilistas na era capitalista onde se estabeleceram o poder do domínio político e territorial, deixando não apenas o legado da pobreza, mas uma constante forma de catequização aos colonizados atrelada ao racismo, ao machismo e a outros problemas de desumanização dos povos historicamente excluídos. Condenando estas improbidades, “argumentamos que esse capitalismo é racista, sexista, heterossexista, cristão-cêntrico, ocidental-cêntrico, eurocêntrico, ecologicida, cartesiano, etc.” (GROSFOGUEL, 2019, p. 62).

Em outro parâmetro, a razão ocidental da colonialidade, em grande parte, não opera pelo proveito de conhecimento espiritual, encontrado em outras civilizações, a exemplo do pensamento rodante das “estruturas circulares afropindorâmicas” (SANTOS, 2015) conhecidas no Brasil, como o candomblé, por exemplo. Ao contrário, a razão colonial atua com o interesse em propagar males e maldições que nos afastam e nos excluem. Por isso, Simas e Rufino (2019) concebem a colonialidade como um “carreço”. No conhecimento dos terreiros de candomblé e de outras matrizes religiosas afrodiáspóricas, este elemento é considerado um componente (balaio) “carregado” de vibrações negativas, podendo causar danos espirituais e materiais que devem ser despachados para promover a limpeza (purificação) do ser. Uma pessoa (ou comunidade) “carregada” é aquela que porta más vibrações espirituais e materiais, que a situam num mal-estar necessitado de cura.

Grada Kilomba (2019) propõe uma ideia aproximada. Ela vê a colonização como um trauma duradouro, uma ferida aberta que custa a cicatrizar e que, vez ou outra, volta a abrir e sangra novamente pelos crimes da colonialidade atual ou da chamada “necropolítica”, como cunhou o filósofo Achille Mbembe (2011). Assim, como uma ferida, o carreço colonial “opera como um sopro de má sorte que nutre o assombro e a vigência de um projeto de dominação que atinge os diferentes planos da existência do ser” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 21).

Os elementos da modernidade capitalista atingem também os ambientes de produção do conhecimento. Os sujeitos negros, indígenas, mulheres, migrantes e outros grupos que estão deslocados do sistema de conhecimento eurocêntrico, acabam no reduto da exclusão de sua história e se reduzem na participação da reprodução/absorção de gnoses. “Nesse sentido, a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a” (KILOMBA, 2019, p. 51).

Tanto nas universidades quanto em outras instituições, a “colonialidade” é entendida, definitivamente, como um projeto em andamento – não só pela violência aos povos que os colonos condicionaram em situações de inferioridade, mas também por todo um processo de retirada dos saberes e dos conhecimentos dos nativos ou dos escravizados e seus descendentes para dar lugar ao pensamento eurocêntrico, fundamentado nas bases do cristianismo. Maldonado-Torres concebe esta engrenagem como a colonialidade do saber, ser e poder:

A colonialidade do saber, ser e poder é informada, se não constituída, pela catástrofe metafísica, pela naturalização da guerra e pelas várias modalidades da diferença humana que se tornaram parte da experiência moderna/colonial enquanto, ao mesmo tempo, ajudam a diferenciar modernidade de outros projetos civilizatórios e a explicar os caminhos pelos quais a colonialidade organiza múltiplas camadas de desumanização dentro da modernidade/colonialidade. (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 42).

Contrariando o modelo de epistemicídio² e guiada por reflexões e ações libertadoras de pensar e de agir, a decolonialidade aparece como um projeto para romper com esta promoção da colonialidade/modernidade e suas várias manifestações que foram semeadas no campo dos territórios coloniais espalhados na Ásia, América e Oceania. É mais do que necessário olhar por novas (e/ou velhas) lentes, seguir outros rumos e abrir o espaço de conhecimento para diferentes produções intelectuais, mesmo que estas tenham sido produzidas à sombra das escolas coloniais. O giro decolonial deve continuar promovendo um “encantamento” para as formas de pensar e de acreditar em transformações mútuas.

O projeto entendido como “atitude decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2019) é uma forma de enfrentamento àquilo que é imposto, produzido ou reproduzido nos centros de pesquisa pelas lógicas da modernidade. Este movimento de oposição promove o giro decolonial, que serve não só para desatar os nós, mas também para traçar novas amarrações e ultrapassar as barreiras do pensar que podem trazer novas possibilidades de conhecimento. Com este giro, a pesquisa científica deve procurar continuamente formas de transformação social. E por que alcançar novas possibilidades de encantamento científico?

Certamente por várias razões: uma delas seria de que as universidades são, em grande parte da América Latina, também frequentadas por negros(as), ameríndios(as) e outras comunidades que não recebem ou aplicam seus conhecimentos de forma plural. Permitir outras vozes neste espaço é uma aproximação daquilo que Maldonado-Torres (2019) entende como uma abertura do corpo, apto ao agir, a questionar e a criar³.

2 De acordo com o sociólogo Boaventura Souza Santos, o epistemicídio corresponde: “à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas” (2009, p. 183).

3 Neste trabalho, veremos o quanto isso foi possível para intelectuais negros(as) que desenvolveram suas marcas

Curar feridas, restituir os seres e cuidar do planeta é um viés que tem sido praticado por povos tradicionais africanos e ameríndios como maneiras de despachar o carrego colonial. É por meio de suas maneiras próprias de rituais, alacridades, magias e encantamentos fundamentadas em suas estéticas renovadoras que se curam as feridas da colonização. Nessa perspectiva, Maldonado-Torres explica que “o giro estético decolonial é um distanciamento da colonialidade da visão e do sentido. É um aspecto-chave da decolonialidade do ser, incluindo a decolonialidade do tempo, espaço e subjetividade. Ele também está conectado à decolonialidade da espiritualidade [...]” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 48).

Por isso, é concebível e necessário que possamos aprender com o candomblé, com o samba, com a capoeira e outras instituições afrodiáspóricas e ameríndias que nos apresentam a oralidade, o imaginário, a estética e as rodas como caminhos comunicacionais de conhecimento. “Eis, nessa amálgama, um complexo de presenças, saberes, potências e possibilidades que se lançam como *decoloniais* antes mesmo da inscrição do termo” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 70). Os elementos dessa amálgama são permeados pelas aberturas do encantamento, dos sonhos, da intuição, das encruzilhadas e das circularidades.

Implicações das relações humanas na atualidade são desarticuladas da presença de uma eco-organização (MORIN, 2002). Em uma sociedade estimulada pelos padrões do uso de telas planas, produções lineares e individualização, fica claro que a Comunicação, em seu sentido original de comunidade, se fragiliza e dificulta a conexão e o encontro presencial entre os seres humanos. Allan da Rosa define que estes “modelos produtivistas que atomizam o indivíduo frequentemente esquecem o “ser-junto-com”, o comunitário. Modelos nos quais o indivíduo, e não mais a pessoa ou o grupo, tende a ser concebido como o real” (ROSA, 2019, p. 90).

Os círculos, a oralidade e o imaginário são formas do compartilhar que, dentro da perspectiva afro, constituem uma “comunhão interpessoal” (PADILHA, 1995, p. 96). As rodas, no contexto das culturas afro-brasileiras, são motivadas pelos encontros presenciais e “as inúmeras possibilidades de comunicação/linguagem das populações afro-ameríndias constituem-se como estética das presenças” (SIMAS;

pela oralidade, escrita, pelas artes e pela religiosidade, nem sempre agindo de acordo com a institucionalidade ocidental, mas caminhando pelas vias decoloniais fundamentadas em seus próprios círculos.

RUFINO, 2019, p. 108). Concluímos, portanto, que as rodas, nessa conjuntura, formam também pensamentos que aqui caracterizamos como “rodantes”. A ideia se baseia justamente no ser rodante, isto é, nas pessoas que passam pela iniciática do candomblé e adquirem uma nova forma de ser e de agir no mundo.

Trazer estas possibilidades no contexto acadêmico e encontrar espaço para pluralizar o saber já é uma revolução. Necessitamos incluir cada vez mais, nestes espaços, novas experiências e/de novos corpos. A descolonização tem sido realizada também pela liberdade inscrita nos saberes orais e outras formas em diferentes culturas decoloniais. Isto também é propor uma virada decolonial e é igualmente um direito a conquistar voz/espaço/lugar. Mais do que isso, é intercambiar conhecimentos, é cruzar a oralidade com a escrita, convergir sonhos e imagens, e, continuamente, agregar os saberes que integram estas e outras linguagens.

Pensamento rodante, oralidade e imaginários: renovando as linguagens e as éticas comunicacionais

“[...] porque mesmo que queimem a escrita, não queimaram a oralidade, mesmo que queimem os símbolos não queimaram os significados, mesmo que queimem nosso povo não queimarão a ancestralidade”

Antônio Bispo dos Santos - Nego Bispo

O *Musée des Civilisations Noires* (MCN) [Museu das Civilizações Negras], inaugurado em 2018, é um projeto antigo. Pensado na década de 1950, foi posto em amplo debate no 1º Festival Mundial de Artes Negras, realizado em Dakar, no Senegal, no ano de 1966. Dakar também foi o lugar escolhido para sediar o museu, como um projeto abrangente da diversidade cultural negra-africana. Hoje, como projeto materializado, o MCN vem desenvolvendo conferências e exposições de grande porte, mas o papel principal da instituição é poder cumprir o resguardo, os inventários, as catalogações e a ampliação do patrimônio artístico, científico, tecnológico e cultural das civilizações negras.

Figura 1 - Museu das Civilizações Negras



Fonte: Abraço Cultural.

Um outro fator importante na criação do MCN é o seu caráter de descolonização do pensamento, que investe na profusão do conhecimento estético, científico e político do mundo negro. O MCN vem promovendo debates e ações em sua agenda, inclusive para a restituição de obras e objetos artísticos retirados do continente africano durante invasões e nos processos de colonização, que hoje constituem acervos de diversos museus, principalmente situados na Europa Ocidental.

Ao olhar para o MCN, dando foco ao nosso estudo, dois motivos nos parecem corresponder às estéticas do pensamento rodante: a promoção de políticas pan-africanistas apresentadas no projeto e a estrutura implantada no edifício que abriga o museu, um exuberante círculo.

Como anunciamos, o MCN, pensado desde a década de 1950, foi incluído nos debates pan-africanistas, tendo um dos integrantes da Negritude⁴, Leopold Senghor, como um dos principais idealizadores. A volta às origens e os processos de investida no futuro, sem dúvida, pautou e facultou os diálogos e as ações pensadas desde o seu projeto inicial até a sua fundação, em 2018. Inclusive, o ato de restituir obras saqueadas é uma forma de recorrer ao passado e apanhar materiais desviados para projetar o futuro, e, portanto, constitui uma *sankofa*⁵, um

4 Movimento artístico negro inaugurado em Paris, na década de 1930, por estudantes africanos.

5 *Sankofa* é um ideograma proverbial dos povos akan, habitantes da atual Costa do Marfim e de Gana. O signo *sankofa* se traduz assim: “Nunca é tarde para apanhar o que ficou para trás”. Para maiores detalhes, consultar a pesquisa: OLIVEIRA, Alan Santos de. *Sankofa: a circulação dos provérbios africanos: oralidade, escrita, imagens e imaginários*. 2016. 120 f., il. Dissertação (Mestrado em Comunicação) — Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

movimento circular/em roda/espiralar. Mas não somente isto. O MCN propõe ao público revisitar o passado, conhecer a história dos povos africanos para reescrever uma nova história.

O edifício é bastante simbólico. O círculo que imprime a arquitetura do prédio tem 14 mil metros quadrados divididos em quatro andares, e conta ainda com o espaço externo ao ar livre, complementando a área total do museu. O propósito de uma construção circular não é em vão. Trata-se de uma simbolização ampla que foi inspirada na arquitetura das habitações, nas cosmologias, nas rodas e em outros significados circulares existentes nos territórios (ou civilizações) do Atlântico Negro. Rodriguez (2019) aponta que o projeto arquitetônico do museu é influenciado pelas construções encontradas em Casamance, região situada ao sul do Senegal, bem como em territórios do Zimbábue, onde encontramos ruínas de edificações circulares da antiga civilização homônima.

Mas estes espaços, estas habitações, não se tratam somente de residências para a vida cotidiana. Em suas mais diferentes proposições, concentram a ligação/comunicação com os ancestrais, abrigam assentamentos religiosos da comunidade e acolhem encontros para o desenvolvimento da educação e do pensamento. Na República do Congo, essas construções circulares eram conhecidas neste território — na língua *kinyarwanda* dos tutsis⁶ —, como *inzu*, uma habitação circular encoberta de palhas trançadas, como a maioria das edificações tradicionais africanas. A escritora congolese Scholastique Mukasonga lembra, em suas memórias, do valor que sua mãe aplicava a esta residência, “(...) para ela, era tão necessária como como a água para os peixes e o oxigênio para os humanos” (MUKASONGA, 2017, p. 31).

Em Angola ainda se encontram alguns espaços circulares comunitários denominados como *ondjango*, construções com *pilotis* de madeira e teto de palha, onde lideranças da comunidade se reúnem para tomadas de decisões, aprendizado e formação da opinião pública da comunidade. Dado seu aspecto de profusão da oralidade e de desenvolvimento do pensamento, a filósofa Arminda Felipe informa que o *ondjango* constitui um lugar coletivo de pensamento e de integração. *Ondjango* forma “o espaço do qual dimanam as regras que orientam as comunidades de alguns povos bantu, por ser concebido como espaço público tradicional da comunidade, onde acontece o encontro

⁶ Povos que habitam em Ruanda, Burundi, mas também nas regiões vizinhas do Congo, em Uganda e da Tanzânia.

e a escuta da palavra. Pois, nesse sentido é considerado espaço da comunicação” (FELIPE, 2018, p. 3).

Observando a conexão da edificação contemporânea do MCN com os tradicionais espaços circulares africanos, verificamos que a presença do círculo identifica simbolicamente a história cultural dos povos africanos em suas origens e nos lugares por onde migraram. Estas imagens circulares são elaboradas e materializadas a partir das cosmopercepções⁷ destes povos, dos imaginários por eles constituídos nos aspectos religiosos, estéticos, políticos e em outras possibilidades. São inscrições que, mesmo sendo mantidas na geometria, indicam que os círculos nem sempre, ou não necessariamente, são estáticos, viciosos ou centralizados. Para além dos 360 graus, respondem por formas de pensamento, percepções e reversibilidades.

Os elementos do pensamento rodante são, portanto, esferas, espirais, círculos concêntricos, sinuosidades, retornos e outras aproximações que transitam no campo cultural da educação, das imagens, das arquiteturas, das performances, das literaturas, do teatro, das danças e de outras produções artísticas dos povos africanos e seus descendentes na diáspora.

A oralidade também constitui uma esfera construída nas rodas e no pensamento. Ao enfatizar a importância das dinâmicas de linguagens africanas, o filósofo e tradicionalista da palavra, Hampâté Bâ, comenta como seus antepassados percebiam a riqueza do todo pela oralidade nestas culturas:

(...) para nossos anciãos, sobretudo para os “homens de conhecimento” (*silatigui* para os fulas, *domas* para os bambaras) a lógica apoiava-se em outra visão de mundo, em que o homem se ligava de maneira sutil e viva a tudo o que o cercava. Para eles, a configuração das coisas em determinados momentos-chave da existência possuía um significado precioso, que sabiam decifrar. “Esteja à escuta”, dizia na velha África. “Tudo é fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento...” (HAMPÂNTÉ BÂ, 2003, p. 27).

Conhecer o sistema comunicativo difundido nas rodas das sociedades do Atlântico negro inclui perceber os processos da oralidade, inscritos como mecanismos de linguagem e de encanto dentro dessas

⁷ A filósofa nigeriana Oyérónké Oyéwùmí (2021) desvela que a cultura ocidental utiliza o modo denominado “cosmovisão” para ver o outro, descrevendo as culturas de outras sociedades. Já a cosmopercepção, expressão cunhada por ela a partir da ótica dos povos iorubás, procura o aspecto da inclusão, privilegiando o todo, e não se diferenciando do outro. Ver: OYÉWÙMÍ, Oyérónké. **A invenção das mulheres:** construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

comunidades de saberes, praticados por diversos grupos no continente africano e também na diáspora. Os recursos da oralidade têm amplitudes diversas, pois, além da fala, dos gestos e de toda gama de significados que carregam, aparecem em outras formas de práticas escritas (como a literatura), musicais, arquitetônicas e de outras mídias/espacos.

As operações da oralidade, como modelos de linguagem, que produzem som e performance, criam também o imaginário. Traça-se, no cotidiano, um complexo que se traduz em prática e em ritual, como observou Padilha: “tal prática e ato são, sobretudo, um gesto de prazer pelo qual o mundo real dá lugar ao momento meramente possível que, feito voz, desengrena a realidade e desata a fantasia” (PADILHA, 1995, p. 14). Como linguagem proeminente das culturas tradicionais africanas, a oralidade surge como uma perspectiva comunicadora de encantamento, alcança uma potencialidade de produção e reprodução do conhecimento, pautada em uma filosofia própria. Por isso, não está alicerçada somente em invenções engessadas no tempo. E mais, ela está sempre cimentando a formação da comunidade (de todos os seres), pois “a milenar arte da oralidade difunde as vozes ancestrais, procura manter a lei do grupo, fazendo-se, por isso, um exercício de sabedoria” (PADILHA, 1995, p. 15).

O lugar da sabedoria africana é fortificado pelas narrativas que são fecundadas pelos gêneros da oralidade como provérbios, parábolas, mitos e fábulas, que tendem a fortalecer este conhecimento e o seu imaginário. O fruto da oralidade incrustado no pensamento rodante alimenta também a escrita, inclusive a literatura altamente imaginativa encontrada no continente e na diáspora. Desta forma:

(...) as narrativas do pensamento africano são assaz ricas, porque contém ao mesmo tempo uma dimensão lúdica expressa na história em si; uma lição, um aprendizado, que pode ser extraído a partir da moral da história; uma reflexão, objetivada na dimensão abstrata que a história possui e uma dimensão psicológica, porque revira nosso imaginário, atuando por vezes em nosso inconsciente, nos revelando símbolos e representações do qual não temos acesso pela via consciente. (CASTRO, 2004, p. 03).

A escuta, como proferiu Hampâté Bâ (2003), para a qual devemos estar atentos, é uma condição necessária na constituição da oralidade. Nas culturas africanas, aquele que se mantém em estado de escuta terá apreendido os saberes necessários para conceber comportamentos, para memorizar eventos e evitar transtornos existentes nas relações sociais.

Neste movimento de fala e escuta, a oralidade se contextualiza nas rodas, e ali se faz presente também o encantamento e os recursos poéticos que alimentam o exercício da meditação e do arquivo de dados recebidos. Além de formar um complexo, a oralidade guarda tesouros que são transmitidos por gerações e que podem sempre ser retomados. Hampâté Bâ diz que:

Quando se reconstitui um acontecimento, o filme gravado desenrola-se do começo ao fim, por inteiro. Por isto é muito difícil para um africano de minha geração “resumir”. O relato se faz em sua totalidade, ou não se faz. Nunca nos cansamos de ouvir mais de uma vez, e mais outra, a mesma história! Para nós, a repetição não é um defeito. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 11).

A circularidade empreendida na memória movimenta o enrolar/desenrolar do fio da vida (ou filme da vida) e ocorre pelo mecanismo do retorno, que desencadeia fluxos e refluxos. Por isso, a memória é determinante no contexto da oralidade. Ela concentra um campo logístico de informações e conhecimentos e trabalha na construção do imaginário pelo processo da vida (individual ou coletiva). A memória como uma ferramenta da oralidade é linguagem ativa em diversas sociedades, e tem, quase sempre, os anciões como responsáveis pelos domínios desta sabedoria.

Nas sociedades africanas, os mais velhos, próximos ou não da morte, são respeitados por representarem experiências de vida. Diz o provérbio falado nos terreiros de candomblé: “cantiga de menino, gente velha já cantou”, portanto, os mais velhos estão bem mais aptos a ensinar aos mais novos. Além disso, na maior parte destas sociedades, a morte não é um fim, mas parte de um ciclo, principalmente para os velhos que já estão hábeis ao encantamento em sua passagem — para o “outro lado” — e que tenham o desejo de continuar sua jornada no mundo espiritual, contribuindo na vida de indivíduos ou mesmo da comunidade. E mais:

A concepção ancestral africana inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anelos de uma complementariedade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir. (MARTINS, 2002, p. 84).

Nesta eco-organização africana de relações de tempo, experiência e ancestralidade ocorre, portanto, uma rede de conexão e de

continuidade. Este processo faz parte do ensino-aprendizagem entre os mais velhos e os mais novos. Desta forma, o contorno deste círculo ocorre por iniciações que produzem os conhecimentos imperativos das comunidades, em que os anciões são os maiores responsáveis pelos ensinamentos. Como informa Padilha:

O papel dos velhos é fundamental nesse processo de reelaboração simbólica, pois tanto são eles, via de regra, os guardiões contadores de estórias, como são ainda os condutores das cerimônias pelas quais os neófitos ingressam nos mistérios do novo mundo, cujas portas lhes são abertas pela iniciação. O ancião liga o novo ao velho, estabelecendo as pontes necessárias para que a ordem se mantenha e os destinos se cumpram [...] (PADILHA, 1995, p. 21).

No contexto da diáspora africana no Brasil, o modelo de oralidade, empreendido em diversos grupos, é bastante similar aos modelos desenvolvidos nos territórios africanos. Nos terreiros de candomblé, por exemplo, a oralidade se faz com o bom uso das palavras na educação, transmitidas dos mais velhos para os mais novos. Embora a idade nem sempre seja a categoria fundamental, os idosos têm seu lugar de voz, mas a hierarquia se dá também pelos contextos do tempo de iniciação dos devotos nesse espaço.

Vale ressaltar que no contexto iorubano da diáspora, a consagração dos ritos é conduzida por palavras proferidas em *aduras* (rezas), *orikis* (poemas) e *orins* (cantigas), e algumas pessoas são porta-vozes destas práticas, ou seja, são oradoras. O aprendizado destes gêneros se conduz pelo viés da oralidade tendo o corpo como meio para as diversas passagens de conhecimentos. “Daí a natureza numinosa da voz e o poder aurático do corpo nas religiões afro-brasileiras, ressonâncias de sua africanidade” (MARTINS, 2002, p. 86).

Portanto, a oralidade se faz em rodas não só para os enunciados necessários, mas como um sistema que gira constantemente valorizando a ancestralidade e construindo o futuro. Inicia adeptos e promove influência em suas rotinas, se presencia em mídias humanas, mas também em produtos midiáticos culturais como o samba e a capoeira. Descoloniza e se contrapõe às formas hegemônicas do pensar.

Considerações rodantes

Como observamos neste trabalho, as práticas culturais e comunicacionais na África e na diáspora estão sempre conectadas à oralidade e à circularidade: as formas educativas, lecionadas por meio da oralidade e do lúdico, carregada de segredos que são desvendados aos poucos; a culinária detalhadamente preparada e servida com esmero; a prática de renovar o caráter de indivíduos em digressão; as folhas que curam o corpo, o espírito e a alma das pessoas enfermas; as festas embaladas por toques de atabaque, dança e cânticos. Enfim, uma série de fenômenos rodantes que formam a comunicação transcultural (SODRÉ, 2017).

O pensamento rodante é formado pelas estruturas do candomblé, que iniciam adeptos conhecidos como “rodantes” nesses espaços; por pessoas que mudam seu comportamento e por formas de ver o mundo a partir da educação recebida nessas comunidades, orientadas pela oralidade e pelo imaginário africano. O candomblé também influenciou, no Brasil, diversas experiências de matrizes africanas como a umbanda, a capoeira, o samba, o jongo, entre outras instituições que disseminam conhecimentos, tendo as rodas como referência central e ancestral.

Esta perspectiva afro e rodante promove a renovação do ser negro e de tantos outros interessados nas rodas da cultura afro-brasileira, conhecimentos não ocidentais que resistem e podem se conciliar na transdisciplinaridade desde o ensino básico até os programas de pós-graduação no Brasil. Esse construto fortalece leis vigentes de obrigatoriedade da inclusão de Histórias e Culturas da África e Afro-Brasileira nos sistemas de ensino, como a lei 10.639/2003. Dessa forma, o campo da Comunicação não está isento dessa responsabilidade.

Ampliando a dimensão das rodas, vemos que elas ganham terreno em outros espaços da cultura brasileira. No processo educativo, de ingerência comunicacional, por exemplo, a experiência em rodas beneficia bastante o processo inclusivo das crianças. A educadora Regina Fátima de Jesus relata uma de suas experiências a partir dessa vivência, quando conduziu uma aula com contos africanos. Ela destaca a experiência da roda e da comunicação como uma ferramenta fundamental nesta metodologia pedagógica:

Outra proposta decorrente do conto foi a criação de uma história coletiva. As crianças se sentaram e formaram uma grande roda. Relembrando nossas raízes africanas — que valorizam a sabedoria dos mais velhos, que têm o hábito de narrar suas histórias e de compartilhar ensinamentos com os mais jovens —, elas foram construindo sua própria história, a partir dos referenciais familiares e da comunidade. (JESUS, 2010, p. 42).

Na mesma perspectiva, ao repensar a educação, Azoilda Loretto da Trindade, pesquisadora que circulou nos campos da Comunicação e da Educação, traz um desafio, ou, ainda, uma provocação, para lidar com o processo de ensino-aprendizagem dentro e fora da escola na educação do futuro. Trata-se de manter a roda como uma potência geradora de saberes fundamentais para sermos nós mesmos frente à diversidade cultural existente no contexto da sociedade. Ela propõe que:

Neste caso, precisamos fortalecer nossa autonomia, nossa capacidade de ler e aprender no/com o mundo, assumirmos a nossa responsabilidade em escrever no e para o mundo nossas experiências na busca da invenção da nossa roda, a roda de trabalhos multiculturais conscientes, críticos, criativos e, assim, contar essas experiências, esse exercício, sair dos muros da escola no sentido de compartilhar nossas ações com outros coletivos e fortalecer a complexa rede de produção de saberes da humanidade. (TRINDADE, 2013, p. 62).

Na busca de compartilhar e de inventar nossa roda transdisciplinar, o campo da Comunicação também pode contribuir e se beneficiar, enquanto possibilidades e encontros com a Educação, tendo muito a ganhar com a inserção de conhecimentos orais trabalhados nos terreiros. Algumas pistas já estão à disposição, como a inserção de uma “comunicação transcultural”, que, movimentada pela oralidade, edifica o “pensamento nagô⁸” do contexto iorubá no Brasil. Da mesma forma, podemos elencar o “ubuntu”⁹, uma concepção dos povos bantu para agregar e solidarizar as comunidades, e tantos outros conhecimentos das culturas de povos africanos e ameríndios que sobrevivem no Brasil, que estão aí para serem aprendidos e postos em práticas. Portanto, sejamos rodantes!

⁸ Pensar Nagô intitula a obra de Muniz Sodré, publicada em 2017. Para Muniz Sodré, o pensar-fazer-saber nagô é uma proposta transcultural nascida nos terreiros nagôs da Bahia que se difundiu em muitos outros terreiros e territórios brasileiros.

⁹ O ubuntu é uma concepção africana dos povos bantu, que tem por princípio o sistema da convivência compartilhada, em caráter coletivo, não só humano, mas levando em conta todo o ecossistema e suas particularidades.

REFERÊNCIAS

Abraço cultural: museus no continente africano para você conhecer. Disponível em: [https://www.abracocultural.com.br/museus-africanos/#Lightbox\[gallery_image_1\]/1](https://www.abracocultural.com.br/museus-africanos/#Lightbox[gallery_image_1]/1). Acesso em: 01 de maio 2021.

BORGES, Rosane. Mídias, racismos e outras formas de destituição: elementos para o reposicionamento do campo da comunicação. In: CORRÊA, Laura Guimarães. **Vozes negras em comunicação:** mídias, racismo, resistências. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CASTRO, Gustavo de. **A sabedoria no pensamento africano.** Brasília, 2004.

FILIPE, Arminda Fernando. **Ondjango** – Filosofia Social e Política Africana, Viana (AO): ECO7, 2018.

GROSFOGUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSFOGUEL, R (Org.).

Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula.** São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

_____. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). **História Geral da África:** I – Metodologia e Pré-História da África. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

JESUS, Regina de Fátima. ORALIDADE - Projeto construindo e contando histórias infantis - Personagens negras protagonizando histórias. In: BRANDÃO, Ana; TRINDADE, Azoilda Loretto (Org.) **Modos de brincar:** caderno de atividades, saberes e fazeres. Rio de Janeiro: A cor da Cultura/Fundação Roberto Marinho, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobi-gó, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADOTORRES; GROSFOGUEL (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: **Performance, exílio, fronteiras:** errâncias territoriais e textuais. Organização de Graciela Ravetti e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG; Poslit, 2002.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica:** seguido de sobre el governo privado indirecto. Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2011.

MORIN, Edgar. **O Método 2:** a vida da vida. Porto Alegre: Sulina, 2002

MUKASONGA, Scholastique. **A mulher de pés descalços.** São Paulo: Nós editora, 2017.

OLIVEIRA, Alan Santos de. **Sankofa:** a circulação dos provérbios africanos: oralidade, escrita, imagens e imaginários. 2016. 120 f., il. Dissertação (Mestrado em Comunicação) — Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

OYÉWÙMÍ, Oyérónké. **A invenção das mulheres:** construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Entre voz e letra:** o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX. Niterói: EdUFF; Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2007.

RODRIGUEZ, Maria. **Museu no Senegal enaltece contribuição da África para humanidade.** Agência EFE (Edição Brasil). Disponível em: <https://www.efe.com/efe/brasil/cultura/museu-no-senegal-enaltece-contribui-o-da-africa-para-humanidade/50000241-3942811>. Acesso em: 10 jun. 2020.

ROSA, Allan da. **Pedagoginga, Autonomia e Mocabangem.** São Paulo: Pólen/Editora Jandaíra, 2019.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antônio. **Fogo No Mato:** A ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Editora Cortez, 2009.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações.** Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô.** Petrópolis: Vozes, 2017.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Reinventando a roda: experiências multiculturais de uma educação para todos. In: TRINDADE, Azoilda Loretto da. (Org.) **Africanidades brasileiras e Educação – Salto para o futuro.** Rio de Janeiro: ACERP; Brasília:TV Escola, 2013.

Data do recebimento: 11/03/2022

Data da aprovação: 15/04/2022



