

**DEBAIXO DO BAOBÁ:
A ORALIDADE NA ÁFRICA OCIDENTAL**

Mônica do Nascimento Pessoa¹

Resumo: Pretende-se neste trabalho discutir o papel dos griôs no Mali, especificamente na África ocidental, analisando suas práticas e performances, que resistem ao tempo e ao espaço no movimento da diáspora. São práticas que nos possibilitam perceber as reelaborações contemporâneas, e modos de ser e estar no mundo, de corpos que interagem com suas memórias. Objetiva-se identificar as práticas dos griôs, buscando fios históricos, a partir do “atlântico negro” que possibilitaram essa relação – análise fundamental para colocar em voga as memórias africanas como forma de sociabilidades, no esforço de adaptar e fortalecer seus vínculos culturais.

Palavras-chave: Tradição Oral. Djeli. Memória. História do Tempo Presente.

INTRODUÇÃO

A escrita é uma coisa, e o saber, é outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá, já existe em potencial em sua semente.

Tierno Bokar²

O saber ancestral, as experiências no presente e a palavra dos mais velhos são peças fundamentais no entendimento humano para as tradições orais³ africanas. Tierno Bokar, etnólogo malinês, expressa que os anciãos significam riqueza e são fontes de história para compreender o passado e o presente das comunidades tradicionais na África Ocidental,

¹ Doutoranda em História do Tempo Presente no programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Possui Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE), em 2015. Pesquisadora Associada ao Núcleo de Estudos Africanos e Afro-brasileiros (NEAB). E-mail- monicapessoa2@gmail.com.

² Bâ, Hampâté, A tradição viva. *História geral da África*; Metodologia e pré-história da África. 2. ed. Rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167.

³ Segundo Amadou Hampâté Bâ (2010, p. 169), na tradição oral na África, "o espiritual e o material não estão dissociados. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural". Ela se coloca ao alcance dos homens para falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas.

centradas na oralidade e na sacralidade da palavra, por meio das quais, de geração a geração, é possível conhecer a saga de seus povos, suas lutas, costumes, relações sociais e de parentescos.

É uma maneira de interpretar um passado contado pela boca de quem viveu essas histórias e, como testemunhas vivas, podem contar e manter os saberes às gerações, tendo o “poder do discurso e da manipulação e articulação das palavras e dos sons” (HOFS, 2014, p. 6). Eles são conhecidos por *Djélis*, para designar os contadores e músicos profissionais. Palavra mandinga⁴, *Djélis* são pessoas nascidas em famílias tradicionais, que possuem saberes e fazeres envolvendo as artes, nas quais se munem de “palavras e dos sons, que contam nas suas letras e melodias, as histórias dos reis e famílias nobres, suas genealogias e feitos” (HOFS, 2014, p. 6).

Sobre a sociedade mandinga e as práticas do djeli, a *djaliá* Carolina Hofs (2014, p. 6) explica:

A sociedade mandinga é conhecida pela existência de uma série de famílias ou grupos familiares que se dedicam a determinados ofícios. Alguns autores consideram os griôs como uma subcategoria dos *nyamakalw* (Conrad e Frank, 1995), enquanto para outros são membros de um sistema de castas mais amplo (Wright, 1989, Counsel, 2006). O que provocaria a diferenciação entre griots outros actores sociais seria a posse, ou o acesso, as capacidades inatas de transformação da energia motora do universo e, portanto, serem capazes de dar materialidade à energia fundamental da ação, o *Nyama*⁵.

O ensino de História e das culturas africana e afro-brasileira é por muitas vezes excluídos dos debates, ou não significados dentro da realidade das populações africanas. Temos o objetivo, como sugere Fábio Leite (1996, p. 103), de pensar abordagens diferenciadas que capacitem as realidades singulares dessas populações, abrangendo suas diversidades para apreender suas propostas de organização de mundo.

⁴Para Carolina Hofs (2014, p. 8), refere-se ao mande, grande área da África Ocidental que se estende ao interior do Mali até a costa, partilhando de uma mesma família linguística e estrutura semelhante.

⁵*Nyama* é o que define o grupo dos *Nyamakalaw* como aqueles que têm poder de manipulação da força motora do universo e de transformá-la em algo material, como no caso dos ferreiros, coureiros ou carpinteiros, ou em algo imaterial, como no caso dos griots, que produzem palavras e sons (CISSÉ, 1993 apud HOFS, 2014).

No Brasil, a partir da Lei 10.639/03⁶, que institui a obrigatoriedade do ensino de História África e da Cultura Afro-brasileira, muitas práticas foram transformadas, com um alargamento dos conteúdos, principalmente pela luta do Movimento Negro – este sendo decisivo para as mudanças relacionadas ao reconhecimento das desigualdades raciais na educação e os desafios para sua inclusão na sociedade, forçando um olhar minucioso para a mudança de percepção sobre os conceitos, vivências, singularidades e trajetórias das populações africanas e afro-brasileiras, “diluindo parte da invisibilidade das políticas das relações educacionais ético-raciais no Brasil” (ROMÃO, 2014, p. 29).

Entendemos que a inserção desses conteúdos nas escolas passa a encarar a vida, os costumes, as artes, o desenvolvimento social e político dessas populações de formas singulares e diversas, não só trabalhados pelo viés escravagista ou colonizador. Nesse sentido, é importante pensar que o eurocentrismo – “crença generalizada de que o modelo de desenvolvimento europeu-ocidental seja uma fatalidade (desejável) para todas as sociedades e nações” (Muryatan Barbosa 2008, p. 47) – força uma “produção de uma estrutura mental, consciente ou não, que serve para classificar o mundo” (Quijano, 2000 apud Muryatan Barbosa, 2008). Como ideologia ou paradigma, esse olhar cria a superioridade no modo de ser do mundo baseado no modelo do desenvolvimento europeu-ocidental.

Busca-se, então, discutir sobre esses paradigmas e de que forma a performance dos djelis rompem com essa colonialidade, transmitindo formas de ser e viver contrárias à razão europeia. O que o djeli fala? O que significa a palavra para o djeli? O que é força vital, a base das populações negro-africanas? Qual sua função e classificação social? Baseados nos estudos africanos e na literatura, buscamos traçar uma série de caminhos para o aprendizado desses agentes de memória e história.

DESCOLONIZANDO O CONHECIMENTO POR OUTRAS HISTÓRIAS

Quando chegaste os mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia o texto oral. E só era texto não apenas pela fala, mas porque havia árvores [...]. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia ritual. Texto falado porque havia dança. Texto falado ouvido, visto. É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as

⁶A Lei 10.639/03 estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira".

histórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferistes disparar os canhões (RUI, 1985).

Rui Manoel (1985) nos induz a pensar sobre a importância dos mais velhos e das paisagens africanas que interagiam no seu curso natural antes da colonização. Apesar da violência do mundo colonial, o modo de vida das populações africanas, o ritual, os gestos, a dança e as histórias continuaram, seja no continente africano ou não.

A diáspora africana produziu muitos conhecimentos. Paul Gilroy aponta, em “*O Atlântico Negro*”, que apesar das culturas nacionais possuírem suas raízes, surgiram “culturas planetárias mais fluídas e menos fixas” (2012, p. 16), com versões diversas de consciência histórica. Segundo ele, essa ideia torna a diáspora um empreendimento político, histórico e filosófico, dando conta dos ganhos translocais, e não somente como processo de dispersão das populações colonizadas, sob a ótica do hemisfério ocidental, mas também como possibilidade de configurar novas formas de pensar as culturas.

As histórias do djelis ainda aprumam e inspiram as sociedades ocidentais, de modos diversos, nas suas relações multiculturais. Existir e coexistir nas brechas da diáspora é resistir no tempo e no espaço para esses agentes de memória, que na diferença do lugar e em outro tempo que as histórias dos djelis ganham mais – e outros – sentidos. Buscamos, em primeiro lugar, refletir como a colonização produziu conhecimentos errôneos sobre as Áfricas, a partir do eurocentrismo; em um segundo momento, esmiuçar alguns valores civilizatórios das sociedades negro-africanas⁷, como força vital, palavra, socialização, morte, ancestrais e ancestralidade, família, produção e poder; e, em terceiro lugar, compreender de que forma os djelis rompem com a colonialidade quando em suas histórias tratam de uma África-sujeito, interligados aos saberes ancestrais.

O interesse neste estudo surge a partir de um incômodo: perceber que por muito tempo olvidamos as culturas africanas, ou, quando exploramos, caímos no erro de escolher perspectivas eurocentradas e hegemônicas, que naturalizam as experiências dos indivíduos,

⁷Esses valores são próprios das sociedades negro-africanas, essenciais para interpretar e pensar o tempo, espaço e a organização histórica dessas sociedades (LEITE, 1996). Tomamos como base o trabalho de Fábio Leite – *Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas* –, que faz uma pesquisa de campo para conhecer fortemente três sociedades ocidentais (Yoruba, Agni e Senufo), discutindo suas virtudes sociais, organizações sociais e políticas, suas diferenças e singularidades.

não suscetíveis de serem questionadas, consolidando ideias de grupos que possuíam “uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (SANTOS, p. 86). Assim, é necessário fazer o questionamento de tais pressupostos, “descolonizando cotidianos a partir dos que têm em corpos, línguas e expressões artísticas, âncoras de outras memórias e diferentes viveres” (ANTONACCI, 2013, p. 241).

Amadou M’Bow (2010, p. 23) aponta esse mal-estar sobre a recusa da África como protagonista na história das sociedades e provedora de uma riqueza plural. O autor indica a necessidade de abrir espaços de debates para abordar outros modos de produção de conhecimento, escritos e contados pelos próprios africanos, pois “havia uma recusa a considerar o povo africano como o criador de culturas originais que florescem e se perpetuam, através dos séculos, por vias que lhes são próprias e que o historiador só pode apreender renunciando a certos preconceitos e renovando seus métodos” (MBOW, 2010, p. 21). Essa responsabilidade se dá porque desvirtuaram as redes simbólicas e, utilizando-se dos corpos e dos ofícios, estigmatizaram toda a cultura africana como bárbaros e primitivos (ANTONACCI, 2013, p. 239).

Compartilhando dessa ideia, Boaventura Santos toma essas histórias e todo exotismo dado à cultura africana como uma cartografia metafórica, que divide o velho do novo mundo. Essa divisão, para o autor, configura-se em injustiça social ligada à injustiça cognitiva global, expressando que romper com essa epistemologia “exige um novo pensamento, um pensamento pós-abissal” (2010, p. 42). Contudo, essas linhas tenderam a mudar no tempo com os processos de lutas anticoloniais e por independência, havendo uma sublevação pelo direito à emancipação.

A partir da necessidade da escrita de uma história africana com a independência dos países africanos, historiadores se esforçaram para abordá-la com mais rigor, com fontes africanas, a fim de construir sua historicidade, questionando os problemas e concepções de linearidades da história universal e fazendo um elo entre os africanos e o restante do mundo (MBEMBE, p. 23).

O DJELI ENTRE MEMÓRIAS: A HISTÓRIA DEBAIXO DOS BAOBÁS

Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima.
Amadou Hampâté Bâ

“Na África tradicional o indivíduo é inseparável de sua linhagem”. Dessa forma, Hampâté Bâ (2013, p. 19), griô e escritor malinês, inicia sua saga, uma biografia cheia de trajetórias de luta, poder, tramas familiares e culturais e vidas que se tecem no caminhar de sua história. O livro de sua autoria, “*Amkoulel, o Menino Fula*”, menciona o protagonismo de uma “áfrica-sujeito” – e não como objeto contado com base no ocidente. Sobre o papel dos djelis, especificamente em Senegâmbia, o historiador senegalês Boubacar Barry explica sobre esses agentes de histórias do passado e do presente: “O duro e longo aprendizado testemunha a importância do djeli como detentor apropriado das tradições” (2000, p.6). Ele ainda diz que “eles são mestres na arte de falar” (2000, p. 6) e exclama: “Somos os sacos de palavras, que encerram os segredos muitas vezes seculares, somos a memória dos povos, pela palavra damos vida aos feitos e gestos dos reis diante das novas gerações” (BARRY, 2000, p. 7).

A tradição oral é uma tentativa de penetrar a história dos povos africanos por meio de uma herança cultural que é transmitida de boca a ouvido. Hampâté Bâ explica que:

A tradição oral é a grande escala da vida e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 169).

O espiritual e o material estão totalmente associados ao fazer dos djeli. A *palavra* é para eles reflexo do que seus antepassados viveram: “A palavra aparece como substância da vitalidade divina utilizada para a criação do homem” (LEITE, 1996, p.105). É essa vitalidade que estrutura a linguagem, exteriorizada através da voz como “elemento desencadeador de ações ou energias vitais” (LEITE, 1996, p. 105; HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 172) e, quando ligada a práticas históricas, relaciona-se à problemática do conhecimento e da sua transmissão, traduzindo uma realidade social e criando instrumentos de práticas políticas, de decisões

familiares e comunitárias, segundo o que disseram e viveram seus ancestrais⁸. Suas práticas históricas são dotadas de dimensões ancestrais, como o modo de olhar o mundo e suas criações, o conjunto das relações entre homem, natureza e sociedade, relações entre família e comunidade, noções de tempo e espaço, organização social e educação, poder e concepções de estado (LEITE, 1996). Desse modo, Hampâté Bâ ilustra o poder da fala como o vai e vem do tecelão.

Do mesmo modo, sendo a fala a exteriorização de vibrações das forças, toda manifestação de uma só força, seja qual for a forma que assuma, deve ser considerada como sua fala. É por isso que no universo tudo fala; tudo é fala que ganhou corpo e forma. Se a fala é força, é porque ela cria uma ligação de vai e vem, que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação. Este movimento de vai e vem é simbolizado pelos pés do tecelão que sobem e descem (HAMPÂTÉ BÂ, 2016, p.46).

Esses mestres “conhecedores, especialistas ou arquivistas” conhecem a ciência das plantas, em que lidam com as propriedades boas e más de cada espécie; conhecem as terras, entendendo as práticas agrícolas ou medicinais; compreendem sobre psicologia, astronomia e cosmogonias, todas em seu sentido prático da vida – e que para os conceitos racionalistas pode não fazer sentido. Desse modo, é preciso compreender que se trata da África Ocidental, de “uma ciência eminentemente prática que consiste em saber como entrar em relação apropriada com as forças que sustentam o mundo visível e que podem ser colocadas a serviço da vida” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 175).

A relação entre *força vital*, palavra e respiração constitui-se a personalidade do homem, que estrutura e cria sua linguagem, exteriorizando pela voz. A palavra, entretanto, seria desencadeadora de forças vitais, como “um instrumento singular das práticas negro-africanas, uma vez que as decisões da família e da comunidade são tomadas em conjunto, mediante a discussão das questões e exposição da jurisprudência ancestral” (LEITE, 1996, p.105)

Fábio Leite (1996, p.108) pontua também os princípios vitais que integram a *noção de pessoa* e explica que o homem se constitui de elementos vitais: o corpo, com sua

⁸“Os ancestrais negros africanos constituem, juntamente com a sociedade e sem delas separar-se, um princípio histórico material e concreto capaz de contribuir para a objetivação da identidade profunda de um dado complexo étnico e das suas formas de ações sociais” (LEITE, 1996, p. 110).

capacidade de mudar os espaços transformando a natureza e a sociedade; o princípio da animalidade e espiritualidade, permitindo a vivência de sentimentos pelo homem, experimentados no seu interior, possuindo capacidade de mutação e ação; e, por fim, o princípio da imortalidade, ligado a aspectos morais e intelectuais do homem, nos quais se estabelece uma identidade social que vai além da materialidade, manifestando-se no destino humano e nas questões da ancestralidade.

A *socialização* é essencial para a construção dos laços sociais entre as sociedades africanas para o exercício de mobilidade social e formação da personalidade, tarefa que cabe à sociedade como um todo. “Dessa maneira, os integrantes desses grupos e dessas gerações adquirem consciência ótima de sua condição social e dos principais valores, direitos e deveres de sua sociedade, ligando-se estreitamente em razão da solidariedade” (LEITE, 1996, p. 109). Esta é a explicação de *ubuntu*, uma definição de ética que “é orientada para o equilíbrio e para a harmonia no relacionamento entre seres humanos, e entre os últimos e o mais abrangente ser-sendo ou natureza” (RAMOSE, 2002, p. 4).

A *família* é constituída e ligada pelos graus de parentesco. Podem ser matrilineares, pelos laços de sangue em que a mulher é a única que pode legitimar sua descendência, tendo, inclusive, ancestrais mulheres em suas origens. Podem também ser ligadas à produção, parentes que convivem em um mesmo espaço – a família aldeia – e que desenvolvem tarefas comuns para sua sobrevivência, sendo formados por outras etnias, como cativos e agregados. A terra é tida como recurso natural, uma divindade, não podendo ser apropriada pelo homem, “que está potencialmente habilitado a ocupá-la segundo as normas ancestrais”, ou “aos ancestrais-fundadores” (LEITE, 1996, p. 112), que iniciaram a ocupação e zelaram pela terra no passado. O griô experiente reitera com um ditado malinês: “Tudo que somos e tudo que temos, devemos uma vez ao nosso pai, mas duas vezes à nossa mãe”. E ainda:

O homem, dizemos, nada mais é que um semeador distraído, enquanto a mãe é considerada a oficina divina onde o criador trabalha diretamente, sem intermediários, para formar e levar à maturidade uma nova vida. É por isso que, na África, a mãe é respeitada quase com uma divindade⁹ (HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 47).

⁹Este capítulo do livro *Amkoullel, o Menino Fula*, Amadou Hampâté Bâ, griô malinês, nomeia de “Kadidja, minha mãe”.

Quando Hampâté Bâ afirma que “na África tradicional, o indivíduo é inseparável de sua linhagem, que continua a viver através dele da qual ele é apenas um prolongamento” (2013, p. 19), ele produz uma ideia de indivíduo que está inteiramente ligado ao destino dos seus familiares, que, tradicionalmente, continuam a fazer ou tentam caminhar para as suas origens.

Ligados à lógica familiar estão os *ancestrais*. A ancestralidade se encarrega do princípio da imortalidade. Segundo Fábio Leite, “os ancestrais negro-africanos constituem, juntamente com a sociedade e sem dela separar-se, um princípio histórico material e concreto capaz de contribuir para a objetivação da identidade profunda” (1996, p. 109), ou seja, em memória daqueles que morrem, os costumes e formas de pensar e se organizar continuam pairando na memória dos que ficam, como forma de respeito e gratidão, ou mesmo para mantê-los perto. Outros ancestrais são a base para a explicação e as relações do homem com a natureza, para explicar a configuração de famílias, para embasar a educação dos mais jovens e as relações comunitárias diversas.

A memória coletiva “é uma coletânea de rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos” (RICOEUR, 2007, p. 129). As memórias individuais seriam, então, pontos de vista de uma coletividade. O autor explica ainda o caráter de orientação no tempo, afirmando que:

É à memória que está vinculado o sentido de orientação da passagem no tempo; orientação de mão dupla, do passado para o futuro, de trás para frente, por assim dizer, segundo a flecha do tempo da mudança, mas também do futuro para o passado, segundo o inverso de trânsito da expectativa à lembrança, através do presente vivo (RICOEUR, 2007, p. 108).

É preciso compreender, para falar de oralidades africanas, que consciência histórica “é um reflexo de cada sociedade” e deve ser pensada e estudada a partir da evolução do desenvolvimento singular dessas mesmas sociedades (KI-ZERBO, 1982, p. 61). O tempo histórico para os africanos, segundo Ki-Zerbo, não pode ser baseado pelas etapas do progresso, mas deve dar importância para os tempos sociais particulares. Revelando as características de temporalidades existentes na História da África, ele explica que a intemporalidade “é sua dimensão essencialmente do social, o tempo não é duração capaz de dar ritmo a um destino individual; existe o ritmo respiratório da coletividade, se diferindo

com a ideia cristã de eternidade e fim dos tempos” (KI-ZERBO, 1982, p. 62). E ainda menciona:

As gerações passadas não estão perdidas para o tempo presente. À sua maneira, elas permanecem sempre contemporâneas e tão influentes, se não mais, quanto o eram durante a época em que viviam. Assim sendo, a causalidade atua em todas as direções: o passado sobre o presente e o presente sobre o futuro, não apenas pela interpretação dos fatos e o peso dos acontecimentos passados, mas por uma irrupção direta que pode se exercer em todos os sentidos (KI-ZERBO, 1982, p. 62).

É preciso traçar novos mapas, novas rotas marítimas que não foram estudadas, expor novas histórias do descobrimento, falar de Áfricas é não de uma só África, colocar em evidência questões polêmicas, ultrapassar barreiras e, por meio do conhecimento, construir histórias que contemplem os povos colonizados, os diferentes, os marginalizados, os excluídos. Algo como o que Homi Bhabha anseia sobre o papel do intelectual colonizado: “Como criaturas literárias e animais políticos, devemos nos preocupar com a compreensão da ação humana e do mundo social como um momento em que algo está fora de controle, mas não fora da possibilidade de organização” (1998, p. 34).

REFERÊNCIAS

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2014.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o Menino fula**. São Paulo: Casa das Áfricas/Palas Athena. São Paulo, 2013.

_____. A tradição viva. História geral da África, I: **Metodologia e pré-história da África** - editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. Ed. Rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

MURYATAN, Barbosa. Eurocentrismo, História e História da África. **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Nº 1. Jun/2008.

BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da história regional**. Rio de Janeiro: Sepsis – Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2000.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes. Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001.

GONÇALVES, Porto. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte**

conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgard (org.). MIGNOLO, Walter. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires; CLACSO, 2005.

História geral da África, I: **Metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. Ed. Rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

HOFS, Carolina. **Griots Cosmopolitas**: Mobilidade e performance de artistas mandingas entre Lisboa e Guiné-Bissau. Doutoramento em Antropologia Social. Universidade de Lisboa. 2014.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. **África**; Revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19 (1); 103-118, 1995/1996.

M'BOW, Amadou Mahtar. Prefácio. História geral da África, I: **Metodologia e pré-história da África** - editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. Ed. Rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

PADILHA, Laura. **Entre a voz e a letra**. O lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX. 2ª edição, Editora Pallas, 2011.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP; Editora da UNICAMP, 2007.

RAMOSE, Mogobe B. **A ética do ubuntu**. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (Eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen.

CARDOSO, Paulino de Jesus, RASCKE, Karla (Orgs). **Formação de Professores**: produção e difusão de conteúdos sobre história e cultura afro-brasileira. Florianópolis: Dioesc, 2014.

RUI, Manoel. **Eu e o outro**. O invasor (ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto). São Paulo: Centro Cultural, 1985. Conferência pronunciada no Encontro Perfil da Literatura Negra.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São. Paulo; Editora Cortez, 2010.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: Ki-Zerbo (Ed). Coleção História Geral da África: **Metodologia e pré-história da África**. Brasília, Ática, 2010. P.139-166.

WALDMAN, Maurício. Africanidade, espaço e tradição. A topologia do imaginário espacial tradicional africano na fala do “griot” sobre Sundjata Keita do Mali. **África**: Revista do Centro de Estudos Africanos. USP. S. Paulo, 20-21:219-268, 1997\1998.