

Processo de tradução de identidades diaspóricas: possibilidade de produção de uma educação intercultural

Silvana Colombelli Parra Sanches*

Resumo

Este artigo resulta em um debate sobre parte do doutorado em Educação¹ realizado entre 2019 e 2022, no qual trabalhei com senegaleses que vivem em Campo Grande, Mato Grosso do Sul. O objetivo foi traduzir trechos de diálogos realizados entre colaboradores da pesquisa e eu, amparados pelo referencial da intelectualidade afrodiaspórica, e, da interculturalidade crítica. A metodologia utilizada foi a cartografia sentimental de Rolnik (2016) e o pós-estruturalismo francês de Deleuze e Guattari (1995, 2011, 2011b, 2012, 2012b, 2012c). As fissuras produzidas a partir destas conversas, entrelaçadas pela discussão dos estudos pós-críticos, intencionam ser válidas para a produção de um conhecimento relacional, transgressor de metanarrativas sobre a história e o território, e, descolonial, na medida que o ensino e a aprendizagem acontecem através do protagonismo epistemológico de seres humanos negros, imigrantes nômades, muçulmanos, viajantes pós-modernos e donos de uma identidade descentrada e cosmopolita, sem deixar de transparecer uma sabedoria ancestral ativa e revigorante.

Palavras-chave: africanidades; educação; descolonização.

Process of translating diasporic identities: possibility of producing intercultural education

Abstract

This article results in a debate about part of the doctorate in Education carried out between 2019 and 2022, in which I worked with Senegalese people living in Campo Grande, Mato Grosso do Sul. The objective was to translate excerpts from dialogues carried out between research collaborators and myself, supported by the framework of Afro-diasporic intellectuality, and critical interculturality. The methodology used was the sentimental cartography of Rolnik (2016) and the French post-structuralism of Deleuze and Guattari (1995, 2011, 2011b, 2012, 2012b, 2012c). The fissures produced from these conversations, intertwined by the discussion of post-critical studies, intend to be valid for the production of relational knowledge, transgressive of metanarratives about history and territory, and, decolonial, as teaching and learning they happen through the epistemological protagonism of black human beings, nomadic immigrants, Muslims, post-modern travelers and owners of a decentered and cosmopolitan identity, without failing to reveal an active and invigorating ancestral wisdom.

Keywords: africanities; education; decolonization.

Proceso de traducción de identidades diaspóricas: posibilidad de producir educación intercultural

Resumen

Este artículo resulta de un debate sobre parte del doctorado en Educación realizado entre 2019 y 2022, en el que trabajé con senegaleses residentes en Campo Grande, Mato Grosso do Sul. El objetivo fue traducir extractos de diálogos llevados a cabo entre los colaboradores de la investigación y yo, apoyados en el marco de la intelectualidad afrodiaspórica y la interculturalidad crítica. La metodología utilizada fue la cartografía sentimental de Rolnik (2016) y el postestructuralismo francés de Deleuze y Guattari (1995, 2011, 2011b, 2012, 2012b, 2012c). Las fisuras

* Doutora em Educação na linha Diversidade Cultural e Educação Indígena pela Universidade Católica Dom Bosco. Professora de Sociologia no Instituto Federal do Mato Grosso do Sul, campus de Nova Andradina. Integra o Grupo de Pesquisa Educação e interculturalidade/CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4988-2863>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4317310257041417>. E-mail: silvana.sanches@ifms.edu.br.

¹ Artigo produzido por participante do Grupo de Pesquisa Educação e Interculturalidade inscrito no Diretório do CNPq.

producidas a partir de estas conversaciones, entrelazadas por la discusión de los estudios poscríticos, pretenden ser válidas para la producción de conocimientos relacionales, transgresores de metanarrativas sobre la historia y el territorio, y, decoloniales, como enseñanzas y aprendizajes que suceden a través del protagonismo epistemológico de seres humanos negros, inmigrantes nómadas, musulmanes, viajeros posmodernos y poseedores de una identidad descentrada y cosmopolita, sin dejar de revelar una sociedad activa y vigorizante sabiduría ancestral.

Palabras clave: africanidades; educación; descolonización.

INTRODUÇÃO

“Seguir o fluxo de matéria é itinerar, é ambular. É a intuição em ato.”
(Deleuze e Guattari, 2012c, p. 98)

Este artigo é uma tentativa rizomática de criar um campo intercontinental de circulação de afeto e de busca de linguagem (Rolnik, 2016) ao cartografar o processo de produção de conhecimento entre pesquisadora e colaborador da pesquisa através da transmissão de Ciências Ancestrais, que segundo Reinaldo Matias Fleuri, professor da Universidade Federal de Santa Catarina, em evento intitulado II Colóquio Latino-Americano sobre Insurgências Decoloniais, Psicologia e os Povos Tradicionais², transmitida on-line no dia 23 de junho de 2021, “[...] são construtoras de justiça, reconhecem as cosmologias, relacionam-se melhor com a mãe-natureza e se reconectam com os valores que expressam a convivência em plenitude”. É o resultado imprevisível de invenção a partir da memória de fragmentos de informações produzidas nesta relação.

É interessante destacar que, de acordo com Deleuze e Guattari (2012), o campo da ciência moderna tem sua própria máquina de guerra interior, com seus próprios pólos, suas oscilações, seus estratos e desestratificações, suas linhas de fuga e suas recolocações em ordem, seus acontecimentos enviesados, em suma: sua própria política. Ao tomar partido nesta política da ciência, partimos da premissa de Gomes (2020, p. 245) de que,

A perspectiva negra decolonial brasileira é a que busca e coloca outras narrativas no campo do conhecimento e do currículo, que dá legitimidade aos saberes acadêmicos, políticos, identitários e estético-corpóreos negros. É aquela que dá relevância aos saberes e práticas afro-brasileiros emaranhados em todos nós, inclusive nas pessoas brancas, nos vários grupos de imigrantes e seus descendentes e nos povos indígenas brasileiros.

Desta forma, tendo o Movimento Negro brasileiro como produtor e sistematizador de saberes, e utilizando suas produções teóricas para embasar a análise, posso aqui trabalhar com densidade epistemológica, respeito e dignidade em relação à ancestralidade, memória e

² A mesa-redonda foi chamada de Conversas de Alpendre: Saberes e experiências interculturais: construindo artesanias do conhecimento na América Latina.

acontecimentos que envolvem os senegaleses colaboradores da pesquisa. Entretanto, é necessário escrever que o território do campo da educação não foi o inicial. O estudo, que articula subjetividade com conteúdos inéditos para mim foram ensinados por Bomani, primeiro colaborador da pesquisa. O resultado deste afetar mútuo foram três conteúdos que me conduziram à discussão sobre educação intercultural pós-colonial. Desterritorializada deste e reterritorializada, com profundo respeito de pesquisadora pelo grupo social, posso apresentar estes saberes produzidos a seguir.

Em muitos momentos com o Bomani, nossas conversas se assemelhavam com a de *Griot* para com seu grupo de espectadores. Os *griots* são homens e mulheres guardiões da memória de sua comunidade e reconhecidos por esta com o poder da palavra, detentores de saberes e fazeres da tradição oral, segundo Dutra (2015). Em vários grupos étnicos da África Ocidental pode-se encontrar até hoje estes professores do povo. Antigamente na África eram comunicadores dos reis que andavam pelas aldeias transmitindo mensagens e tocando instrumentos de percussão (Dutra, 2015). No Brasil, desembarcaram griots dos navios negreiros durante séculos e trouxeram este fazer que está arraigado em nossas culturas. Uma benzedeira, um intérprete de samba-enredo de uma escola de samba, um cancionero, uma cordelista, quem não poderá dizer que tem a ancestralidade *griot* correndo em suas veias de uma América africanizada?

“Graças à colonialidade, a Europa pode produzir as ciências humanas como modelo único, universal e objetivo na produção de conhecimentos, além de deserdar todas as epistemologias da periferia do ocidente.” (Oliveira e Candau, 2010, p. 17). Para romper com a rejeição epistemológica do outro, será necessário a insurgência dos agentes em educação. O verbo insurgir é muito importante na pedagogia decolonial e auxilia na transmutação desta em política cultural, para além das instituições de ensino e salas de aula.

Enquanto política cultural é preciso o reconhecimento dos saberes outros.

[...] o termo reconhecimento implica em desconstruir o mito da democracia racial; adotar estratégias pedagógicas de valorização da diferença; reforçar a luta antirracista e questionar as relações étnico-raciais baseadas em preconceitos e comportamentos discriminatórios. (Oliveira e Candau, 2010, p. 32).

Utiliza-se o termo decolonialidade como “[...] uma estratégia que vai além da transformação da descolonização, ou seja, supõe também construção e criação. Sua meta é a

reconstrução radical do ser, do poder e do saber.” (Oliveira e Candau, 2010, p. 24). Carvalho (2020) chama a possibilidade real de produção de conhecimentos contracolonizadores e descolonizadores nas universidades de cotas epistêmicas e lembra que inúmeros intelectuais pós-coloniais e decoloniais projetam suas carreiras em torno desta busca. É interessante a postura que Carvalho (2020, p. 91) assume quando escreve:

Como docente branco, pertenço ao grupo que recebeu o mandato institucional de reproduzir a violência epistêmica fundadora. No momento que me desvinculo desse pacto colonial, destravo a grade fechada que impedia a entrada dos saberes não ocidentais.

A aliança descolonização-contracolonização que este autor propõe é um movimento necessário que podemos fazer em nossos lugares de fala, em nossas posições sociais dentro do campo da educação. Um exemplo disso no Brasil é o trabalho da pesquisadora Lilian Pacheco, a qual desenvolveu um conceito que chamou de pedagogia *Griot* na cidade de Lençóis, na Bahia, que depois originou o Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô (Dutra, 2015). O diálogo e a capacidade de narrar e trocar experiências são fundamentais nesta prática educativa e estão presentes nos momentos que tive com senegaleses entre 2019 e 2022, me aproximando desta forma pedagógica na composição de minha escrita.

Voltando ao meu processo de aprendizado, estava maravilhada com a possibilidade de descobrir muitas coisas novas e como uma esponja absorvia uma história aqui, uma dança ali, uma luta acolá. O que me era apresentado eu devorava cognitivamente. Passei a pensar se não poderia escrever sobre tudo que estava aprendendo em minha tese de doutorado. Falei a Bomani e ele, então, me disse: “Tome muito cuidado quando for falar sobre a religião. Você terá muitos problemas se escrever algo errado sobre a religião.” Eu estava interessada sim na religião, mas não exatamente e nem era o aspecto central de minha curiosidade. Havia muitas outras dimensões da presença dos imigrantes senegaleses em Campo Grande, Mato Grosso do Sul que me fascinavam. Neste subcapítulo trarei uma explicação poética sobre o mapa do Senegal, sobre um filósofo senegalês do século XVI e sua relação com o cabelo e a produção cinematográfica do Kirikou, todas me foram apresentadas pelo Bomani.

Como cartógrafa, me envolvi na constituição de platôs corpo-mente em território mestiço: Brasil-Senegal. Segundo Deleuze e Guattari (2012c), um platô é um componente de passagem, é um pedaço de imanência. Como passar pela imagem estereotipada do imigrante

para aquela que ele projeta em sua própria mente? Através do diálogo, da verbalização. Esse diálogo não é dialético, dualista, nem opera por oposição ou binaridade. É um diálogo produzido através da multiplicidade.

A imagem cartografada percorre o território do Senegal no imaginário do senegalês que me afetou primeiro, o Bomani. Uma imagem que ganha contornos de natureza, de fauna, de animal. Certa vez, em tom poético, abriu o mapa do Senegal e de uma forma peculiar, simbólica e cosmológica, foi me explicando: “Olha, a Gâmbia é a língua, a capital Dacar é o nariz, Ziguinchor é o queixo, Saint-louis são os olhos, se pensar que o Senegal é uma cabeça do leão de perfil.”

Dois anos após Bomani ter verbalizado este mapa poético, entrei em contato com ele e ele não residia mais em Campo Grande. Em 2021 havia passado uns meses no Senegal e, ao retornar para Mato Grosso do Sul, percebeu que as condições de vida aqui não seriam boas. Se organizou e migrou para os Estados Unidos. Em 2022 reside em Nova York, entretanto continua me respondendo nas redes sociais de forma educada e rápida. Perguntei a ele se não poderia desenhar para mim este mapa com o perfil de leão e mandar uma imagem do desenho. Ele me disse que não conseguiria, contudo me enviou uma imagem de modelo para que eu pudesse fazer. Então produzi um mapa a partir da cartografia imagética de meu colaborador da pesquisa:

Figura 1 – Devir-leão. Fruição artística produzida a partir da cartografia verbalizada por Bomani. Material: Papel *Canson* com impressão de mapa e imagem sobreposta, tecido wax e lápis-de-cor diversos. Tamanho: 20x15 cm. Produção em: abril/maio de 2022.



Fonte: Elaboração própria.

Cartografar é trabalhar o material de análise como passível de ser rompido, manchado, exposto a espaços porosos, afetáveis, que se contrapõem à anestesia do sujeito racional e se aproxima da estética própria da obra de arte. Os afetos não surgem apenas entre os corpos contudo são fluxos em devir: “Intensidades dessubjetivam: quando surgem, inesperadas, são verdadeiras correntes de desterritorialização atravessando de ponta a ponta a vida de uma sociedade, desmapeando tudo.” (Rolnik, 2016, p. 57) [grifo da autora]. Se afasta da ideia de corpo uno e íntegro do Iluminismo, pois ao cartografar, se escava e colori os lugares de memória dos colaboradores da pesquisa (Dusse, 2016). É preciso revisitar os afetos para compor a escrita. “Afetos só ganham espessura de real quando se efetuam.” (Rolnik, 2016, p. 31).

Devir é um verbo bastante utilizado pelos autores rizomáticos Deleuze e Guattari que remete a ideia do vir a ser, tornar-se, sempre em movimento.

Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda a sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a ‘parecer’, nem ‘ser’, nem ‘equivaler’, nem ‘produzir’. (Deleuze e Guattari, 2012b, p. 20).

Devir, portanto, é envolver sem assemelhar-se, para se aproximar de um agenciamento original como processo do desejo. A subjetivação implica em se ver a partir do movimento e a partir de si ver o outro. O conceito e a prática se misturam na estetização e produção de análise crítica do poder. O devir-animal contido nesta figura contém a multiplicidade de termos heterogêneos, o devir-leão passou pela experiência artística de Bomani, mas também a minha, ao produzir a ilustração a partir de sua poética. Nesta representação do Senegal, Bomani desterritorializa e reterritorializa, ao fazer rizoma com a figura de um animal, e, acaba por produzir linhas de fuga ao estabelecer novos limites e direções cartográficas. O leão projeta-se sob o mapa, transcende-o e transborda, apontando para o Oceano Atlântico, para as Américas e para o Brasil seu rosto de perfil com expressão desafiadora, de luta. O tecido wax³ simula uma seta. Enquanto pesquisadora, é como se explorasse “[...] um inconsciente já dado camuflado, nos recantos obscuros da memória e da linguagem.” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 30).

³ Nome do tecido bastante comercializado no norte da África.

O território senegalês se projeta para o mundo como uma força da natureza, ativa, pronta para enfrentar todas as adversidades. Conforme Deleuze e Guattari (2012b, p. 127) um território é um corpo: é ritmo, percepção, é meio, é desejo. “[...] há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para devirem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para devirem expressivos.” E esta é a função mesma de uma ciência da ancestralidade. A utilidade de um mapa devir-leão é menos importante que sua capacidade de expressar uma interculturalidade pesquisadora-senegalês. O devir-leão é a metáfora de um *modu-modu* que se projeta para o mundo.

O território é resultado artístico, uma marca ritmada, um motivo de inspiração, uma morada que se projeta. Não pertencço ao Senegal, porque exprimir não é pertencer; há uma autonomia da expressão. Entretanto, fui atravessada pelos saberes ancestrais deste senegalês quando me contou sobre paisagens melódicas e personagens rítmicos que combinaram a sua memória latina amefricanizada.

O texto cartográfico é autobiográfico, ao entender que este auto não remete a uma individualidade pura e simples, mas aos processos de subjetivação que são sociais, políticos e culturais que atravessam o corpo do pesquisador e imprimem neste situações/imaginações de um determinado contexto histórico. (Rolnik, 2016). No processo de subjetivação o sujeito não é constituinte, a priori, mas se constitui.

“A bricolagem incita, justamente, o encontro das interpretações dos sujeitos com as interpretações de quem faz a pesquisa.” (Neira e Lippi, 2012, p. 613). Os corpos em movimento criam passagens para o pensar, mobilizam teorias e expõem os saberes em uma investigação sobre a diferença que, necessariamente, deve partir de uma perspectiva transgressora para de fato agenciar.

Em uma proximidade maior com o Bomani, senegalês alfaiate, me indaguei se as diversas estampas dos tecidos Wax africanos que ele importava do Senegal para produzir suas roupas na feira central tinham alguma relevância simbólica. Esta discussão é pertinente para o campo da educação porque, segundo Gomes (2019, p. 322) “[...] faz-se necessário o desenvolvimento de uma estética africana e de uma filosofia de base africana capazes de abarcar [...] a sua forma de ser, pensar e de relacionar-se [...] com o mundo.”

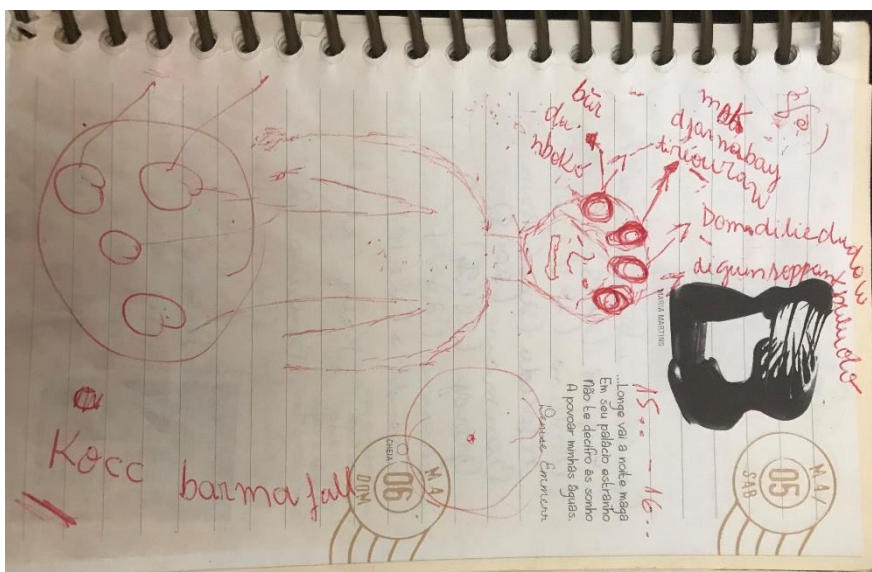
Figura 2 – Colaborador da pesquisa alfaiate, trabalhando na Feira Central de Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Data: 25/10/2019.



Fonte: Autoria própria.

Imaginei que as estampas com símbolos e cores deveriam querer dizer algo e perguntei a ele sobre isso, acreditando estar no caminho de uma grande descoberta. Qual não foi a minha surpresa ele disse que os tecidos não continham significado algum e eles usavam simplesmente porque eram belos e esteticamente agradáveis. O Bomani falou que o que realmente continha significados e até mesmo ensinamentos éticos e filosóficos são os penteados do cabelo crespo. E se pôs a falar sobre um personagem chamado Kocc Barma Fall e inclusive fez um desenho para mim. Gomes (2019, p. 169) escreve: “[...] todo e qualquer penteado é um produto da cultura”. Apesar de nenhum padrão estético ser fixo e puro, a relação entre o negro e o cabelo crespo á carregada de subjetividades relacionadas a relações de poder e dominação⁴. Ela afirma que na tradição *wolof*, os cabelos tem poder religioso, dos gênios e dos espíritos. Quando uma criança *wolof* nascia no período pré-colonial, ela herdava um cabeleireiro. Este ofício, por sua vez, era passado de geração em geração e perdurava por toda a vida.

⁴ Como exemplo pode-se citar os dreadlocks do Rastafarismo e os black powers dos Panteras Negras. Do religioso à militância política, o corpo negro é perpassado pela sua própria estetização. Assim como a branquitude tem sua estética com relação aos lisos e permanentes, cortes, luzes, entre outros; a negritude também tem, e, mais: a filosofia e a estratificação social podem estar ligadas a produção de penteados africanos.



Um pensador do passado senegalês bastante conhecido por seus provérbios, metáforas para ensinar a filosofia é o Kocc Barma Fall (1586-1665), da etnia *wolof*. Um homem negro de meia-idade com um cabelo crespo separado em quatro esferas e colarzinho de búzios⁵. Gomes (2019, p. 226) afirma que “No processo de humanização, ao expressar, criar e ressignificar o corpo, o homem e a mulher encontram no cabelo uma gama de possibilidades de manipulação, já que ele é um dos elementos do corpo humano mais maleável e manipulável.” Não só no cabelo em si, mas nos instrumentos utilizados para transformá-los como os pentes ricamente adornados para ouriçar os cabelos crespos (Gomes, 2019).

Em 2022, Aren, outro colaborador da pesquisa, permite a continuidade da explicação sobre este filósofo:

Era comum entre os Wolof do sexo masculino raspar a cabeça. Mas Kocc Barma Fall deixou quatro tufo de cabelo em sua cabeça e filosofou que cada tufo representaria uma verdade moral, e compartilhou isso com sua esposa. Sua esposa tinha um filho do primeiro casamento, Damel, o Rei, que por sua vez deu presentes à esposa de Kocc e ela contou a ele sobre os tufo do marido.

Os quatro tufos representam o seguinte. Primeiro: Um rei não é pai ou protetor. Segundo: Uma criança do primeiro casamento não é um filho, mas uma guerra interna. Terceiro: Você deve amar sua esposa, mas não dar a ela toda a confiança. Quarto: Um velho é necessário em um país.

⁵ Búzios ou cauris são conchas utilizadas como matéria-prima para adornos e adereços e também como moedas empregadas em transações comerciais em algumas regiões da África. No Brasil, é possível vê-las em bijuterias e artesanatos, especialmente no litoral.

O rei não gostou do significado do primeiro tufo e condenou Kocc Barma Fall à morte. Quando seria executado um ancião muito respeitado intercedeu e mostrou que perder este filósofo não seria bom para o reino, pois o que ele falava fazia sentido em situações mais difíceis. O rei-enteado disse que Kocc estava com suas roupas e antes de morrer precisaria tirá-las. Repreendido por suas ideias, Kocc Barma Fall respondeu:

Não é verdade que um rei não é em pai ou protetor, já que por um segredo que eu não revelei a você e que eu tinha todo o direito de manter, você me condenou a morte, erroneamente, esquecendo tanto os serviços que lhe prestei quanto a amizade constante que nos aproximou desde criança?

Não é verdade que devemos amar a esposa e não dar a ela toda a confiança, já que minha esposa, a quem eu tinha feito o depositário do meu segredo apenas para testar sua fidelidade, a traiu por presentes vis?

Não é verdade que um filho do primeiro casamento não é um filho, mas uma guerra interna, já que no momento em que ele deveria ter chorado seu pai, condenado à morte, ele pensou, pelo contrário, apenas em pedir roupas cuja perda ele temia?

Não é verdade que um velho é necessário em um país, já que sem um velho sábio e prudente cuja gravidade dominou sua paixão, não viveria mais neste momento, mas teria morrido, vítima de sua raiva injusta?

Ao ouvir Aren e Bomani sobre Kocc Barma Fall, constatei que este foi filósofo foi também visionário, pois era como se já houvesse analisado seu próprio destino através do cabelo. Não obstante, lembrei da mitologia cristã contida em Gênesis, no Velho Testamento da Bíblia, quando Eva não é digna de confiança por morder a maçã, o segredo do paraíso, e condenar Adão à morte humana. Havia um segredo/interdição ligado ao conhecimento que foi violado pelo ser feminino. As culturas tem pontos de convergências interessantes que a distância ou a forma como foram produzidas não são capazes de distanciar.

No universo africano, o cabelo crespo serve de condutor de mensagens, celeiro, cesto e também identifica o status social através de penteados rituais. No caso comentado neste artigo, a estética se mistura à filosofia, ao pensamento, à episteme africana. Entre os *Wolof*⁶ o cabelo é parte integrante de um complexo sistema de linguagem: cada clã, cada sobrenome pode ser deduzido pelo exame do cabelo, pelo estilo adotado. Deleuze e Guattari (2011) escrevem que um método de tipo rizoma analisa a linguagem fazendo um descentramento sobre várias dimensões e registros. Ou seja, pensar a comunicação através do

⁶ Etnia de Bomani e da maioria dos senegaleses imigrantes em Mato Grosso do Sul. Grande parte deles são muçulmanos e pertencem a Confraria Mouride.

cabelo é pensar rizomaticamente a linguagem entre os senegaleses imigrantes e brincar no sentido de desconstruir os epistemicídios que ocorreram nas histórias dos deslocamentos sul-sul.

Gomes (2019) lembra que as mulheres *wolof* gostam dos cabelos longos e brilhosos e, utilizá-los despenteados é interpretado como sinal de demência. Ela cita Mohamed Mbodj, professor senegalês que leciona nos Estados Unidos, que escreveu sobre o poder espiritual do cabelo e como este pode indicar poder. Por estar acima no corpo humano, está mais perto do divino e possibilita assim, a comunicação entre os deuses e os espíritos, a fim de alcançar a alma. Um fio de cabelo pode assim ser utilizado para realizar encantamentos ou maldições para a cabeça da qual foi extraído. No Senegal, quem tradicionalmente poderia trabalhar com cabelos além dos cabeleireiros eram os *griots* e os ferreiros, pois a criatividade e a transformação da natureza em algo cultural era um elo entre estas profissões.

Certo dia também, bastante animado, Bomani disparou a falar sobre as animações do personagem Kirikou e sua infância. Disse que, quando era criança, não havia televisores em todas as casas, então ele e seus amigos iam todos até uma casa que tivesse, eram convidados a entrar ou assistiam pela janela mesmo.

Kirikou é uma história que rendeu a criação de filmes, peças de teatro, espetáculo de dança e livros e é referência com relação à cultura africana subsaariana - vestimentas, musicalidade e relação com a natureza - sendo lançado o primeiro filme em 1998 que se chamou Kirikou e a Feiticeira, depois em 2005 – Kirikou e os animais selvagens – e por fim, em 2012, Kirikou: os homens e as mulheres, como uma iniciativa de produtores cinematográficos da França, Bélgica e Luxemburgo e dirigido por Michel Ocelot, europeu que viveu parte da sua infância na Guiné e teve contato com a tradição oral africana e suas narrativas fantásticas.

Na primeira versão do filme em francês os personagens foram dublados por vozes de africanos. O “Kirikou e a Feiticeira”, primeiro filme da série, assisti em alguns momentos em companhia de meu filho de nove anos. Optei em analisar apenas o primeiro filme. Nesta história Kirikou nasce sozinho e, posteriormente se banha. Rapidamente se coloca a par das dificuldades de seu povo e quer ajudar. Logo nas primeiras cenas aparece um ancião embaixo de uma árvore frondosa a ensinar crianças, munido de um cajado e vestes brancas. Cada criança tem um penteado diferente, todas com cabelo crespo. Um chapéu é sinônimo de prestígio para um guerreiro que barganha com ele ao negociar com a feiticeira. A feiticeira é a vilã poderosa e

semideusa, bem maior que os outros personagens, com aliados não-humanos – guardiões – que parecem artefatos de madeira articulados. Ela, por sua vez, é adornada com adereços de ouro na cabeça, pescoço, braços e auréola dos seios. O cabelo crespo leva um penteado singular, com oito pontas.

O Kirikou aconselhou o guerreiro durante a negociação com a feiticeira. Em algumas cenas mulheres aparecem moendo grãos em grandes pilões de madeira, usando apenas saias e cabelos com penteados diversos. O desenho animado contém tons terrosos, aldeias, florestas, rios e grandes árvores. As crianças brincam livremente no rio, ao mesmo tempo, Kirikou vigia: ele se diverte e protege aos outros. As crianças se movimentam em uma canoa de madeira alongada e colorida, há pequenas plantações na beira do rio. Uma árvore-cesto é enviada pela feiticeira para sequestrar as crianças, mas é impedida por Kirikou. A pequenez de Kirikou é constantemente lembrada e contrastada com a grandiosidade da feiticeira.

Nas cenas é abundante a presença de mulheres e crianças. Mães são mencionadas, pais não. No início da história, os homens são mencionados apenas como guerreiros. Numa caverna, Kirikou encontra um monstro produzido pela feiticeira que está absorvendo toda a água da nascente do rio, desabastecendo a aldeia. Kirikou utiliza saídas não convencionais para os problemas sociais, é uma espécie de super-herói às avessas. Pega um espeto e fura o monstro. A água é recebida pelos habitantes da aldeia com cantos e danças. Uma fala se destaca entre Kirikou e sua mãe:

- Há sempre pessoas que nos desejam mal sem termos feito nada: é assim como a água que molha e o fogo que queima.

- Mas a feiticeira é mais malvada que todo mundo!

- É que ela tem muito mais poder!

Depois Kirikou dorme na esteira de palha, aconselhado pela sua mãe a descansar. Quando acorda ela conta que o avô de Kirikou é o sábio da montanha. A mãe diz que ele é mantido isolado porque explica as coisas como elas são e a feiticeira precisa que acreditem em ilusões. Kirikou faz sons na cumbuca de madeira enquanto sua mãe colhe ervas para a sopa, tudo isso observado pela grande feiticeira.

A mãe explica a Kirikou como chegar a um grande cupinzeiro e encontrar seu avô que lhe dará respostas. O punhal afiado do pai de Kirikou é entregue para que ele possa utilizar na

viagem. (Interessante que o pai é mencionado através da transmissão de um símbolo fálico). Kirikou ri porque os guardiões não viram ele sair e se movimentar pela toca. Luta com um gambá que passa e exala um odor fétido. Auxilia pequenos filhotes com sementes e mãe destes os protege. Gambá ataca os filhotes e Kirikou puxa o rabo do Gambá, salvando a todos. Sai da toca e avista uma grande folhagem com penas. Ganha carinho, presentes, flores e frutos dos animais que ajudou na toca. Para se camuflar, se fantasia de pássaro utilizando o punhal de seu pai no lugar do bico. Um javali o persegue e ele o doma e o utiliza para explorar a montanha. Encontra o grande cupinzeiro e seu avô, um senhor com vestes brancas. Ele explica que a feiticeira não gosta de seres humanos porque sofre desde que alguns homens enfiaram um espinho envenenado em sua coluna. Sem esse espinho não teria os poderes mágicos e seria uma pessoa boa. Acontece que tirá-lo provocaria imensa dor a ela.

Kirikou adormece nos braços do avô antes de partir. Quando acordou, cheio de vitalidade entrou por trás do castelo da feiticeira e pegou as joias roubadas, além de arrancar o espinho das costas da deusa. Ela volta a seu estado normal e Kirikou a pede em casamento. Ela ri, pois além de uma criança ele é muito pequeno, mas ele a beija e se transforma em um bonito homem. Ela aceita se casar com ele. Os dois se dirigiram à aldeia de mãos dadas, o que faz as mulheres fugirem, mas sua mãe o reconhece. Depois disso, o avô chega com muitos homens percussionistas (a figura masculina associada a instrumentos musicais) e pede às pessoas da aldeia para perdoar a feiticeira. As mulheres reconhecem seus maridos perdidos nos percussionistas, haviam sido transformados nos guardiões, contudo agora voltaram a seu estado normal. A cena final é uma festa onde todos se abraçam embaixo de uma grande árvore.

Ao assistir este primeiro filme da trilogia de Kirikou lembrei imediatamente do livro intitulado *Hibisco roxo* de Adichie (2011), escritora feminista nigeriana, uma história literária onde a escritora revela uma família nigeriana na qual há a figura de um avô sábio, portador de saberes mitológicos e ritualísticos, que mantém a tradição da oralidade ao contar histórias das crenças nigerianas para seus netos, porém desacreditado pelo seu filho colonizado pelo cristianismo. Recordo também de Pires (2020), quando escreve que as influências da diáspora negra podem ajudar a desconstruir a colonialidade do ser, saber, poder, da natureza e de gênero.

A força epistêmica do aprendizado com senegaleses imigrantes produz novos olhares, o que pode gorjear⁷ na interação social pluriétnica.

A animação Kirikou também me recordou do livro-raiz de Deleuze e Guattari (2011), pois ao tentar cartografar o mundo, quem pesquisa entrelaça natureza e arte. Também há a ideia de toca como rizoma: “As tocas o são, com todas suas funções de habitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura.” (Deleuze e Guattari, 2011b, p. 22). Pelo olhar destes autores, a metáfora da toca, enquanto rizoma animal, comporta uma distinção visível entre linha de fuga como corredor de deslocamento e estratos de reserva ou de habitação.

Além disso, também é fácil lembrar da transição entre matriarcado no paleolítico com o patriarcado na revolução neolítica representado metaforicamente pela poderosa feiticeira e o pequenino Kirikou, que aos poucos foi mostrando seu poder, até subvertê-la e dominá-la para um bem coletivo. Esta animação inspirada na mitologia africana é como Gaia e Zeus na mitologia grega, em relação ao poder desigual de gênero e a história da humanidade.

Marlucy Paraíso (2012) apresenta a bricolagem, do francês *bricolage*, como método de desterritorialização na pesquisa pós-crítica, pois articula saberes e desloca, explode e desconstrói metodologias fixas em campos teóricos historicamente dados. A bricolagem se difere do recorte porque o segundo é uma operação que não permite a totalização nem a integração. O resultado da bricolagem é a composição de heterogêneos, ao suspender verdades, resignificar, problematizar, fabricar sentidos novos, poetizar-se. Para fazer pesquisa pós-crítica é necessário aceitar a coexistência de diversos traçados, deixar-se infiltrar por diversos poderes.

A bricolagem acontece durante a investigação e surge a partir da multiplicidade demandada pelo trabalho de campo. A bricolagem acontece, por exemplo, quando relaciono mitologias como a grega e a africana e estabeleço pontos de convergência e linhas de fuga. As teorias e conhecimentos são vistos como artefatos culturais e linguísticos, as estruturas, hierarquias, sistemas de verdades e relações de poder destes são questionados e problematizados (Neira e Lippi, 2012).

⁷ Emitir sons melódiosos, um verbo contido nos livros *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari (1995, 2011, 2011b, 2012, 2012b, 2012c). Os pássaros que gorjeiam são como os colaboradores desta pesquisa, voam, viajam, e emitem sons por onde passam.

Ao pensar sobre estes momentos em que aprendi com o Devir-leão, o Kocc Barma Fall e Kirikou, acabo por concordar que o ensino e a formação de professores podem ser beneficiados pelos saberes produzidos na diáspora contemporânea de adultos e jovens africanos e através do fenômeno migratório sul-sul, na medida em que estes estudos apresentam narrativas outras e não apenas aspectos negativos historiográficos, estereótipos e generalizações sobre populações negras em trânsito pelo planeta. A decolonialidade enquanto conceito e o descolonizar enquanto movimento estão imbricados neste processo de escuta sensível que envolve os colaboradores da pesquisa e eu como pesquisadora.

A visão e os demais sentidos empenhados em descolonizar o ser. Neste contexto, como os conhecimentos adquiridos com o Outro, imigrante africano, podem transitar pelo espaço das instituições de ensino, salas de aula e projetos socioeducativos? No caso de estudantes negros brasileiros, que convivem na academia com conceitos ambíguos como mestiçagem e colorismo - como nos ensina Kabengele Munanga (2020) e Devulsky (2021), terem acesso a trajetórias de negros diaspóricos, a seus saberes compartilhados, pode auxiliar na formação de seus próprios projetos de vida, de resistência e recriação identitária e autonomia intelectual, diante de uma sociedade ainda racista e insistentemente excludente. Excludente, inclusive, no que se refere às epistemes.

Chimamanda Ngozi Adichie (2019), sobre o perigo de uma história única, nos alerta que, ao falar sobre a metanarrativa eurocêntrica se está inevitavelmente abordando a temática do poder: como se conta uma história, quem a conta, quando se lembra dela e quantas vezes, tudo isso se interrelaciona ao poder, que a pretende como definitiva. A incompletude dos estereótipos criados pela história única serve ao propósito de legitimá-la, o que rouba a dignidade das pessoas e torna difícil reconhecer a humanidade no Outro. Produzir uma pesquisa decolonial é contar histórias outras a partir de olhares costumeiramente não-contemplados em sala de aula, livros didáticos ou eventos de educação. O que a educação no Brasil pode aprender com os saberes do Senegal? Ou será que a pergunta é: por que não aprender com os senegaleses, com seus corpos e mentes viajantes, islâmicos e marcadamente negros?

Gonzalez (2020, p. 182) [*grifo da autora*], em um diálogo indisciplinado com Chacrinha, o “Velho Guerreiro”, em meados de 1980, discorreu o seguinte sobre a educação brasileira em interface com as relações étnico-raciais:

[...] as crianças negras que vão à escola sofrem o estigma do pecado de serem negras, pois o discurso pedagógico as submete a diferentes maneiras de se envergonharem de si mesmas. Você sabia que a maioria das crianças consideradas desajustadas, com problemas psicológicos e/ou psiquiátricos na rede escolar oficial são negras?

[...]

Escondem para o nosso povo, para as nossas crianças (não importando a cor), por exemplo, que o primeiro Estado livre que existiu em todo continente americano surgiu no Brasil. Só porque esse Estado foi a República Negra dos Palmares. Sacou? Não se apercebem do quanto são colonizados ao reproduzirem tantas mentiras sobre eles e sobre nós. Não se apercebem (ou não desejam fazê-lo) de que, ao servirem aos interesses do lucro, do capital internacional, estão enxovalhando sua dignidade de brasileiros. Não se apercebem de que, na medida em que se consideram tão “brancos” no seu eurocentrismo [...], estão negando a nossa possibilidade, enquanto povo brasileiro, de assumir nossa própria identidade, nosso próprio destino e nosso próprio futuro. E o mais engraçado em tudo isso é que eles costumam chamar o negro de “macaco”. E eu lhe pergunto, Velho Guerreiro, quem efetivamente são os macacos, eles ou nós? Nós, pelo menos, não estamos preocupados em fingir que não somos negros ou que a cultura brasileira é europeia. Também não nos envergonhamos da nossa ancestralidade negra/indígena, né?

Esta crítica ao pensamento imitativo elitizado da branquidade brasileira é potente argumento que desconstrói a visão que defende um nacionalismo ufanista, um tradicionalismo patriótico, pois é o que há de mais ilegítimo entre nós, é o que menos traduz o que é ser de fato brasileiro. Em vista disso, é possível dizer que somos responsáveis pela permanência desta equivocada visão oficial do Brasil? Deleuze e Guattari (2012) vão lembrar que um sujeito nunca é condição de linguagem nem causa de um enunciado. Para eles, não existe sujeito, mas agenciamentos coletivos de enunciação, onde a subjetivação se inclui. Neste sentido, o caminho para a tão almejada justiça social cognitiva pode ser a educação intercultural, a partir da escolha estratégica em trabalhar com repertórios decoloniais negros e indígenas, que apresentam linguagens transgressoras das relações desiguais/estruturais de poder.

DIÁSPORA E INTERCULTURALIDADE: por um conceito amplo de educação

Há potência pedagógica na diáspora. Potência de ensino e aprendizagem de um outro mundo possível a partir do estranhamento de si e do outro nas novas relações que se estabelecem nesse deslocamento. Potências, existências e resistências decoloniais. A recriação de si na diáspora pode descolonizar. Na pesquisa, o processo de descolonização pode acontecer a partir de diferentes enfoques teórico-metodológicos e campos de ação político-

pedagógicas. Ao pensar com Tubino (2005), é possível afirmar que a cidadania intercultural é a base da refundação do pacto social das democracias inclusivas da diversidade em Estados-nação culturalmente fraturados como o Brasil.

A interculturalidade pode ser paradoxal se a diversidade cultural não for observada articulada às discussões sobre sujeição e subalternização de diferentes povos e grupos sociais. É desafiador observar a interculturalidade como ação deliberada, biopotente, contínua e insurgente, que, de acordo com Fleuri (2012, p. 9-10):

[...] somente terá significação, impacto e valor quando assumida de maneira crítica, como ação, projeto e processo que procura intervir na reestruturação e reordenamento dos fundamentos sociais que racializam, inferiorizam e desumanizam, ou seja, na própria matriz da colonialidade do poder, [...].

Uma pesquisa em educação que estude a interculturalidade precisa pensar a identidade na diferença: “A educação dos sujeitos coloniais complementa sua produção dentro da lei.” (SPIVAK, 2010, p. 51). Enquanto os movimentos sociais tencionam a mudança das leis, é preciso que outros movimentos tencionem a produção de uma nova prática pedagógica que contemple a pluriversidade das sociedades humanas.

Nessa perspectiva, é imprescindível a produção acadêmica que rompa não apenas com a colonialidade do poder, mas do saber, ser, estar e viver, assim como reconheça as diferenças entre agentes socioculturais na contemporaneidade e potencialize a conexão crítica, criativa e decolonial entre seus respectivos contextos (Fleuri, 2012). Uma forma de pensamento operado a partir da desterritorialização (Berquó, 2016). A interculturalidade deve ser compreendida como um discurso vinculado a um diálogo entre culturas e preocupado em explicitar as condições deste próprio diálogo, pois a assimetria social e a discriminação cultural podem fazer inviável o diálogo intercultural autêntico (Tubino, 2005).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base na tradução intercultural, ao evitar transformar os saberes partilhados pelos senegaleses em uma versão renovada do pensamento abissal, imperialista e colonialista que, de fato, possa traduzir um cotidiano relacional em práticas do conhecimento, é que foram produzidas as reflexões deste texto.

O grupo social dos imigrantes senegaleses em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, meus colaboradores da pesquisa, é diaspórico e intercultural, absorve aspectos identitários de inúmeros territórios pelos quais se movimentam, o que os posiciona em um lugar de fala (RIBEIRO, 2020) peculiar, singular, interessante. Quando penso sobre a construção do eu destes indivíduos, e, relaciono com temas das humanidades, vêm logo à mente autores que trabalham com identidade, como Bauman (2005), que a vê como ambígua e intangível, uma convenção social.

O nomadismo pós-moderno dos colaboradores da pesquisa combina com o trajeto nômade de uma pesquisa ancorada na cartografia, bricolagem e rizoma. A bricolagem é o processo de produção da identidade na contemporaneidade e foi utilizada neste artigo como ferramenta para a análise. Os senegaleses não fogem à regra neste quesito, são fluidos e a bricolagem os constituiu como sujeitos nômades pós-modernos. Não obstante, como africanos, negros e imigrantes, são extremamente coletivos e suas ações ligadas pela religiosidade e ancestralidade. Esta ambivalência é verificada em diálogos com eles e reverbera em suas relações sociais e interpessoais e na forma como pensam poeticamente o ser e viver em um dado território.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. 5ª reimpressão. 1ª edição, São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 79-106.
- DUSSE, Fernanda. Elizabeth Bishop e a proposta de uma poesia cartográfica. In: RENA, Natacha; BRANDÃO, Marcela Silviano; RENA, Alemar; NEVES, Bernardo. **Revista Indisciplinar**. Belo Horizonte: Fluxos, n. 2, v. 2, 2016, p. 170-188.
- DUTRA, Henrique Leonardo. **Educação e cultura de tradição oral: um encontro com a pedagogia Griô**. Dissertação. (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 145p., 2015.
- DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, Coleção Feminismos Plurais, 2021.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade** - Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERQUÓ, Paula Bruzzi. Notas sobre cartografia, transversalidade e co-produção no estudo dos fenômenos urbanos contemporâneos. In: RENA, Natacha; BRANDÃO, Marcela Silviano; RENA, Alemar; NEVES, Bernardo. **Revista Indisciplinar**. Belo Horizonte: Fluxos, n. 2, v. 2, 2016, p. 94-114.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Coleção TRANS. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Coleção TRANS, 2ªed., São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Coleção TRANS, 2ªed., São Paulo: Editora 34, 2011b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 3. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Coleção TRANS, 2ªed., São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. Coleção TRANS, 2ªed., São Paulo: Editora 34, 2012b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Coleção TRANS, 2ªed., São Paulo: Editora 34, 2012c.

FLEURI, Reinaldo Matias. Educação intercultural: descolonizar o poder e o saber, o ser e o viver. **Visão Global**, Joaçaba, v.15, n.1-2, p. 7-22, jan/dez, 2012.

GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 223-246.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra**. Coleção cultura negra e identidades. 3ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. 1ªed., Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5ªed; 2ªreimpressão; Belo Horizonte: Autêntica, Coleção Cultura Negra e Identidades, 2020.

NEIRA, Marcos Garcia; LIPPI, Bruno Gonçalves. **Tecendo a colcha de retalhos: a bricolagem como alternativa para a pesquisa educacional**. Educação & Realidade, v. 37, n. 2, Porto Alegre, mai/ago, 2012, p. 607-625.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, abril, 2010.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação e currículo: trajetórias, pressupostos, procedimentos e estratégias analíticas. In: MEYER, Dagmar

Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves. **Metodologias de pesquisa pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012, p. 23-45.

PIRES, Thula. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 285-304.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Editora Jandaira. Coleção Feminismos Plurais, 2020.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. 2ª ed., Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TUBINO, Fidel. La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. **Encuentro continental de educadores agustinos**. 2005. Disponível em: <https://sermixe.org/wp-content/uploads/2020/08/Lectura4.pdf> Acesso em: 16/07/2022.

Recebido em: *Abril/2025*.

Aprovado em: *Agosto/2025*.