



CONFLUÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS: OXUM COMO ODU PARA EPISTEMOLOGIAS AFROREFERENCIADAS

Gisele da Cruz Siqueira Costa¹

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, BR

Resumo: O presente artigo objetiva refletir sobre o processo de encontro de conhecimentos afrodiaspóricos com a estrutura acadêmica, quando eles se inserem a partir da entrada de pessoas pesquisadoras negras nesse espaço físico e epistemológico. Para tal investigação, foi realizado um levantamento bibliográfico que transitou por autores afrocêntricos, decoloniais e contra-coloniais e apresentada Oxum como conceito suleador e caminho metodológico confluyente a partir da metodologia dos Odus. O resultado de tais reflexões apontaram para um lugar de protagonismo do epistemicídio na manutenção das dinâmicas coloniais no campo da produção científica, bem como um grande potencial das epistemologias afroreferenciadas como possibilidade de resistência coletiva neste campo.

Palavras-Chave: Epistemologias afroreferenciadas; Confluências; Oxum.

EPISTEMOLOGICAL CONFLUENCES: OXUM AS AN ODU FOR AFRO-REFERENCED EPISTEMOLOGIES

Abstract: The aim of this article is to reflect on the process of Afro-diasporic knowledge coming together with the academic structure when black researchers enter this physical and epistemological space. For this investigation, a bibliographical survey was carried out that included Afrocentric, decolonial and counter-colonial authors and presented Oxum as a guiding concept and a confluent methodological path based on the methodology of the Odus. The result of these reflections pointed to a leading role for epistemicide in maintaining colonial dynamics in the field of scientific production, as well as the great potential of Afro-diasporic epistemologies as a possibility for collective resistance in this field.

Keywords: Afro-referenced epistemologies; Confluences; Oxum.

CONFLUENCIAS EPISTEMOLÓGICAS: OXUM COMO ODU PARA EPISTEMOLOGÍAS AFRO-REFERENCIADA

¹ Mestranda do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, BR
<https://orcid.org/0009-0003-2460-4626>



Resumen: El objetivo de este artículo es reflexionar sobre el proceso de confluencia del conocimiento afrodiaspórico con la estructura académica cuando los investigadores negros entran en este espacio físico y epistemológico. Para esta investigación, se realizó un relevamiento bibliográfico que incluyó autores afrocéntricos, decoloniales y contracoloniales y presentó al Oxum como un concepto orientador y un camino metodológico confluyente basado en la metodología de los Odus. El resultado de estas reflexiones apuntó a un papel protagónico del epistemicidio en el mantenimiento de las dinámicas coloniales en el campo de la producción científica, así como al gran potencial de las epistemologías afrodiaspóricas como posibilidad de resistencia colectiva en este campo.

Palabras-clave: Epistemologías afrorreferenciadas; Confluencias; Oxum.

CONFLUENCES EPISTEMOLOGIQUES: OXUM COMME ODU POUR LES EPISTEMOLOGIES AFRO-REFERENCEES

Résumé: L'objectif de cet article est de réfléchir au processus de rencontre entre le savoir afro-diasporique et la structure académique lorsque les chercheurs noirs pénètrent dans cet espace physique et épistémologique. Pour ce faire, une étude bibliographique a été réalisée, incluant des auteurs afrocentriques, décoloniaux et contre-coloniaux, et présentant Oxum comme un concept directeur et une voie méthodologique confluyente basée sur la méthodologie des Odus. Le résultat de ces réflexions a mis en évidence le rôle prépondérant de l'épistémicide dans le maintien des dynamiques coloniales dans le domaine de la production scientifique, ainsi que le grand potentiel des épistémologies afro-diasporiques en tant que possibilité de résistance collective dans ce domaine.

Mots-clés: Epistémologies afrorréférencées; Confluences; Oxum.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo analisar o processo de encontro de conhecimentos afrodiaspóricos com a academia ocidental, quando eles se inserem a partir da entrada de pessoas pesquisadoras negras nesse espaço físico e epistemológico. A partir dessa análise pensarei, à luz das perspectivas afrorreferenciadas, afrocêntricas, decoloniais e contra-coloniais, suas bases fundantes, a influência cartesiana nos processos de epistemicídios e desagência negra no âmbito da produção científica, e embates e confluências estratégicas possíveis para a manutenção de suas permanências nesse espaço.

Para tal análise parto da hipótese de que há uma dimensão corpórea e experiencial na produção, transmissão e preservação de conhecimentos negros, e, no contexto da



academia ocidental tradicional, moldada a partir do modelo cartesiano, tal dimensão é retirada do processo de produção acadêmica já que a “ciência verdadeira” seria fruto do processo de racionalização que, se relacionando de forma distanciada e objetual com o que se pretende analisar, conseguiria como resultado uma verdade universal sobre dado fenômeno.

A questão que trago parte do encontro desse modelo de academia, que mesmo com os atuais tensionamentos e reavaliações, propostas por perspectivas pós-estruturalistas e pós-modernas, ainda se apresenta como um espaço brancocêntrico e com uma estrutura de saber poder colonial que se propõe universal e que se baseia em uma humanidade universal, com a entrada de pessoas que não correspondem a essa mesma humanidade e que trazem consigo o acúmulo histórico, político, social e ancestral que compõem outras epistemes.

É importante considerar que o conceito de colonialidade foi desdobrado para todas as áreas, entendendo que a mesma permeia todas as estruturas sociais e relacionais. Nesse caminho a ideia de colonialidade do poder aprofundou a uma camada subjetiva as discussões sobre os efeitos da colonialidade, incluindo nas análises o lugar central que as dominações epistemológicas, culturais e religiosas tiveram nos processos de dominação coloniais para elaboração de uma estrutura hegemônica de controle de subjetividades, como bem define Castro-Gómez quando afirma que:

A colonialidade do poder faz referência, inicialmente, a uma estrutura específica de dominação através da qual foram submetidas as populações nativas da América a partir de 1492. Aníbal Quijano, quem utilizou pela primeira vez a categoria, afirmou que os colonizadores espanhóis travaram com os colonizados ameríndios uma relação de poder fundada na superioridade étnica e epistêmica dos primeiros sobre os segundos. Não se tratava somente de submeter militarmente os indígenas e destruí-los pela força, mas sim de transformar sua alma, de fazer com que mudassem radicalmente suas formas tradicionais de conhecer o mundo e conhecer a si mesmo, adotando como próprio o universo cognitivo do colonizador (2005, p. 58)

Nesse contexto de encontro é sabido que existe uma hierarquia pré-estabelecida dos conhecimentos que se chocam a partir do lugar de validação que este próprio modelo se autoriza em ocupar, em contrapartida, as epistemologias negras também possuem seus métodos, sistemas organizados e estruturas. Nesse ponto, um conflito de ordem epistemológica, ontológica e subjetiva está posto.



Para desdobrar essas questões trarei Oxum como Odu² condutora das confluências que aqui serão apresentadas, me orientando a partir da metodologia dos Odus enquanto escolha metodológica.

É importante destacar que o sentido de Odu que busco convidar ao texto é o que nos traz Adilbênia Machado (2019, p. 5) quando afirma que Odu “é uma metodologia filosófica oriunda das filosofias africanas, de seus saberes, valores e tradições” ou seja, ao invocar Odu busco trazer a ideia de um caminho alinhado as perspectivas e valores afrorreferenciados, ampliando o termo para além de sua tradução literal e o incluindo enquanto conceito metodológico.

Longe de trazer respostas ou métodos prontos e fechados, as reflexões aqui apresentadas visam ampliar o debate sobre possibilidades e estratégias articuladas frente ao modelo que se impõe como único e universal da academia na qual estamos inseridos.

É sabido que não é nesse ambiente que nosso conhecimento nasce e se valida, mas compreendendo a disputa de poder e o lugar de manutenção política engendrada nesse contexto é importante que possamos também aqui existir com agência, dignidade e saúde. É por esse caminho que acredito na relevância de continuarmos em tensionamento neste campo.

ÚTERO/CABAÇA

Começarei esse compartilhamento pelo útero porque ele antecede o parto e é importante que antes de apresentar minha pesquisa eu apresente os caminhos metodológicos que nasceram junto a ela.

Minha escolha para a construção teórica deste texto é de utilizar Oxum como Odu metodológico, justamente por, neste momento, ela ser a articuladora metodológica da minha vida e acreditando que pesquisa e vida não se separam nada faria mais sentido.

Em meio ao meu processo de escrita, comecei a gestar biologicamente minha primeira filha, Odara, e esse caminho, ainda em curso, atravessou de forma intensa toda a construção dessa pesquisa. Dizer que nossa ciência partia do corpo como centro do saber e da experiência como potencializadora passou a ter um sentido muito mais profundo. A

² Odu é um conceito yorubá relacionado ao culto de Ifá e que também está presente na cultura dos candomblés brasileiros e representa os signos de Ifá. Em sua tradução mais comum significa caminho.



proposta de um gestar ideias dentro das produções pretas tomou forma por um caminho muito natural.

Minha escolha foi de utilizar a metodologia dos Odus, que conheci por meio do trabalho da professora Adilbênia Machado (2019), e se trata de uma perspectiva metodológica afroreferenciada construída por Eduardo Oliveira, que utiliza o conceito oriundo do Ifá³, cultura em que é iniciado, para cunhar a partir das filosofias africanas, de seus saberes, valores e tradições “chaves de leituras e de interpretações, instrumentos para produção de outros olhares sobre a história e cultura a africana e afro-brasileira” (Machado, 2019, p. 7) invocando por esse caminho “deslocamentos de sentidos, a coletividade, a memória, o corpo e a ludicidade como fios condutores” (Machado, 2019, p. 7), o que resultou na construção de oito Odus, ou seja, oito caminhos metodológicos: Odu de Origem, Odu de Transição, Odu de Desconstrução, Odu de Transformação, Odu de Beleza (Estética / Encantamento), Odu de Natureza, Odu de Espaço e Odu de Tempo (Machado, 2019, p. 7).

Transitarei pelos Odus de Origem e Beleza (Estética / Encantamento), pois se relacionam diretamente com a proposta de reflexão aqui apresentada. O Odu de Origem trata de questionar o lugar de origens únicas e que a perspectiva de origem é uma escolha que “não é arbitrária e é coletiva, fruto de uma cultura, um chão, de uma ancestralidade que é fonte de pertencimento e que tece esse chão / lugar” (Machado, 2019, p. 10) ou seja, ao fazer o percurso de apresentar a construção da academia ocidental, apresento uma perspectiva de origem que se propõe única, porém, ao me aprofundar na construção do conhecimento por uma perspectiva africana, traço a escolha de demarcar outro lugar de origem a partir de minha localização psicológica⁴ afrodiáspórica que é construída coletivamente.

De forma geral no texto trabalharei com o Odu de Beleza (Estética/Encantamento), pois segundo a autora ele implanta “uma dimensão filosófica em nosso estar no mundo” (Machado, 2019, p. 15) e trata de “outros modos de concepções da vida, do fazer/produzir/pensar/criar/ser. É ser desde o coletivo e numa perspectiva de ser de corpo inteiro, onde esse corpo é sagrado, é fundamental” (Machado, 2019, p. 15).

³ Segundo Eduardo Napoleão, o Ifá é o “Oráculo praticado por sacerdotes yorubanos cujo patrono é Orunmilá. Compêndio do saber yorubano contendo ensinamentos e textos sobre música, literatura, história, religião, mitologia, ecologia, ciência, filosofia, arte, etc” (NAPOLEÃO, 2011, p. 105).

⁴ Segundo Molefi Kete Asante ““localização” no sentido afrocêntrico refere-se ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história, (...) refere-se a saber se essa pessoa está em um lugar central ou marginal com respeito a sua cultura” (Asante, 2009, p. 96)



Ou seja, trata dessa outra perspectiva buscada por mim, tanto na forma de produzir quanto em relação ao movimento que busco observar, onde ciência, espiritualidade, intelectualidade, ancestralidade e demais elementos que compõem a cosmopercepção africana estejam presentes no processo de produção científica a partir desse corpo localizado, que não se separa da mente, ao contrário da proposta epistêmica ocidental.

Um outro ponto importante em que a metodologia dos Odus potencializou meu processo de construção metodológico foi a proposta de que esta seja também uma facilitadora no processo de construção de metodologias afrorreferenciadas diversas, pautadas nas experiências das pessoas que pesquisam como potencializadoras, como demarca a autora ao dizer que a intenção é:

que os/as educandos/as possam também construir suas próprias metodologias, a construção e a produção é coletiva, é oriunda da experiência vivência de cada um/a, onde todos nossos saberes são valorizados. Portanto, a metodologia dos Odus, inspirada no Ifá, é construída sempre numa perspectiva coletiva e de valorização dos saberes antigos e dos saberes do agora. (Machado, 2019, p. 7).

Essa proposta então, me cedeu o caminho necessário para considerar a articulação de uma metodologia própria, alicerçada em minha experiência atual trazendo Oxum enquanto conceito e potência condutora das discussões que pretendo traçar, já que ela abarca “nossos caminhos / experiências / vivências, pois não separa caminho de metodologia, forma de conteúdo. Elas não são separadas na vida, também não podem ficar separadas na academia” (Oliveira apud Machado, 2019, p. 5).

A Oxum que pretendo invocar nesse texto não é a da projeção do ocidente, símbolo da feminilidade e vaidade esvaziada, da maternidade submissa e do amor adoecido, mas sim a que partindo da perspectiva africana representa, como nos traz Isadora da Silva, a orixá primordial, a primeira de todas as mães ancestrais, o protótipo de todas as Ìyás. (Silva, 2022, p. 201). Essa Oxum, a que encontramos referenciada em África, além de senhora dos rios e da água doce, muito ao contrário da construção ocidental a seu respeito, apresenta um conjunto de características que envolve estratégia, agenciamento de conflitos, poder de negociação, liderança, persuasão, características essas que muito se conversam com a ideia de confluências⁵, conceito de Antônio Bispo dos Santos que se inspira no movimento dos rios, com o qual trabalharei mais a frente no

⁵ Segundo Antônio Bispo dos Santos confluência é “a lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas” (Santos, 2015, p. 89).



texto e que trata de pensar a relação dos povos contra-colonizadores⁶ com a estrutura de violência colonial, movimento possível de ser equiparado ao que nós, pessoas negras pesquisadoras com nossos saberes afrodiaspóricos precisamos lançar mão dentro da estrutura acadêmica ocidental com todo seu aparato colonial.

Quando dizemos que Oxum é o protótipo de todas as Ìyás, nos remetemos ao pensamento de Oyèrónké Oyewùmí (2021). A autora defende que, diferente da concepção de família da perspectiva ocidental patriarcal onde a família se estrutura a partir da dualidade mãe e pai, na perspectiva africana matriarcal o agrupamento primário seria o omo-iyá, isto é, mãe e sua prole e que Ìyá seria o equivalente a mãe em nossa compreensão (Oyewùmí, 2021).

É importante considerar que, a partir desse pensamento, a relação desses dois lugares é de coexistência, ou seja, “quando nasce uma criança nasce também uma Ìyá” (Silva, 2022, p. 201), o que significa que o lugar de responsabilidade com essa prole gerada constrói um novo lugar existencial para além do vínculo biológico. Considerando que na cosmopercepção africana a noção de comunidade se estende para além dos laços familiares e inclui, também, a dimensão espiritual ancestral, é possível pensarmos que esse conceito de mãe e prole possui um caráter coletivo e que por esse caminho Oxum pode representar este lugar de Ìyá primordial que nos liga enquanto comunidade, como defende Silva ao afirmar que quando “falamos de uma cultura que diviniza a ancestralidade, estamos falando também de uma coletividade que remeterá sempre ao passado do passado. Neste movimento encontraremos Oxum como signo representativo” (Silva, 2022, p. 201).

Acredito que no contexto da diáspora africana, quando nos chamamos instintivamente de irmãos e irmãs, mesmo fora de contextos comunitários pré-estabelecidos, como comunidades de terreiros, grupos de capoeira, jongos e demais coletividades pretas, resgatamos essa pertença ancestral, territorial e de linhagem localizada em África, como nossa grande Ìyá ancestral. Não sabemos exatamente de qual território, povo, clã ou ancestral direto descendemos, mas a partir da marca da raça nos identificamos como filhos em comum dessa grande ancestral primordial.

⁶ Antônio Bispo dos Santos utiliza o termo “contra-colonização” para nomear os movimentos de resistência dos povos tradicionais ao processo de colonização, afirmando que os mesmos não se encaixariam na seara da decolonialidade e demais movimentos que visam reverter a lógica da colonização porque nunca foram absorvidos pela colonialidade.



Oxum aqui se insere então como esse elemento de ligação e de pertença, que dentro do contexto dos valores civilizatórios africanos, que são matriarcais, se apresenta como suleadora de nossas práticas enquanto comunidade, inclusive dentro do espaço acadêmico. Oxum nos dá a possibilidade de pensar, a partir dos seus itans⁷ e orikis⁸ e da observação de sua materialização quanto elemento na natureza, a água dos rios, possíveis caminhos de gestação e parida de ideias, que se articulem fora da lógica da maternidade romantizada ocidental, mas sim alinhados com a ideia de gestação e parida responsável e nutridora, onde também renascemos a partir da responsabilidade pelo que criamos.

Enquanto pesquisadores negros parimos saberes que só poderiam ser gestados por esse ventre fruto dos cruzos advindos da encruzilhada epistemológica brasileira, e digo que parimos não por eles não existirem antes, mas por nesse cenário serem novos, serem espíritos de coisas que já existiam, mas que foram ignoradas e que tomam corpo através de nossos partos/ideias.

Dessa forma, assim como a grande Ìyá que, a partir do itan que desdobraremos mais adiante, garantiu seu lugar no conselho que definia os destinos do mundo, não pelo confronto, mas por se apresentar indispensável a partir de seus elementos, nos inserimos nessa estrutura que ideologicamente desenha o mundo a partir de nossas perspectivas sem as quais já não é mais possível pensar este mesmo mundo.

Como paridoras, doemos e sangramos como em qualquer parto ao tensionar fissuras adentro desse mundo que estamos de fora nossas realidades, que já existiam e só nascem novas a eles.

Nesse caminho já não se trata mais do que tiramos da academia, mas sim do que damos à luz para ela. Quando entramos não sabiam que já estávamos gestacionando. Nosso parto é uma surpresa, que não pode mais ser evitada. Estamos aqui e parimos mais de nós e de nosso mundo.

Parimos e frequentemente matrigestamos, mostrando que há outros caminhos de fazer, caminho este que os nossos sempre fizeram. Reparimos o mundo das ideias hoje e matrigestamos para que os próximos que aqui entrarem bailem no ijexá⁹ ou empunhem espadas livremente.

⁷ Parábolas, contos sobre as divindades.

⁸ Louvações que são relatos de acontecimentos históricos dos orixás, geralmente cantados.

⁹ Ijexá é um dos seguimentos rítmicos iorubás presentes nas religiosidades afro-brasileiras e é o tipo de toque oferecido a Orixá Oxum. Também nomeia a dança da Orixá que, embalada no ritmo de mesmo nome, se inspira no movimento das águas e é frequentemente utilizada como metáfora nos itans e ensinamentos de terreiro como exemplo de estratégia e mediação de conflitos.



ACADEMIA OCIDENTAL ENQUANTO PARTO DA CIÊNCIA MODERNA

Ramón Grosfoguel em seu artigo intitulado “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI” (2016) busca pensar as bases fundantes da academia ocidental, que segundo ele se originou do racismo/sexismo epistêmico e de quatro grandes genocídios/epistemicídios: contra os muçulmanos e judeus, contra os povos indígenas do continente americano, contra os africanos escravizados e contra as mulheres na caça às bruxas.

A partir de tais reflexões evidencia-se que o controle e sistematização do conceito de conhecimento, a desqualificação de conhecimentos que se construam por outras bases e a impressão de verdade universais a partir de tal modelo foram e são estratégias de manutenção de poder, como afirma o autor quando defende que:

A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais têm gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo. (Grosfoguel, 2016, p. 25)

Um outro ponto importante em relação a estrutura da academia ocidental diz respeito a filosofia cartesiana que, a partir do dualismo ontológico, separa mente e corpo como duas instâncias distintas, o que mais a frente viria a separar a razão da emoção, e a ciência da experiência. Trago esse ponto pois ele é central na percepção de como essas estruturas foram feitas para operar sobrepondo a perspectiva eurocêntrica às próprias experiências e visões de mundo de qualquer sujeito introduzido nas mesmas, onde a “razão verdadeira” ou o conhecimento válido e científico só se produziriam a partir do método proposto, hierarquizando assim os saberes e conhecimentos e desqualificando o que não se produzisse em seu meio.

O grande problema de tal perspectiva é que em várias culturas não ocidentais mente e corpo são indissociáveis, a exemplo das culturas africanas e pindorâmicas, e por conta disso seus saberes partem das corporeidades e da experiência. Para essas perspectivas, os corpos são arquivos vivos de memória, meio pelo qual o conhecimento



se armazena e se transmite. Ou seja, eliminar o corpo e a experiência do método científico já seria por si só um processo de epistemicídio e exclusão de formas múltiplas no fazer científico.

Simone Gibran Nogueira (2021), citando o psicólogo Nain Akbar, sugere que o modelo eurocêntrico, que dá base para a academia ocidental, possui como características básicas “a ideologia da supremacia racial branca, o individualismo, a competitividade, o autoritarismo, o sexismo e o materialismo” e que em contrapartida, nas visões tradicionais africanas as perspectivas se baseiam e valores como os da “negritude, comunalidade, cooperação, feminilidade, ancestralidade”. (Nogueira, 2021, p. 28). Tais diferenças constroem um cenário onde a inserção de corpos que operem por esses valores africanos, por exemplo, sejam percebidos como desviantes, não profissionais e distanciados de uma prática intelectual “verdadeira”.

A compreensão desse cenário pode soar como desanimadora, porém, assim como estas estruturas se construíram e fazem suas manutenções constantes, movimentos de resistência têm acontecido e construído caminhos possíveis para nossa sobrevivência epistêmica e cultural no âmbito acadêmico.

Antônio Bispo dos Santos afirma que “a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades” (Santos, 2015, p. 97), ou seja, estamos, enquanto povos contra-colonizadores, em constante disputa de território seja em qual âmbito estivermos, o que inclui o campo epistemológico. O autor afirma que:

Nesse contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos tem nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores (Santos, 2015, p. 97).

Com isso podemos considerar que muito ao contrário de estarmos passivos aos processos da violência colonial, estamos desde o início atuantes em movimentos de resistência e ressignificações em todos os campos, incluindo o da linguagem e produção de saberes.

Neste caminho teórico, pensar em brechas que nos insiram e pelas quais entrem também nossos saberes e experiências, sem desconsiderar o conhecimento sobre as estruturas e como elas operam no espaço acadêmico é movimento importante para



entender as brechas que já estão postas e que se validam a partir da existência, mesmo após todo carrego¹⁰ colonial de conhecimentos, tecnologias e ciências ainda vivas dos povos colonizados como prova de que, pelas perspectivas que não se propõe únicas e universais, podemos construir pontes e diálogos, inclusive com o modelo atual como parte estratégica de nossa sobrevivência epistêmica.

O professor Sidnei Nogueira (2020) fala de uma epistemologia exuística, baseada nas experiências de terreiro, que une a noção ocidental de episteme ao referencial africano de Exu e desdobra a potência do Orixá para além da sua noção africana, se utilizando da experiência de terreiro, vivência esta fruto do cruzo¹¹ que se dá em território brasileiro, para produzir um conceito que será utilizado nessa mesma academia e servirá de brecha para outros pesquisadores que partam de perspectivas outras assim como ele (Nogueira, 2020). Ele não derrubou as bases, não desistiu de imprimir sua narrativa também no campo acadêmico, mas criou uma brecha que se vale de sua experiência, que se abre com a presença de seu corpo nessa estrutura.

Tais discussões se conectam diretamente com a proposta da afrocentricidade enquanto método, apresentada através do pensamento de Molefi Kete Asante, no texto “Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora”. Nele o autor fala que a “afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos, atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (Asante, 2009, p. 93).

Este conceito dialoga com as estratégias que vem sendo articuladas por pessoas negras que se referenciam nas perspectivas epistemológicas alinhadas aos saberes e valores africanos no campo da produção de conhecimentos, mesmo dentro do modelo ocidental, pois nelas, muito para além de apenas se inserir no texto, elas inscrevem sua agência no mundo e na produção de pesquisa e através das mesmas intervêm em suas realidades coletivas. Logo, mesmo partindo de agenciamentos individuais, compõe um movimento de retomada de agenciamento coletivo, onde o sujeito africano é recentralizado.

¹⁰ O termo carrego dentro da cultura do axé diz respeito a energias negativas que atingem os sujeitos no âmbito físico, psicológico ou espiritual, gerada por forças externas ou comportamentos pessoais. O carrego colonial é apresentado por Luiz Rufino (2022) como a energia do colonialismo que mesmo após o fato do Brasil ter se constituído como estado nacional ainda operam sobre nossas existências.

¹¹ O conceito de cruzo, segundo Luiz Rufino (2022) é uma perspectiva teórico-metodológica da Pedagogia das Encruzilhadas e trata dos atravessamentos, inacabamentos, fronteiras e mobilidade dos saberes.



Por sujeito africano, aqui consideramos a definição do próprio autor que defende que “um africano é uma pessoa que participou dos quinhentos anos de resistência a dominação europeia” (Asante, 2009, p. 102), e o conceito de agência também posto no mesmo texto que a define como “a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (Asante, 2009, p. 94). Com isso, podemos considerar, a partir desta perspectiva, que somos nós, negros em diáspora, conscientes e ativos politicamente, sujeitos africanos e que nossas ações podem compor esse movimento de recentralização nas mais diversas esferas, incluindo o plano intelectual a exemplo do fazer acadêmico.

EPISTEMOLOGIAS AFROREFERENCIADAS COMO CAMINHO DE RESGATE DE HUMANIDADE E ENCANTAMENTO

Começo, meio e começo.¹²

É a partir desse pensamento de Antônio Bispo dos Santos que aqui reinício meu texto, entendendo que nas perspectivas africanas a história não é única e a partir disso não existe um só início que englobe todos os processos.

Anteriormente no texto, falamos sobre a construção da academia ocidental como início da ideia de ciência e intelectualidade que se vende como universal, mas na verdade consiste em uma única perspectiva, a ocidental. Aqui retomo o início para falar do que eu, enquanto pesquisadora inserida nesse campo, acredito ser o início ou onde esse Odu se ativa no meu processo a partir de uma construção de intelectualidade e da ideia de ciência ancorada nos valores civilizatórios africanos presentes nos espaços de sociabilidade e produção de saberes por onde me aquilombo e referencio.

Durante o percurso de construção dessa pesquisa foram frequentes os momentos em que, ao apresentar minha visão da construção epistêmica afrodiaspórica, era questionada sobre a legitimidade de pensar em cruzo, tantos pelos puristas da perspectiva ocidental, quanto pelos puristas das perspectivas africanas. Tal recorrência me levava sempre aos mesmos questionamentos: o que definiria o que é um pensamento africano

¹² Antonio Bispo dos Santos compara a lógica de “começo, meio e fim” da cosmologia eurocristã com a “começo, meio e começo” dos povos contra-colonizadores que partem das cosmovisões dos povos tradicionais e reflete melhor a relação com o tempo, a noção de família e a interação com os ciclos da natureza. (Santos, 2022)



puro? Ou o que é um pensamento brasileiro puro? Seria possível a partir da pororoca de cruzamento de saberes e referenciais, definir em linhas justas o que seria de fato o fruto legítimo de tudo que nos constrói epistemologicamente enquanto povo?

Aos termos ocidentais reducionistas e excludentes talvez sim, mas aos termos do que se apresenta visível e palpável, não. Ao buscar um purismo de origem em nosso cenário o movimento ou será de ignorar o que não cabe ou fazer caber o que não é encaixável, e ambos os movimentos mutilam o todo. Primeiro porque não existe apenas um cenário, mas vários. Segundo porque pensar em uma construção que dê conta do todo é cair na armadilha colonial da universalidade.

Nosso pensamento é cunhado do cruzo de ideias africanas, pindorâmicas e europeias. Dessa forma, não há purismo, a África que encontramos é a daqui. Porém, afirmar que a África que encontramos é a daqui, para mim, está muito na contramão de dizer que então não é de África que falamos, mas sim de Brasil. Segundo Eduardo Oliveira, no Brasil a cosmopercepção africana foi recriada a partir da especificidade de nosso contexto diaspórico e afirma que:

África por nós criada é em tudo mais africana que a África que perdura no continente negróide dos dias atuais. Optamos por essa escolha como ponto de partida: somos africanos ao nosso modo, o que nos regala uma singularidade única – pleonasma mais que legítimo no jogo cultural que pretendemos empreender. De nossa cultura material à nossa riqueza simbólica, nós, afrodescendentes, reintroduzimos a África perdida no solo brasileiro, seja através de uma recriação idílica, epistêmica, política, artística e até mesmo econômica (Oliveira, 2012, p. 38).

Acredito que há sim todo um movimento de absorção e apagamento fruto do processo colonial que diluiu e despotencializou muito do que os nossos trouxeram de África quando aqui chegaram, mas acredito também que simultâneo a esse processo houveram espaços de resistência contra-colonial que deram conta de preservar nossos modos de ser e estar no mundo, construindo aqui, em paralelo a esse mundo colonizado, espaços de resistência africanos onde nossos valores civilizatórios se preservaram.

Segundo Cheikh Anta Diop (1982), mesmo em meio ao contexto de pluralidade étnica e cultural africana, existem elementos comuns que se apresentam de forma geral em todo o continente. O autor explica tal unidade a partir de sua teoria dos berços civilizatórios onde, no berço africano, elementos como a matrilinearidade, a noção de ancestralidade, a integração com a natureza, a coletividade, a espiritualidade, entre outros



fatores, seriam valores base para todo desenvolvimento que se diversificaria posteriormente (Diop, 1982).

Com o processo de diáspora forçada, os africanos trazidos na condição de escravizados ao solo brasileiro passaram por, além de um processo de genocídio, também um processo de etnocídio. Isto é, por processos nos quais as especificidades culturais de cada seguimento étnico foram mecanicamente levadas ao apagamento e a diluição a partir da mistura forçada de povos no cativeiro, imposição linguística, proibição de práticas espiritualistas, restrições alimentares e demais práticas desumanizadoras.

Como estratégia para manutenção e preservação de seus valores e modos de ser e estar no mundo nesse contexto único, tais sujeitos reorganizaram suas práticas coletivamente tendo como base para tal reorganização os elementos comuns a maior parte dos seguimentos étnicos que ali se encontravam. Logo, dentro das comunidades de terreiro, de jongo e capoeira, se encontram estruturas e sistemas complexos, que foram construídos a partir do encontro de diferentes culturas que identificaram os mesmos fatores investigados posteriormente por Diop enquanto ponto de diálogos e convergências e a partir dos mesmos construíram espaços onde esses elementos de base se fizessem presentes e incorporados as dinâmicas internas.

A partir dessas considerações parto da compreensão de que tais seguimentos são os espaços onde podemos observar o conceito de unidade cultural africana na prática, tendo em vista que ainda hoje nos oferecem a oportunidade de experienciar interações, organizações e processos de ensino/aprendizagem pautados nos princípios africanos e, como defende Molefi Kete Asante (2009), nos oferecem a possibilidade de remontar nossa pertença étnica apagada pelo etnocídio decorrente do processo da escravidão a partir de uma pertença africana diaspórica única, que na impossibilidade de encontrar e resgatar o laço de especificidade cultural, se referênciam em África a partir dos elementos comuns a unidade cultural africana.

O psicólogo Wade Nobles, em seu texto “Sakhu Sheti: Retomando e Reapropriando um Foco Psicológico Afrocentrado”, nos traz o conceito de descarrilhamento, onde utiliza a metáfora do trem em movimento, porém fora dos trilhos, afirma que:

A metáfora do descarrilhamento é importante porque quando isso ocorre o trem continua em movimento fora dos trilhos; o descarrilhamento cultural do povo africano é difícil de detectar porque a vida e experiência continuam. A experiência do movimento (ou progresso) humano continua, e as pessoas acham



difícil perceber que estão fora de sua trajetória de desenvolvimento. A experiência vivida, ou a experiência dos vivos, não permite perceber que estar no caminho, seguindo sua própria trajetória de desenvolvimento, proporcionaria a eles uma experiência de vida mais significativa. (Nobles, 2009, p. 277)

Trago aqui este conceito para pensar esse processo de descarrilhamento no âmbito da produção científica. É sabido que a estrutura acadêmica é uma importante engrenagem na manutenção do poder colonial e que dá conta de um dos aspectos mais importantes do projeto colonial ainda em curso: o poder epistêmico. Luiz Rufino (2018) afirma que, ao tocar na linguagem e nos saberes, a colonialidade toma uma dimensão epistemológica que nos submete a perspectiva eurocêntrica do saber, o que acaba nos “impedindo de pensar o mundo a partir do modo em que vivemos e das epistemes que lhe são próprias” (Rufino, L. 2019, p. 37), ou seja, nessa dimensão, essa matriz de poder colonial normatiza e universaliza as formas de compreender e pensar o mundo por uma lente única, a eurocêntrica colonial, que nessa perspectiva se sobrepõe as próprias experiências dos povos colonizados, o que inclui também a nós, povos africanos em diáspora.

Nobles (2009) nos fala, ainda desdobrando o conceito de descarrilhamento, do processo de desafricanização, que foi chave central no processo de escravização de sujeitos africanos que, apenas com suas consciências afastadas dos “significados africanos de ser humano, ou esses significados fossem removidos de sua consciência” (Nobles, 2009, p. 285) poderiam ser escravizados, e segue afirmando que “esse processo de descentramento ou desafricanização constitui a problemática psicológica-chave na compreensão da experiência dos africanos em toda a diáspora” (Ibid).

Partindo para o contexto da academia, podemos considerar que submeter sujeitos africanos em diáspora, que tem sua noção de humanidade cunhada a partir dos valores civilizatórios africanos, a um sistema de produção de conhecimento que se propõe a fornecer um modelo universal, mas que se baseia em uma humanidade euro-referenciada e direciona-los a enquadrar seus saberes que partem de outra cosmopercepção a esse modelo também pode operar como uma forma de violência epistêmica, onde, ao ter seus conhecimentos hierarquizados também tem suas humanidades hierarquizadas a partir de um processo de desafricanização e embranquecimento que perpassa desde os aspectos estéticos, até os religiosos e intelectuais. Sobre isso Nobles afirma que:

O processo de embranquecimento foi e continua sendo uma tentativa de redefinir para os africanos no Brasil o que significa ser uma pessoa humana. Ao fazê-lo, afirma que ser africano era ser menos humano e que por meio do processo de embranquecimento os africanos poderiam tornar-se humanos. Com efeito, o



embranquecimento associa a bondade, o sucesso, a criatividade, o gênio, a beleza e a civilização com a brancura. Em última instância, identifica a condição humana como o fato de ser branco (2009, p. 287).

O autor também afirma que no contexto de descarrilhamento operado pela violência colonial o que cedia aos sujeitos africanos em situação de escravização a oportunidade de dar sentido a nova realidade era o “mapa mental de ser africano”, isto é, a concepção africana de ser humano, que tornava tais sujeitos “inaptos a serem escravizados e resistentes a escravidão e ao colonialismo”, a menos que fossem desafricanizados, ou seja, que tivessem esse mapa ressignificado a partir da redefinição do significado africano de ser humano” (Nobles, 2009, p. 285).

Com isso podemos considerar que os sujeitos que partem de construções de humanidade pautadas nos valores civilizatórios africanos já possuem o mapa mental africano antes de adentrarem a academia, mas que o processo de violência colonial operante dentro dela pode vir, a partir dos processos de embranquecimento e desafricanização, a ressignificar negativamente o mesmo, a partir da hierarquização operada por sua estrutura.

Dessa forma, é possível considerar que a construção/articulação de epistemologias que partam desses mesmos conjuntos de valores africanos e que resgatem a partir da autodefinição e localização psicológica o sentido de ser humano pela perspectiva africana podem ser ferramentas importantes no resgate de humanidade e desierarquização dos saberes que se constroem e se cruzam nesse espaço.

Por autodefinição e localização psicológica aqui considero o conceito de Molefi Asante (2009) que define que “a localização de alguém se refere a saber se essa pessoa está em um lugar central ou marginal com respeito à sua cultura. Uma pessoa oprimida está deslocada quando opera de uma localização centrada nas experiências do opressor” (Asante, 2009, p. 97), ou seja, pensar nossos saberes por nossas definições próprias e a partir de perspectivas que nos coloquem no centro e não a margem de nossa própria história também é parte importante da construção de epistemologias que façam contramovimentos as que se propõem hegemônicas e que nos desumanizam.

Segundo Eduardo Oliveira (2012, p.42), “atitude fundamental da Modernidade e, em grande medida, também da Pós-modernidade foi o desencantamento”, ou seja, a sobreposição da racionalidade como modelo hegemônico sobre o todo, incluindo o sagrado e espiritual, dinâmica que segundo ele também atingiu o contexto acadêmico já



que “a academia, salvo linhas-de-fuga que lhe atravessam, acomodou-se na estrutura medieval que lhe dá contorno, substituindo a batina escura pelo avental branco” (Oliveira, 2012, p. 42).

Porém, também afirma que “além desse mundo desencantado, há outros que coabitam o tempo-espaço da realidade que mantiveram seu movimento, sua ginga, seu compasso” (Oliveira, 2012, p. 42) e segue afirmando que “o encantamento é uma experiência de ancestralidade que nos mobiliza para a conquista, manutenção e ampliação da liberdade de todos e de cada um. Assim, é uma ética” (Oliveira, 2012, p. 42).

Por ancestralidade aqui considero o conceito do autor que a define como “a forma cultural africana recriada no Brasil” (Oliveira, 2012, p. 40), produzida tanto em África quanto na diáspora e que consiste em uma filosofia que parte da experiência e da relação, na qual se aloja a cosmopercepção africana, que ele define como sua epistemologia.

Neste caminho podemos pensar a afrocentricidade como uma perspectiva epistemológica da ancestralidade, já que assim como ela, também parte de uma prática relacional e de alteridade como afirma Elisa Larkin Nascimento (2009, p. 30) quando diz que:

Um primeiro e básico postulado da afrocentricidade é a pluralidade. Ela não se arroga, como faz o eurocentrismo, a condição de forma exclusiva de pensar, imposta de forma obrigatória sobre todas as experiências e todos os epistemes. Ao enfatizar a primazia do lugar, a teoria afrocêntrica admite e exalta a possibilidade do diálogo entre conhecimentos construídos com base em diversas perspectivas, em boa fé e com respeito mútuo, sem pretensão à hegemonia.

Ou seja, pensar em epistemologias afroreferenciadas que reflitam a partir da presença dos valores civilizatórios africanos uma filosofia da ancestralidade vai muito para além do movimento importante de resgate de humanidade para sujeitos e coletividades negras inseridas neste universo. Também pode operar um reencantamento do fazer acadêmico e da produção em pesquisa, além de apontar caminhos possíveis para um contra-movimento de pluriversalidade ante o modelo que se apresenta hegemônico, que beneficiaria a todos no que diz respeito a qualidade do que se produz nesse espaço, tanto no aspecto relacional quanto no científico.

Por pluriversalidade aqui invoco a leitura de Renato Nogueira (2012) que a define, a partir do pensamento de Mogobe Ramose, como “o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista” (Nogueira, 2012, p. 65), o que demarca que nas afro-perspectivas, que são



pluriversais, o que se propõe não é a inversão de hegemonias e sim um caminho para a validação de todos, mas que para ser construído em um cenário de desigualdade epistêmica precisa incluir uma pedagogia da pluriversalidade que de conta de denegrir a educação pois:

reconhece as modificações e reacomodações das relações de poder e do modo como atores e atrizes entram em cena nas disputas em torno dos cânones, dos currículos, dos critérios de exame e afins. Dito em outros termos, a ideia de denegrir a educação pode ser descrita como um esforço de revitalizar as perspectivas esquecidas, problematizando os cânones, refazendo e ampliando currículos, repensando os exames e as tramas que colocam um suposto saber estabelecido como regra e norma para enquadramento das pessoas que desconhecem o que “deveriam” saber para o seu próprio bem (NOGUERA, 2012, p. 71).

ESPELHO / ABEBÊ

Oxum na organização do Mundo

Era uma vez, no princípio do mundo, Olodumaré mandou todos os orixás para organizarem a terra. Os homens faziam reuniões e mais reuniões. Somente os homens, as mulheres não eram convidadas. Aliás as mulheres foram proibidas de participar da organização do mundo. Deste modo nos dias e horas marcadas, os homens deixavam em casa as suas mulheres e saíam para tomar as providências indicadas por Olodumaré.

As mulheres não gostaram de ficar de lado. Contrariadas foram conversar com Oxum.

Oxum era conhecida como uma Iyalodé.

Iyalodé é um título da pessoa mais importante entre as mulheres do lugar.

Na verdade, parece que os homens tinham esquecido do poder de Oxum sobre a água doce.

E sem a água doce, com certeza, a vida na terra seria impossível.

Oxum já estava aborrecida com esta desconsideração dos homens. Afinal ela não poderia de forma alguma ficar longe das deliberações para o crescimento das coisas da terra.

Ela sabia de tudo que estava acontecendo.

Era preciso compreender que todos são importantes para a construção do mundo.

Procurado por suas companheiras, conversavam durante muito tempo e por fim a Iyalodé comunicou:



- De hoje em diante, vamos mostrar o nosso protesto para os homens. Vamos chamar atenção, porque somos todos responsáveis pela construção do mundo. Enquanto não formos consideradas, vamos parar o mundo!

- Parar o mundo? O que significa isto? Perguntaram as mulheres curiosas.

- De hoje em diante, falou Oxum, até que os homens venham conversar conosco, estamos todas impedidas de parir. Também as árvores não vão mais dar frutos, nem as plantas vão florescer, nem crescer. Isto foi dito e isto aconteceu. Aquela foi uma reunião muito forte. A decisão foi acatada por todas as mulheres. E os resultados foram imediatos. Os planos que os homens faziam, começaram a se perder sem nenhum efeito. Desesperados, os homens se dirigiram a Olodumaré e explicaram como as coisas iam mal sobre a terra. As decisões tomadas nas assembleias não davam certo de forma nenhuma.

Olodumaré ficou surpreso com as más notícias. Depois de meditar por alguns instantes perguntou:

- Vocês estão fazendo tudo como eu mandei? Oxum está participando destas reuniões?

Os homens responderam:

- Veja senhor, estamos fazendo tudo “direitinho” como o senhor mandou. Agora, este negócio de mulher participando de nossas reuniões... Isto aí, a gente não fez assim não. Coisa de homem, tem que ser separado de coisa de mulher.

Olodumaré falou forte:

- Não é possível. Oxum é o orixá da fecundidade. É quem faz desenvolver tudo que é criado. Sem Oxum o que é criado não tem como progredir. Por exemplo, vocês já viram alguma coisa plantada crescer sem água doce?

Os homens voltaram correndo para a terra e cuidaram logo de corrigir aquela grande falha. Quando chegaram à casa de Oxum, ela já esperava na porta, fazendo jeito de quem não sabia o que estava acontecendo. Aí os homens foram chegando e dizendo:

- Agô nilê! (Com licença).¹³

Começo esse que será o encerramento do texto, não com uma conclusão, mas com uma reflexão a partir deste itan narrado por Vanda Machado e Carlos Petrovich (2004), onde Oxum recebe seu título de grande Iyalodé quando comprova sua importância na construção do mundo. Segundo Jurema Werneck, “Oxum é a mulher que, através do trabalho, do respeito as tradições e da luta, foi capaz de reverter as estruturas de poder e riqueza e apropriar-se de fatias consideráveis desse poder e dessa riqueza” (Werneck, 2020, p. 27).

Uso dessa narrativa porque acredito que assim como ela e sua potência, nós, pessoas negras no campo da pesquisa e nossas produções embebidas de nossos

¹³ PETROVICH; MACHADO. Irê Ayó: Mitos Afro-brasileiros, p. 69-71.



conhecimentos afrorreferenciados não podemos mais ser ignorados dentro do panorama geral da ciência e a partir disto, como defende Adilbênia Machado:

é fundante trabalharmos metodologias, currículos, referenciais afro para que possamos despertar ancestralidades adormecidas, encantamentos silenciados, calados (...) desse modo, faz-se necessário que nossas escritas, nossas pesquisas, nossas leituras estejam impregnados de vida, de axé, de luta, nossas teorias gritam, choram, dançam, flertam, seduzem, cantam e encantam... somos de corpo inteiro, nosso corpo fala, nossos textos são escritas de nossos corpos, nossas pesquisas são tecidas por nossas experiências e saberes. (Machado, 2020, p.36)

Invoco a figura do abebê¹⁴, que apesar de ser um leque, nas confluências simbólicas afro-brasileiras tem seu simbolismo maior relacionado ao espelho que, ora representa o auto-olhar, a capacidade de auto percepção e auto cuidado, ora representa uma arma de guerra que tem como artifício a possibilidade de fazer com que o inimigo se veja e se assuste, para pensar a possibilidade dúbia de análise que se apresenta a partir desta ferramenta, acerca dos possíveis caminhos e reflexões independente do que for encontrado nesse percurso de pesquisa.

Entender os processos coletivos engendrados por pesquisadores negros dentro da academia ocidental pode vir a ser um olhar lançado ao espelho que nos ajude a perceber nossas potências, avanços, articulações já construídas e ferramentas disponíveis.

Desenhar um panorama de como a estrutura desta academia moldada a partir de valores ocidentais euro-referenciados e, portanto, racistas, excludentes e epistemicidas pode ser um projetar de espelho a este mesmo cenário, que talvez se afete de alguma forma ao perceber, num lugar de responsabilidade, o reflexo de suas construções e seus desdobramentos sobre nós.

REFERÊNCIAS

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, 398 p.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. La poscolonialidad explicada a los niños. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2005.

DIOP, Cheikh Anta. A Unidade Cultural da África Negra: Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica. Luanda: Edições Mulemba, 2014, 191 p.

¹⁴ Abebê, nas religiosidades afro-brasileiras é um paramento ou ferramenta das Orixás Oxum e Iemanjá, que consiste em um leque com um espelho, que compõe a indumentária de tais divindades e é utilizada em suas danças e ritos.



GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: Revista e Sociedade e Estado- Volume 31, Número 1, Janeiro/ Abril 2016.

MACHADO, Adilbênia Freire. Ancestralidade e Encantamento: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2014.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia Africana desde Saberes Ancestrais Femininos: bordando perspectivas de descolonização do ser-tão que há em nós. Revista da ABPN, v. 12, n. 31, jan – fev 2020a, p. 27-47.

MACHADO, Adilbênia. Freire. Odus: Filosofia Africana para uma metodologia afrorreferenciada. Voluntas: Revista Internacional De Filosofia, 10, 3–25. 2019.

NAPOLEÃO, Eduardo. Vocabulário Yorùbá. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, 105 p.

NASCIMENTO, Elisa L. Introdução. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, 398 p.

NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti: Retomando e Reapropriando um Foco Psicológico Afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa L. (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, 398 p.

NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa. São Paulo: Pólen, 2020, 160pp. (Coleção Feminismos Plurais).

NOGUEIRA, Simone Gibran. Libertação, Descolonização e Africanização da Psicologia: Breve introdução a psicologia africana. São Carlos: EdUFSCar, 2021, 133 p.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio/out. 2012, p. 62-73.

OLIVEIRA, Eduardo David. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número18:maio-out. 2012, p.28-47.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, 324 p.

PETROVICH, Carlos; MACHADO, Vanda. Irê Ayó: Mitos Afro-brasileiros. Salvador: EDUFBA, 2004.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019, 164 p.

SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, Quilombos, Modos e Significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015. 150 p.

SANTOS, Antônio Bispo. Começo, meio e começo. Revista Revestrés, 2022. Disponível em: <Começo, meio e começo - Entrevista - Revestrés (revistarevestres.com.br)>. Acessado em: 13/12/2022



SILVA, Isadora Souza. OS SABERES DO ABEBÊ: Quando Oxum nos ajuda a questionar o feminino. In: SANT´ANA, Cristiano. Xirê Epistemológico: Roda, Ancestralidade, Educação. Rio de Janeiro: Autografia. 2022, 376 p.

WERNECK, Jurema. Samba Segundo as Ialodês: Mulheres Negras e Cultura Midiática. São Paulo: Hucitec Editora. 2020.

Recebido em: 10.10.2023

Aprovado em: 10.11.2023