

# **Interloquções entre a filosofia bantu-kongo e a prática do bem viver: as mulheres negras e o processo de cuidado através do bem viver**

**Beatriz Rosa Moreira**

PPGSPNI / UFRB

## **Interloquções entre a filosofia bantu-kongo e a prática do bem viver: as mulheres negras e o processo de cuidado através do bem viver**

### **Resumo:**

Pensar a partir de uma perspectiva decolonial mostra-se uma ferramenta possível para a emancipação dos povos não hegemônicos, uma vez que a contribuição destes povos passa a integrar o ambiente científico, e com isso, proporciona a visibilidade de culturas, tradições e contextos sociais que se distanciam da universalidade europeia. Observamos o desserviço que as ciências humanas e a área da saúde realizam legitimando teorias racistas e excludentes, e ao ter acesso a autoras/es que nos provocam através de denúncias a colonialidade, entendemos que é possível trilhar novas perspectivas no horizonte de pesquisa. O colonialismo estabeleceu-se na América Latina e no Caribe com dinâmicas de poder e controle por meio da dominação do corpo, mente e natureza. Dominação esta que atingiu povos originários e a população negra conduzindo pessoas a estados de extermínio, subordinação e retirada de humanidade através da ideia de “progresso” humano/temporal/cultural, no intuito de estabelecer um processo de apagamento de valores civilizatórios africanos que garantem a sobrevivência e o bem viver de mulheres negras nas américas. Neste estudo, objetiva-se estabelecer um diálogo entre as epistemologias africanas e a prática do bem viver no processo de cuidado com mulheres negras na América Latina e no Caribe, através de reflexões que permeiam a filosofia Bantu-Kongo, a ideia de desenvolvimento, a prática do bem viver e as concepções de gênero em contextos não hegemônicos.

**Palavras-Chave:** Desenvolvimento; Bem Viver; Filosofia Bantu-Kongo; Gênero; Mulheres negras.

## **Interlocuciones entre la filosofía bantu-kongo y la práctica del buen vivir: la mujer negra y el proceso de cuidado a través del buen vivir**

### **Resumen:**

*Pensar desde una perspectiva decolonial demuestra ser una herramienta posible para la emancipación de los pueblos no hegemónicos, ya que el aporte de estos pueblos pasa a formar parte del entorno científico, y con ello, visibiliza culturas, tradiciones y contextos sociales que los distancian de la universalidad europea. Observamos el flaco favor que hacen las humanidades y las ciencias de la salud al legitimar teorías racistas y excluyentes, y al tener acceso a autores que nos provocan a través de denuncias de la colonialidad, creemos que es posible transitar nuevas perspectivas en el horizonte investigativo. El colonialismo se instauró en América Latina y el Caribe con dinámicas de poder y control a través del dominio del cuerpo, la mente y la naturaleza. Esta dominación que alcanzó a los pueblos originarios y a la población negra, llevándolos a estados de exterminio, subordinación y retirada de la humanidad a través de la idea de “progreso” humano/temporal/cultural, con el fin de instaurar un proceso de borrado de los valores civilizatorios africanos que garanticen la supervivencia y el bienestar de las mujeres negras en las Américas. Este estudio tiene como objetivo establecer un diálogo entre las epistemologías africanas y la práctica del buen vivir en el proceso de cuidado de las mujeres negras en América Latina y el Caribe, a través de reflexiones que permean la filosofía bantú-kongo, la idea de desarrollo, la práctica del buen vivir y las concepciones de género en contextos no hegemónicos.*

**Palabras clave:** Desarrollo; Bien Vivir; Filosofía Bantú-Kongo; Género; Mujeres Negras.

## **Interlocutions between bantu-kongo philosophy and the practice of well living: black women and the care process through good life**

### **Abstract:**

*Thinking from a decolonial perspective proves to be a possible tool for the emancipation of non-hegemonic peoples, since the contribution of these peoples becomes part of the scientific environment, and with that, it provides the visibility of cultures, traditions and social contexts that distance themselves from European universality. We observe the disservice that the humanities and health sciences perform by legitimizing racist and exclusionary theories, and by having access to authors who provoke us through denunciations of coloniality, it is possible to tread new perspectives on the research horizon. Colonialism was established in Latin America and the Caribbean with dynamics of power and control through domination of body, mind and nature. This domination that reached native peoples and the black population, leading people to states of extermination, subordination and withdrawal of humanity through the idea of human/temporal/cultural "progress", in order to establish a process of erasure of African civilizational values that guarantee the survival and well-being of black women in the Americas. This study aims to establish a dialogue between African epistemologies and the practice of well living in the process of caring for black women in Latin America and the Caribbean, through reflections that permeate the Bantu-Kongo philosophy, the idea of development, the practice of well living. and gender conceptions in non-hegemonic contexts.*

**Keywords:** Development; Well Living; Bantu-Kongo Philosophy; Genre; Black Women.



128-1100  
897

하필름 35mm 135 1000  
하필름 35mm 135 1000  
하필름 35mm 135 1000  
하필름 35mm 135 1000

+591

하필름 기밀입니다.

11 FEB 2002  
USA  
L

100  
L

AGF Nº 55. APT  
11 FEB 2002  
USA  
L

L



## Introdução

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2015) mostram que 54% da população brasileira é negra, revelando que o Brasil é, atualmente, o país com o maior número de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas fora do continente africano, concentrando uma população de 85.783,143 (ICD, 2008). Martins dos Reis (2012) menciona que, historicamente, as diásporas africanas surgiram como consequência do processo de escravidão no continente africano, entre 1350 a 1600, quando prevaleceu o tráfico transaariano e entre 1600 a 1800, com o tráfico atlântico, que chamamos de a Grande Diáspora.

Este tráfico de seres humanos escravizados para o território das américas configura o processo de escravidão, que por sua vez, surge como consequência do capitalismo, onde o corpo africano torna-se capital e mão de obra braçal. O momento foi respaldado por fundamentos legais e sócio-econômicos derivados do Velho Mundo.

Com isso, as concepções imagéticas construídas em torno da população negra a partir da escravidão foram destinadas a estereótipos de subordinação e inferioridade, muito bem embasados pelas teorias eugenistas do século XIX, que pregava a inferioridade das raças, e existem estereótipos mais específicos quando realizamos o recorte de gênero. Houve uma demonização a fim de dizimar sua cultura, religião, e principalmente sua intelectualidade, esta última categoria compõem uma face específica da colonialidade, é o que Quijano (2005), nomeia como colonialidade do saber “uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos” (QUIJANO, 2005, p. 126). Produzindo a centralização do conhecimento no universalismo europeu, legitimando modelos civilizatórios universais, para Lander (2005) um padrão civilizatório dado como universal “é a concepção segundo a qual nos encontramos numa linha de chegada, em um modelo civilizatório único, globalizado e universal, entendido como o modelo de vida ocidental” (LANDER, 2005, p.8).

O autor também diz que essa forma hegemônica do pensar ocidental europeu apresenta sua própria narrativa histórica como conhecimento único, científico e universal, na tentativa de vender a falsa ideia de avanço humano (LANDER, 2005). Existe, portanto, uma consolidação de um imaginário social ocidental que se constitui como universal frente a experiência humana.

Neste sentido, pauta-se a legitimidade de outros saberes a partir do apagamento conceitual, e através da denúncia, damos visibilidade a humanidade e a produção epistêmica do ser africano e da diáspora negra do Sul Global, um território que não é geográfico, e “que continua subalterno, e é composto por aqueles que sofrem as mais diversas consequências negativas do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado, sustentados pela unicidade de conhecimento moderno ocidental “ (Costa & Kühn, 2019 p.36)

O universalismo hegemônico trouxe consigo a ideia de desenvolvimento, tendo como justificativa o progresso social, econômico, sustentável, epistêmico e humano derivados do capitalismo, Costa & Kühn (2019), falam que “o desenvolvimento proclama a existência dos subdesenvolvidos, dos fracassados e dos inferiores que devem assumir uma determinada lógica produtiva, capitalista, para alcançarem uma vida melhor, ou seja, se desenvolverem” (COSTA & KÜHN, 2019, p.36), sendo assim, povos não ocidentais foram rotulados como vulneráveis economicamente e que de alguma forma, precisavam alcançar um modelo de vida com hábitos, consumo de objetos e alimentos para se desenvolverem, nascendo assim a monetização da vida proveniente da lógica capitalista europeia, imposta em locais onde já existiam um modelo

civilizatório territorial funcional que garantia a dinâmica da vida com qualidade em conjunto com a natureza.

Além disso, Escobar (2011), nos mostra que é contra a naturalização do desenvolvimento que socialmente é feita nas relações humanas, e embasa o seu argumento nas análises das consequências propostas pela concepção de subdesenvolvimento “em um processo simbólico e material atribuído a África, Ásia e América Latina” (COSTA & KÜHN, 2019 p. 41), propondo que as dinâmicas sociais sejam pensadas de baixo para cima, para que possamos rever os resultados do desenvolvimento (ESCOBAR, 2005). O autor revela que o desenvolvimento é um projeto de dimensão econômica e cultural, sendo que no aspecto econômico é dominador e capitalista, tendo como premissa a “exploração de recursos naturais, a lógica de mercado e a busca de satisfação material e individual” (COSTA & KÜHN, 2019 p. 41). Em relação a cultura, notamos que o desenvolvimento parte como consequência da modernidade europeia que impõe às culturas não hegemônicas os valores civilizatórios ocidentais, ganhando força a partir do processo de individualização do homem, e separação da natureza e sociedade com finalidades econômicas.

Com isso, a ideia de desenvolvimento foi imposta aos povos originários e a população negra na América Latina e Caribe, uma vez que são vistos como povos subdesenvolvidos por não pertencerem ao escopo econômico universalista ocidental, que além de exercer a colonialidade do poder, exerce o desequilíbrio epistêmico de Nogueira (2014), que garante o emprego de valor a epistemologias de um único sujeito branco, hetero e cristão, rotulando como “misticismo” “esoterismo” e, atualmente até, como “diversidade” o saber africano.

Algo que devemos nos atentar no manejo hegemônico é a produção de classes do saber de acordo com a sua legitimidade. Tais classes podem ser definidas como crenças, ciência, mitologia, esoterismos etc, na tentativa de privilegiar o discurso filosófico ocidental. Produzindo o que Nogueira (2014) chama de desequilíbrio epistêmico, uma desigualdade sobre o peso que cada saber carrega, sendo o saber ocidental valorizado politicamente e a contribuição que engloba crenças e esoterismos, atribuídos ao pensamento africano, pouco valorizado. O autor nos aponta que:

o conhecimento é um elemento chave na disputa e na manutenção da hegemonia. Sem dúvida, o estabelecimento do discurso filosófico ocidental como régua privilegiada do pensamento institui uma desigualdade epistemológica. Uma injustiça cognitiva que cria escalas, classes para o pensamento filosófico, estabelecendo o que é mais sofisticado e o que é rústico e com menos valor acadêmico. Essa injustiça cognitiva é capaz de definir status, formar opinião e excluir uma qualidade indefinida de trabalhos intelectuais (NOGUEIRA, 2014, p.23).

Questionar a legitimação da filosofia africana é denunciar seu apagamento conceitual nos imaginários construídos, e para além disso, denunciar a perspectiva sobre a capacidade de filosofar do ser africano e a sua humanidade, visto que, sua capacidade cognitiva é dada como inferior, seus pensamentos são lidos como mitos e esoterismos, uma forte consequência dos tentáculos do racismo que nega o saber filosófico aos povos africanos, através de um papel político e social estrategicamente pensado.

Sendo assim, a filosofia ocidental, guiada pelo racismo, validou argumentos que negaram a capacidade epistêmica dos povos africanos a partir da desqualificação e desumanização desses sujeitos, negando não apenas a sua capacidade de promover o pensamento científico, mas também a sua concepção de humanidade. A passagem a seguir traz as nuances mais cruéis do etnocentrismo europeu, sendo o racismo o seu fio condutor. Hegel (1999) faz menção à problemática da desumanização de corpos negros, conforme observamos nesta citação:

A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. O negro representa, como já dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-los. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano a carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. (HEGEL, 1999, p. 86-87)

Certamente, a filosofia europeia fornece a base para a construção das fantasias sociais mais perversas e desumanas destinadas ao corpo negro, impondo seus princípios civilizatórios como modo operante universal. Ani (1994) questiona a construção dos imaginários ocidentais tidos como universais, definindo como Utamawazo os princípios culturais estruturados de um povo, englobando conhecimentos, crenças, moral, leis e costumes, construindo assim suas ideologias e sua visão de mundo.

Lima (2019), em seu artigo *Karl Marx e Friedrich Engels na mira da razão negra: eurocentrismo marxista em desencanto por meio da afrocentricidade*, disserta sobre o pensamento da autora, trazendo reflexões sobre a constituição do ego na antiga Grécia concebidos pelo pensar de Platão. O Utamawazo africano, e de outros povos não hegemônicos, enxerga o universo como um cosmos sagrado e orgânico, em que se utiliza a lógica da metáfora e um simbolismo complexo.

Porém, a filosofia ocidental é influenciada pelo estilo do pensamento racional Platônico, invalidando o sentido simbólico, rejeitando o cósmico e o conhecimento intuitivo, onde é nitidamente vinculada ao pensamento ocidental, que tem por objetivo, em seu imaginário comum, o controle sobre si e sobre os outros. O humano passa a perceber o mundo como objeto singular da sua existência, não se entendendo como fruto de sua experiência, ocasionando assim a objetificação desse universo. O autor afirma que essa objetificação atua como uma forma psíquica que enxerga qualquer outra coisa além de si como um objeto, criando um ego isolado, pronto para usar o conhecimento como uma forma de controle e poder.

O que Platão fez foi uma manobra psicointelectual em que o indivíduo separa de si próprio para atingir o conhecimento, enquanto na visão de mundo africana, este processo acontece com o indivíduo imerso no universo que o cerca, sendo o significado concebido por complexos simbólicos e de forma multidimensional. Platão contribui para uma transformação da psique, em que o self deixa de ser um ser simbólico para se tornar um ser pensante (LIMA, 2019, p.9).

A lógica platônica glorifica o Utamawazo europeu, que, por sua vez, significa a força vital da cultura que dá o tom emocional e motiva o comportamento coletivo de seus membros. O controle sobre o objeto possibilitaria o conhecimento sobre ele.

Lima (2019) ainda aponta o fato de que, para Platão, a emoção é uma insegurança, primeiramente, porque a emoção é fornecida pela natureza, todos os animais possuem emoção, não é algo que foi desenvolvido e conquistado, além de que a catarse causada pela emoção confunde a percepção do sujeito e o prejudica, enquanto o desejado seria a ação do pensamento crítico que se distancia do ego. Anulando a vivência do universo para a sua objetificação, o isolamento do ego seria o único caminho glorioso para a obtenção do saber, através de uma psique crítica reflexiva. Este distanciamento de si seria fundamental para a obtenção do poder.

Ao refletir sobre os processos de apagamento intelectual e subjetivo de pessoas negras em diáspora, temos a intenção neste estudo de promover a reflexão sobre um recorte específico dentro desta população. Quais seriam as implicações possíveis na trajetória de mulheres



negras que tiveram seus valores civilizatórios roubados de si? Ou daquelas, que por ventura, não tiveram a chance de vivenciá-los e só entraram em contato com os mesmos através das histórias de suas avós, mães, tias e ancestrais distantes? Contemplar o recorte de gênero é dar visibilidade às diferentes opressões marcadas por um grupo específico que está à margem da pirâmide social, é entender uma parte deste todo que tentam silenciar, para isso, é necessário refletir acerca das concepções de gênero, e neste sentido, faremos uma análise pluriversal, uma análise que vai além da construção ocidental imposta.

A professora e socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2002), diz que de acordo com a lógica ocidental, a sociedade é habitada por corpos, porém, apenas mulheres eram sujeitos corporificados, e homens não, pois eram seres pensantes, sendo que “duas categorias sociais que emanaram dessa construção foram o “homem da razão” (o pensador) e a “mulher do corpo”, e elas foram construídas de maneira oposicional”. (Oyěwùmí, 2002 p. 8). Os argumentos que legitimaram a construção do que se entende por gênero foram personificados no corpo, de forma dualista e oposicional, inferiorizando a estrutura biológica que não possuía o falo como membro, tal estrutura tornou-se alvo de desvalorização, submissão e objeto de satisfação sexual.

Ainda de acordo com esta mesma autora, a configuração do corpo biológico está diretamente ligada à construção de categorias e epistemologias sociopolíticas, tal argumento traz a concepção do que entendemos por feminino, destinando o termo a fragilidade, emoção, submissão e repressão sexual. A construção desta subjetividade é marcada por complexos de inferioridade, baixa autoestima, depressão, ansiedade, dificuldade de verbalizar sentimentos, dificuldade de impor limites e tantos outros movimentos que surgem no processo de reconhecimento de suas demandas emocionais, isso acontece como consequência de um histórico de silenciamentos e de violências em corpos brancos femininos ocidentalizados. Sendo assim, entende-se que a ideia de gênero é socialmente construída, derrubando o conceito biológico, dando possibilidades para pensar outras existências, que se diferenciam em questões de tempo, território e cultura no ocidente.

A partir das reflexões de Kessler e McKenna (1978, p. 22), vemos que “ao considerar o gênero como uma construção social, é possível ver descrições de outras culturas como evidência de concepções alternativas, mas igualmente reais, do que significa ser mulher ou ser homem”. Trazemos aqui, a necessidade de problematizar a ideia de gênero imposta, contadas a partir de um único tempo, lugar e narrativa, um contexto cultural misógino que se distancia temporalmente de nossas vivências atuais, e ignoram valores civilizatórios de sociedades não ocidentais, observando que:

(...) as categorias de gênero são mutáveis e, como tal, o gênero é desnaturalizado. Se o gênero é uma construção social, então devemos examinar os vários locais culturais/arquitetônicos onde foi construído, e devemos reconhecer que vários atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) faziam parte da construção. Devemos ainda reconhecer que se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi “construído” e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precise ter existido (OYĒWÙMÍ, 2002, p. 14).

Neste sentido, reforçamos a crítica ao universalismo, que impõe a experiência única de uma cultura sem a escuta de outras experiências que constituem subjetividades, ou seja, as discussões sobre as categorias de gênero deveriam ser realizadas no meio local, ao invés de baseadas em

achismos universais. A perspectiva teórica africana que Oyěwùmí (2002) desenvolve em seus estudos sobre gênero com mulheres negras, faz uma crítica à importância dada às diferenciações biológicas provenientes do ocidente, fundamentos dualistas e corpóreos que tem por objetivo a segregação, dando origem a sistemas como o patriarcado e a lógica masculina dominante.

A autora nos diz que o corpo tem tanta importância no ocidente devido a um foco no sentido sensorial da visão, a distinção entre cor da pele, sexo e estrutura corporal são consequências do nosso olhar que é um convite para diferenciar, fazendo a sua visão, ou a chamada cosmovisão, privilegiar o sentido que se sobrepõe as culturas que utilizam os demais sentidos humanos para o intermédio de suas relações (OYĒWÙMÍ, 2002).

Mulheres negras em diáspora enfrentam múltiplas formas de violência por não se adequarem a este feminino socialmente imposto. Martins, Lima e Santos (2020), problematizam as implicações do estudo das microagressões em uma identidade de forma singular, ou seja, ser mulher ou ser negro, questionando o apagamento de questões que visam entender a multiplicidade de experiências que constituem as intersecções de ser mulher negra. Segundo estas autoras, a identificação como mulher negra aumenta a percepção de experiências de discriminação, maior exposição a situações de violência e vulnerabilidade. Por outro lado, a construção de uma identificação positiva, juntamente com uma autoestima benéfica no que se refere ao sentimento de pertença a esse grupo, culmina na elaboração de estratégias de enfrentamento para as opressões raciais e de gênero.

Neste estudo, o conceito de interseccionalidade é basilar para a compreensão da formação da subjetividade e das (im)possibilidades de enfrentamento das violências presentes no cotidiano das mulheres pertencentes a grupos étnico raciais marginalizados. A autora Kimberlé Crenshaw (2002), traz a oportunidade de pensar sobre a transversalidade das opressões com o termo interseccionalidade e nos mobiliza a refletir sobre a existência de diferentes sistemas de subordinação que são vivenciados entre mulheres:

a associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Pensar nas narrativas de mulheres negras pertencentes a América Latina e Caribe, é visibilizar a experiência deste grupo marginalizado pelas opressões de gênero e raça, e que consequentemente, tornam-se vítimas do apagamento de práticas ancestrais de cura e de cuidado causados pela ideia de desenvolvimento em seus territórios. Mayorga e Mariosa (2018), dizem que ao chegarem no Brasil, as mulheres africanas possuíam uma religiosidade diferente do cristianismo ocidental praticado pelas mulheres brancas, “tal fato pode ser identificado nos mitos religiosos de origem iorubá, pelas deusas, as Orixás femininas conhecidas como yabás. A representação das divindades femininas são, em sua maioria, de mulheres guerreiras, batalhadoras e socialmente organizadas” (MAYORGA & MARIOSIA, 2018 p. 3).

## A filosofia bantu-kongo e a prática do bem viver

Tais representações sociais acerca do feminino para o povo africano diferem do imaginário europeu, uma vez que vão contra a idealização da mulher submissa, fragilizada e indefesa. Temos em África, mulheres que cuidam de si e de sua comunidade, que buscam ativamente através do conjunto de práticas e valores pertencentes a sua cultura, a preservação da liberdade ao invés da emancipação, pois partem do princípio de que são guerreiras livres, e que carregam dentro de si o poder da cura e o dom da transformação.

### Discussão teórica

Sabemos então o quão prejudicial é a lógica da colonialidade que impõe o saber para pretos e indígenas no contexto afro indígena latino, e neste segundo momento analisamos as formas de emancipação que contribuem para a visibilidade dos saberes que se distanciam do norte global, Boaventura Sousa Santos (2007), traz como alternativa a Ecologia dos Saberes, pertencente às Epistemologias do Sul, com o objetivo de combater a soberania epistêmica da ciência moderna e sua declarada lógica dicotômica e excludente, valorando as pluriversalidades do ser e do conhecimento. Sendo assim o autor nos diz que:

confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na ideia de que o conhecimento é interconhecimento (SANTOS, 2007 p. 85).

A Ecologia dos Saberes tem a proposta de descentralizar o saber científico produzido dentro das universidades, o saber advindo de pesquisas quânticas e regadas de tabelas e números, que monopoliza o conhecimento e que legitima apenas produções mensuráveis e imutáveis. Santos (2007), sugere o interconhecimento a fim de garantir que todos os saberes sejam validados de forma não hierárquica, mas sim, horizontal, sendo saberes incompletos e que podem fluir e transformar-se conforme as pluralidades existentes de acordo com o tempo, espaço, corpo, território e valorização do conhecimento ancestral, além da ligação com a natureza e com todos os seres que nela habitam, ele diz que:

como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem por premissa a ideia da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Existem em todo o mundo não só diversas formas de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e diversos conceitos e critérios sobre o que conta como conhecimento. No período de transição que se inicia, em que ainda persistem as perspectivas abissais de totalidade e unidade, provavelmente precisamos de uma epistemologia geral residual ou negativa para seguir em frente: uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral (SANTOS, 2007 p. 85-86).

As propostas de emancipação dialogam entre si, considerando as possibilidades que temos dentro da decolonialidade, sendo o Bem Viver uma delas, pois “trata-se, a rigor, de um processo de crescente abandono das promessas iniciais da chamada ‘racionalidade moderna’ e, nesse sentido, de uma mudança profunda da perspectiva ético/política da visão eurocêntrica original da colonização/modernidade” (QUIJANO, 2012, p. 48). Seria esse o ato de sanidade do pós-desenvolvimento? Teríamos aqui um conceito originário dos povos indígenas que contem-

pla as práticas organizativas e políticas que descentralizam a colonização global nos cenários emergentes ?

A prática do Bem Viver traz consigo o desejo de emancipação, uma forma de resistir ao modelo de vida imposto pela colonialidade do poder, e que pode contemplar povos dissidentes da América Latina e Caribe. A intelectual Lélia Gonzalez (1988), desenvolveu um conceito que nomeia a bagagem de grupos não pertencentes ao pilar europeu, no intuito de demarcar local, tempo e vivência que diferencia a experiência de povos indígenas e de pessoas negras no contexto do Sul Global. O termo *Amefricanidade* parte de uma perspectiva diaspórica, no intuito de lutar contra a dominação colonial.

Cardoso (2014) afirma que o conceito Amefricanidade está inserido na perspectiva pós-colonial e surge no contexto traçado tanto pela diáspora negra quanto pelo extermínio da população indígena nas Américas, recuperando histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. A resistência torna-se uma técnica potente contra a invisibilidade da história desses grupos e tem por objetivo pensar ‘desde dentro’ as culturas indígenas e africanas e, assim, afastar-se cada vez mais de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu. Na verdade, a proposta de Lélia Gonzalez é epistemológica, pois, do ponto de vista da amefricanidade, propõe-se uma intersecção entre o “racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos” (GONZALEZ, 1988, p. 71). Com o termo, a autora denuncia o apagamento das vivências diaspóricas, explicando a base do processo de formação das américas que se constituiu na invisibilização das subjetividades não hegemônicas, idealizando a quebra da universalidade da experiência ocidental (CARDOSO, 2014).

Sendo assim, identidades Amefricanas sobrevivem as violências raciais causadas por experiências de exclusão, invalidação, constantes exposições a situações de humilhação, além do não reconhecimento de sua subjetividade como ser pensante e produtor de conhecimento ético, moral e científico, logo, seus valores civilizatórios tendem a ser invisibilizados como forma de dominação, Gonzalez (1988), comenta sobre este processo de apagamento estrutural dizendo:

embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negroafricana. A África é o continente ‘obscuro’, sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua ‘natureza sub-humana’, a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada ‘natural’ (GONZALEZ, 1988a, p. 77).

Mariosa & Mayorga (2018), dizem que as mulheres africanas que chegaram até o Brasil através do processo de escravidão, possuíam práticas e valores civilizatórios próprios que garantiam sua sobrevivência nas américas, uma vez que “atuaram com destaque no comércio de rua, costume oriundo das terras africanas nos quais as mulheres eram reconhecidas como grandes comerciantes e negociantes”. (MARIOSIA & MAYORGA, 2018 p. 103). Tais práticas nos fazem refletir sobre as diferentes representações sociais dadas a mulheres negras no continente africano e nas américas.

No território africano existiam mulheres livres que comandavam reinos, eram mestres nas artes militares, possuíam cargos de liderança na política, na economia, no comércio e nas religiões, “as sociedades matrifocais ou matrilineares proporcionaram a essas mulheres uma

experiência de ser referência para seu povo, sendo respeitadas em nações diversas.” (MARIOSA & MAYORGA, 2018 p. 103).

As autoras ainda dizem que a partir do seu processo de autonomia e negociação, se articulavam em prol da conquista de espaços garantindo a economia para si e para suas famílias, e ainda movimentavam lugares dentro das estruturas sociais, tornando-se um perigo para colonizadores, uma vez que,

(...) além de se aproveitarem do trânsito livre que tinham no espaço urbano para apoiar a fuga dos escravizados para os quilombos, participavam das articulações de revoltas, tais como a Revolta dos Malês (1835) e a Sabinada (1837-1838), cuja liderança foi exercida pela quitandeira Luíza Mahin, princesa africana vinda da Costa da Mina, vendida como escrava e mãe de Luiz Gama, o poeta abolicionista. As moradias das quitadeiras se tornaram verdadeiros quilombos urbanos, advento de vários acontecimentos, tais como as primeiras casas de candomblé do Rio de Janeiro chamadas de “casas de angu”, “casa de zungo” ou “casa de dar fartura”. As atividades dessas mulheres foram essenciais para a marcar a importância do papel da mulher negra na reorganização da população africana na diáspora. [...] o grande contingente de negras forras representava um perigo social para a estrutura escravista e na mesma medida aumenta o número de estabelecimentos comerciais sob controle das mulheres negras. Essas casas eram comércios bem sucedidos, mas eram também abrigos de negros fugidos, locais para esconderijo de utensílios furtados assim como ponto de passagem de quilombolas (MARIOSA & MAYORGA, 2018 p. 104-105).

Mulheres negras em diáspora podem ter como referência o arquétipo ancestral de grandes guerreiras que se articulavam em prol do seu povo, uma trajetória de força que se mantém através do culto a cosmovisão africana, uma força muito presente associada à figura das Yabás, que segundo Augras (1983), são divindades iorubanas que representam o poder feminino diferenciado, conhecido também pelo termo Awon Iyá wa, “nossas mães”. As Grandes Mães ancestrais são reverenciadas no festival Geledés, que de acordo com a mitologia Yorubá, foi no início um culto feito por mulheres com o objetivo de reduzir a raiva das mães em busca da fecundidade aos campos, associando também a figura das yabás, o simbolismo do poder feminino diferenciado dentro da mitologia bantu, não aceitando a superioridade masculina e tendo como premissa a ideia de igualdade rejeitando a fraqueza e a vulnerabilidade atribuídas ao feminino ocidental. (MARIOSA & MAYORGA, 2018).

Algo interessante que é visto na figura de mulheres negras da América Latina e Caribe, é a forma que fazem a manutenção de seus valores civilizatórios, sendo a religiosidade uma ferramenta potente para uma retomada ancestral, um conjunto de práticas que através do Candomblé configura o que entendemos como práticas do Bem Viver neste estudo. Landes (2002), nomeou a influência de mulheres negras no Candomblé no Brasil como matriarcado baiano, e afirmou que estas mulheres configuravam “seres humanos bem desenvolvidos na época em que o feminismo levantava voz, pela primeira vez no Brasil.” (LANDES 2002, p. 87), sendo assim, é possível afirmar que a religião é governada majoritariamente por mulheres uma vez que,

(...) no terreiro de candomblé, os segmentos subalternizados da sociedade podem experimentar a possibilidade de ascensão social e de desenvolvimento em uma nova sociabilidade, metamorfoseando seus lugares de desvantagem social em posicionalidades de prestígio, geralmente ligadas à hierarquia religiosa. Nesse lugar, as mulheres, inclusive as negras pertencentes à classe social mais pauperizada, ocupam altos cargos, diferentemente do que se verifica em outras religiões. Corroborando esse dado, tem-se que, sobretudo nas casas religiosas

mais tradicionais brasileiras a organização socioreligiosa nesses espaços se estrutura a partir da lógica matrilinear, sendo a figura mais importante na hierarquia religiosa a mãe-de-santo ou Iyalorixá (iyá=mãe). (SILVA 2010, p. 128-131)

A participação da mulher negra nas estruturas familiares e religiosas são imprescindíveis para a “sobrevivência de um legado e memória, tradição e identidade cultural da população afrodescendente no Brasil”. (MARIOSIA & MAYORGA, 2018 p. 112). Com isso, entende-se a importância da afirmação de práticas culturais pertencentes a sua comunidade na diáspora negra, uma vez que a valorização dos cultos e ritos de matriz de nação angola não esteve presente historicamente nas produções etnográficas, mesmo com o grande número em terras brasileiras dos povos de origem bantu durante todo o processo diaspórico de migração forçada do século XV ao XIX (BERRUEZO, 2014).

O etnólogo congolês Fu Kíau (2015), realizou estudos literários sobre os povos bantu que puderam contribuir para a análise de suas principais ideologias e, sobretudo, a sua visão de mundo. O autor afirma que:

o mundo natural para o povo Bântu é a totalidade de totalidades amarradas acima como um pacote (futu) por Kalunga, a energia superior e mais completa, dentro e em volta de cada coisa no interior do universo (luyalungunu). Nossa Terra, o “pacote de essências/medicamentos” (futu dia n’kisi) para a vida na Terra, é parte dessa totalidade de totalidades. É vida. É o que é, visível e invisível. É a ligação do todo em um através do processo de vida e viver (dingo-dingo dia môyo ye zinga). É o que nós somos porque nós somos uma parte disso. É o que mantém cada coisa na Terra e no Universo em seu lugar (FU KIAU, 2015 p.1)

Além do olhar pluriversal para o mundo, o autor propõe reflexões de um olhar pluriversal da constituição do humano e sua constituição psíquica dentro das tradições africanas, afirma que “*Muntu* (o ser humano) é o sol vivo, percebido como um “poder”, “um fenômeno da veneração perpétua, da concepção à morte” (FU KIAU, WAMBA, 2018) e que, todos nós nascemos com um Sol interno e é de responsabilidade da comunidade acender esse Sol para o nosso livre caminhar na vida. O processo de acender o Sol alheio é nomeado como *Kindezi*, vindo a ser, a forma como o indivíduo é educado pela comunidade.

A arte *Kindezi* consiste na educação de nossas crianças e o reconhecimento do Sol das mesmas. Na sociedade ocidental, cuidar de crianças se tornou uma atividade pouco estimada, retratada como um fardo, fazendo disso um trabalho pouco desejado, porém, Fu-Kíau e sua co-autora, a psicóloga Lukondo-Wamba nos dizem que *Kindezi* é a maior honra que uma pessoa pode ter na África.

Fu Kíau aponta criticamente a diferença dos conceitos dados à infância, fase primordial para a construção da subjetividade humana. Conta que existe uma desvalorização dos processos primários infantis na sociedade europeia, enquanto nas civilizações africanas, vemos a importância da fase fazendo do momento um grande marco, uma experiência em comunidade centrada na criança.

Assim, *Kindezi* é uma filosofia focada não apenas no cuidado das crianças da comunidade, mas no desenvolvimento humano singular de cada praticante. Estima-se que a ação traz um sistema infinito de nascimento, desenvolvimento, transformação e responsabilidade, para isso é necessário o amadurecimento e bem estar do *Ndezi* (o cuidador, aquele que pratica a arte da *Kindezi*). A partir do momento que a pessoa floresce na arte *Kindezi*, desenvolve-se a si mesmo, aprendendo a brilhar com o poder do Sol vivo. O sistema é contínuo, por isso, a maior *Kindezi*

repousa nos anciãos. Na sociedade africana, os mais velhos são aqueles onde o corpo torna-se estruturalmente mais abalado, mas que são espiritualmente mais fortes porque cresceram ainda mais no desenvolvimento pessoal e estão cada vez mais próximos dos espíritos Ancestrais, para o mundo espiritual e a própria “Força da Vida” (Kalunga).

Um ancião não é apenas uma ‘pessoa mais velha’, mas é alguém ainda “mentalmente e espiritualmente forte e sábio o bastante, não apenas para manter a comunidade unida, mas acima de tudo, para construir a fundação moral da comunidade jovem e das gerações que virão. (FU-KIAU;WAMBA,2018)

Os autores ainda concluem que a prática africana *Kindezi* é de grande importância na trajetória da comunidade como um todo, facilitando a saúde e integração em conjunto, promovendo a intergeracionalidade. Nos referimos aqui a uma prática pluriversal para compreensão do *Muntu*, como uma forma de entender sua subjetividade por completo, percebendo a si e a sua comunidade como elementos inseparáveis, se opondo aos estigmas ocidentais que, por sua vez, condenam os pressupostos de saúde e produção de saber que trazem a importância da indissociação entre indivíduo e comunidade.

Temos aqui um acervo filosófico do modelo civilizatório pertencente a comunidade Bantu-Kongo, valores que conduzem o seu viver bem em uma equidade de condições em comunidade, se opondo a lógica do viver melhor que segundo Ayma (2007), é pautada no egoísmo, individualismo e dominação. A filosofia Bantu tem contribuições valiosas para o bem viver das mulheres negras em diáspora na América Latina e Caribe, uma vez que ambos os territórios foram colonizados pela Europa ocidental, porém, diferenciam-se em alguns aspectos.

Kashindi (2015) diz que na América Latina os europeus chegaram com o desejo de dominar e fixar-se nas terras, porém em África houve apenas o movimento da colonização, pois não tinham o interesse de se fixar definitivamente no território, “mas explorar em grande escala as matérias-primas, com a mão de obra barata ou, às vezes, escravizada, para as indústrias das metrópole” (KASHINDI, 2015 p. 87).

De certo, a permanência da Europa ocidental no território sul americano gerou impactos que resultaram no apagamento da subjetividade feminina africana, e como consequência houve a invalidação de sua capacidade de ação frente ao saber filosófico científico, produção e poder de decisão, um plano de distanciamento de sua moral e de seus valores, porém, através da prática do bem viver, fazemos um resgate das epistemologias que nos foram roubadas, filosofias que trazem na voz, nos costumes e nas histórias, os valores que não encontramos nos livros, mas encontramos em uma retomada ancestral. Kashindi (2015), nos diz que:

a filosofia africana é irmã da filosofia latino-americana e caribenha, porque ambas nascem do desejo da emancipação da “tutela” ou dominação ocidental; em ambas há uma preocupação com a busca do próprio, das identidades locais. Vendo-o desta perspectiva, a filosofia africana não apenas pode ser uma ferramenta produtiva para pensar e transformar a realidade latino-americana e caribenha, mas também pode aprender muito desta última. (KASHINDI, 2015, p. 86).

De fato, existem muitas contribuições valiosas nas interlocuções possíveis entre a filosofia latino-americana e caribenha e a filosofia africana, uma vez que no Sul Global não foram consideradas contribuições de povos dissidentes, logo, os valores da filosofia africana nos dão recursos para pensar em racionalidades femininas diferentes, a fim de promover a mudança e transformação da realidade latino-americana e caribenha pois “a racionalidade ocidental chegou aos seus limites e nos está levando ao precipício da autodestruição! É o momento de considerar

novamente outras racionalidades que foram marginalizadas pela suposta “racionalidade universal”. Nisso, a filosofia africana se apresenta como uma alternativa” (KASHINDI, 2015 p. 87).

Concordando com o autor, entende-se que insistir na utilização de valores civilizatórios ocidentais para gerir as relações de mulheres negras e sistemas de produção do capital é legitimar o local do colonizador, uma vez que na região Latino Americana e Caribenha existem culturas e civilizações não europeias, afirmando a presença de outras racionalidades que se movimentam “contra, paralela ou transversalmente à ocidental”(KASHINDI, 2015 p. 90).

Kashindi (2015), assim como Santos (2007), defende a inclusão de todos os saberes como práticas intercomplementares, reconhecendo até mesmo a racionalidade ocidental como válida para a contribuição no bem viver, porém, essa racionalidade encontra-se para os autores de forma horizontal, e não impositiva como no modelo universalizante “é preciso apostar em um diálogo frutífero com elas em benefício do bem de todas as sociedades latino-americanas e caribenhas [...] já não se pode seguir com a imposição epistêmica da racionalidade ocidental” (KASHINDI, 2015 p. 91).

Por fim, nota-se que a filosofia Bantu-Kongo traz como premissa a construção do ser a partir da comunidade, e fazendo referência ao *Ubuntu*<sup>1</sup>, nos apresenta caminhos de emancipação frente à lógica individualista ocidental, uma vez que na validação da alteridade do outro reconhecemos a subjetividade alheia, através do respeito e legitimação de saberes e valores civilizatórios que se descolam de nós pois “Estar com o Outro é perceber a interdependência que nos constitui como seres humanos. É estar consciente da força vital que possibilita a nossa permanência na vida.” (KASHINDI 2017, p. 19).

## Considerações finais

A filosofia Bantu-Kongo traz recursos a diáspora negra do Sul Global que busca o reconhecimento epistemológico na construção do saber, com o objetivo de validar seus ensinamentos e contribuições no manejo das relações humanas, de forma a se distanciar da lógica dominante que prega a objetificação e a dominação do outro e da natureza embasados pelo capitalismo. Os ensinamentos nos trazem reflexões para pensar uma sociedade pautada na coletividade e em racionalidades outras, é necessário se despir de tal lógica ocidental e ampliar os saberes para que a contribuição negra passe a integrar esse imaginário social comum, rompendo assim com o padrão do colonizador que existe sobre os corpos não hegemônicos.

Conclui-se que as filosofias africanas podem ser uma ferramenta importante na discussão que promove o cuidado através do bem viver para mulheres negras diaspóricas. Resgatando memórias, ensinamentos, religiosidade e o arquétipo da comunidade, que se opõem a problemática racista que visa patologizar subjetividades negras e indígenas como irracionais, incontroláveis e submissas, a fim de aprisioná-las em estigmas segregatórios.

Pensar na pluralidade de espaços que mulheres negras ocupam para além dos estereótipos que são dados no universalismo ocidental, nos dá possibilidades de emancipação, e também a retomada de uma humanidade que nos foi roubada. Pois para acender seu sol interno e o de sua comunidade, é necessário a validação de imaginários sociais que nos mostram o quanto

---

<sup>1</sup> Do ponto de vista filosófico e antropológico, o ubuntu retrata a cosmovisão do mundo negro-africano. É o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Oludumaré/Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e inanimados) (MALOMALO, 2010).



nós mulheres negras podemos ser livres, guerreiras e lideranças que alcançam a política e a economia, se opondo a lógica de subordinação que nos permeia.

O Candomblé se mantém como ferramenta potente de valorização e sobrevivência dos sistemas matrifocais na diáspora, e através dos seus ensinamentos age de forma a garantir a ligação entre a mulher e sua comunidade, entre a filha e sua Yalorixá. Respeitando o encontro de gerações e o processo de aprendizagem.

Tanto a filosofia Bantu-Kongo, quanto os ensinamentos e crenças advindas dos processos do Candomblé, podem fornecer um resgate ancestral em resposta a dominação causada pelo desenvolvimento, temos aqui uma aposta no bem viver que contempla mulheres negras da América Latina e Caribe, na tentativa de realizar a valorização da vida, de seus direitos e de seus próprios valores civilizatórios.

## Referências

- ANI, M. Yurugu: **An African Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior**. 1. ed. Trenton: Africa World Press, 1994.
- AUGRAS, M. **O Duplo e a Metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.
- AYMA, E. Vivier Bien no es lo mismo que vivir mejor. 2007. In: **Vivir Bien**. Diplomacia por la Vida. Mensajes y documentos sobre El Vivir Bien. 1995-2010. Ecuador: Ministerio de Relaciones Exteriores. 2007.
- BERRUEZO, L. B. Os Candomblés Angola – Ngoma e as sonoridades sagradas de matriz Banto no Brasil. **Blucher Social Sciences Proceedings**, v. 1, n. 1., 1-7,2014.
- CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, 22, 3: 965-986, Dec. 2014. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2014000300015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300015&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 21 de junho de 2020.
- COSTA, A.; KÜHN, D. Bien Vivir/Buen Viver/Bem Viver: uma proposta de pós-desenvolvimento nas Epistemologias do Sul. **Revista IDEAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade**, 11, 1-2:34-66, 2019.
- ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005a.
- FU-KIAU, K. K. B. A Visão Bântu Kôngo da Sacralidade do Mundo Natural. Valdina O. Pinto(-trad.). Salvador: **ASSOCIAÇÃO CULTURAL DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO BANTU – ACBANTU COMUNIDADES ORGANIZADAS DA DIÁSPORA AFRICANA Rede KÔDYA**, 2015. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-fu-kiau-a-vis-c3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf> Acesso em 15 de agosto de 2022.

FU-KIAU, K. K. B.; WAMBA, A. M. Lukondo, Kindezi: A arte Kôngo de cuidar de crianças. **Wizi-Kongo**. 29 Jan. 2018. GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93: 69-82, jan./jun. 1988.

HEGEL, G. W. **Filosofia da História**. Brasília: Editora UnB, 1999.

Institute for Cultural Diplomacy: Introduction to the African Diaspora across the world. 10 December 2008. Disponível em: <[http://www.culturaldiplomacy.org/index.php?en\\_programs\\_diaspora](http://www.culturaldiplomacy.org/index.php?en_programs_diaspora)>. Acesso em: 15 de julho de 2022.

KASHINDI, J., por Machado, R. Metafísicas Africanas – Eu sou porque nós somos. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, Nº 477, 2015. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6252-jean-bosco-kakozi-kashindi> Acesso em: 15 de agosto de 2022.

KASHINDI, J. Ubuntu como ética africana humanista e inclusiva. Tradução: Henrique Denis Lucas. **Cadernos IHUS Ideias**, 254, 15:3-22 2017.

KASHINDI, J. “Ubuntu” como modelo de justiça restaurativa: um aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana. *La ética del sur*. Bogotá: ALADAA, 2011. Disponível em: [http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria\\_xiii\\_congreso\\_internacional/images/kak](http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/kak)

ozi.pdf Acesso em: 03 de junho de 2020.

LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro Editora UFRJ, 2002.

LIMA, M. J. Karl Marx e Friedrich Engels na mira da razão negra: eurocentrismo marxista em desencanto por meio da afrocentricidade. **Revista África e Africanidades**. 12, 32, nov. 2019.

MALOMALO, B. Eu só existo porque nós existimos. In. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. Tradução: Luís Marcos Sander. Vol. 340, 2010.

MARIOSIA, G. S., & MAYORGA, C. (2018). Mulheres de tabuleiro/Mulheres de terreiro: trajetórias de mulheres negras. *Escrita Da História*, 9: 98-118, 2018. Disponível em: <https://escritadahistoria.com/index.php/reh/article/view/136> Acesso em: 22 de junho de 2022.

NOGUEIRA, R. **O ensino da filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REIS, M. de N., & ANDRADE, M. F. F. de. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**, 17, 202: 01-11, 2018. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/41070> Acesso: 24 de junho de 2022.

SANTOS, B. D. S. O Colonialismo e o século XXI. 2019. **CEE Fiocruz**. Disponível em: <https://www.cee.fiocruz.br/?q=boaventura-o-colonialismo-e-o-seculo-xxi> Acesso em: 24 de Junho de 2022.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos CEBRAP [online]**. 79: 71-94, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>> Acesso em: 16 de junho de 2022.

SILVA, M. V. Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa iorubá no Brasil. **Revista de Psicologia da Unesp**, São Paulo, 9, 2: 128 - 131, 2010.