



FALANDO DE NÓS/POR NÓS

a afrocentricidade e os saberes de terreiro como resposta à
desumanização cultural negra africana

SPEAKING OF US/FOR US

afrocentricity and terreiro knowledge as a response to the
dehumanization of black African culture

Renan Silva da Piedade¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Emanuelle de Souza Fonseca Souza²

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

¹ Docente do quadro principal no Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

E-mail: renan-br@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7115992610118803>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-4732-483X>.

² Estágio Pós-doutoral em andamento, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutora em Estudos Linguísticos pela mesma instituição.

E-mail: emanuellefonsouza@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4842204955579031>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0196-2709>.



RESUMO: Fundamentado no paradigma da afrocentricidade como forma de articular caminhos possíveis e gerar entendimentos com base na realidade afrodiaspórica vivida, este ensaio tem por objetivo construir reflexões e problematizações sobre o apagamento cultural proposital de saberes negros de terreiro. Considerando a histórica inferiorização das tradições religiosas de matrizes africanas no Brasil, compreendemos que a afrocentricidade oportuniza a ideia de que devemos ter um compromisso com as (re)descobertas do lugar africano plural e subjetivo na sociedade. Sob esse viés, articulamos a epistemologia de terreiro com a concepção da força vital da oralidade, assim como ressaltamos a importância da (auto)conscientização para defendermos nossos valores ancestrais e espirituais. Sugerimos, ainda, uma urgência na valorização da cultura dos povos afrodiaspóricos como forma de viver em comunhão a partir do respeito, do amor e da liberdade.

Palavras-chave: Afrocentricidade. Saberes de Terreiro. Oralidade. Intolerância Religiosa.

ABSTRACT: Grounded on the paradigm of Afrocentricity as a way of articulating possible paths and generating understandings based on the lived Afrodiasporic reality, this essay aims to construct reflections and problematizations about the purposeful cultural erasure of black terreiro knowledge. Considering the historical inferiorization of religious traditions of African origin in Brazil, we understand that Afrocentricity provides the opportunity for the idea that we must have a commitment with the (re)discoveries of the plural and subjective African place in society. Under this view, we articulate the epistemology of terreiro with the conception of the vital force of orality, as well as highlight the importance of (self)awareness to defend our ancestral and spiritual values. We also suggest an urgency in valuing the culture of Afro-diasporic peoples as a way of living in communion based on respect, love and freedom.

Keywords: Afrocentricity. Terreiro knowledge. Orality. Religious intolerance.

INTRODUÇÃO

Em nosso contexto afrodiaspórico atual, marcado por violências físicas e simbólicas direcionadas a nós, indivíduos negros, nos mais diversos âmbitos da vida em sociedade, uma de nossas tarefas como pesquisadores das/nas humanidades é “criar inteligibilidades sobre problemas sociais em que a linguagem tem um papel central” (Moita Lopes, 2006, p. 14). Sendo por meio dela que os fluxos informacionais, subjetivos, corporais e identitários que nos compõem se dão (Fabrício, 2006), trazemos à tona - via discurso e em tom de denúncia - um dos maiores desafios que temos enfrentado na manifestação e na propagação de nossos saberes afroreligiosos plurais³: as constantes tentativas de destruição de inúmeros terreiros⁴ ao redor do Brasil (Barbaresco, 2024), como evidência clara de racismo e de intolerância religiosa (Nogueira, 2023). Em sua maioria, as mais afetadas⁵ por esses atentados são as casas de Umbanda - religião formada em 1908 na cidade de São Gonçalo, no Rio de Janeiro, que sintetiza vários elementos dos cultos africanos, indígenas e cristãos (Prandi, 1990) - e as de Candomblé⁶ - religião afro-brasileira que cultua deidades que simbolizam elementos da natureza conhecidas como Orixás e que vem se formando desde o tráfico de escravizados, a partir da articulação de diversas práticas e crenças advindas de locais diversos do continente africano (Silva, 2005).

Por falarmos em tráfico de escravizados, além dos séculos de colonização aos quais povos africanos foram submetidos em território nacional desde 1.500, sequestrados em/de suas próprias terras e mantidos em condições subumanas (Albuquerque; Filho, 2006), basta um rápido olhar nas recentes manchetes de jornais, por exemplo, para percebermos verdadeiros “atos de terror que se manifestam no aporte de uma ampla, diversificada e sofisticada engenharia [discursiva] produtora de sofrimento [contra nós]” (Rufino; Miranda, 2019, p. 229): “Ministério Público denuncia a mãe por iniciar a filha no Candomblé”⁷; “Terreiro da Casa Branca fez cerca de 40 denúncias de invasão em 23

³ Membro de um terreiro localizado na zona oeste do Rio de Janeiro, o primeiro autor deste ensaio é iniciado no Candomblé há 5 anos e têm desenvolvido parte de sua espiritualidade também ligado aos fundamentos da Umbanda há 6 anos. Já a segunda autora é simpatizante dessas matrizes religiosas e frequenta diversas festividades em diferentes terreiros de Candomblé e de Umbanda há alguns anos.

⁴ A noção de terreiro com a qual operamos é a de espaço constitutivo de (re)criação dos cultos africanos no Brasil e de território negro que possibilita a recomposição política, social, religiosa e identitária de povos afrodiaspóricos (Corrêa, 2004).

⁵ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2025/01/22/disque-100-registrou-2-4-mil-casos-de-intolerancia-religiosa-em-2024>. Acessado em: 05 de fevereiro de 2025.

⁶ Todas as vezes em que falarmos aqui sobre esse e outros segmentos afroreligiosos, o faremos de maneira pluralizada, não homogeneizada, diversos que são, conforme propõe Flor do Nascimento (2016).

⁷ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2021/07/ministerio-publico-denuncia-mae-por-iniciar-a-filha-no-candomble.shtml>. Acessado em: 07 de julho de 2024.

anos”⁸; “Tiraram um pedaço de mim, diz mãe que perdeu a guarda da filha por levá-la à umbanda”⁹; “Quase metade dos terreiros do país registrou até cinco ataques nos últimos dois anos”¹⁰. Essa é apenas uma mostra dos processos de coisificação e dos discursos de inferiorização através dos quais nossos modos de vida de terreiro têm sido erroneamente descritos (Louzada, 2011).

Justamente em oposição a isso, um questionamento que dará base para a construção deste ensaio se faz necessário e urgente, como “um ato de liberdade, um grito de vida” (Cristóvão, 2018, p. 268), em uma inserção filosófico-reflexiva de cabeça e de coração (Brito, 2019) ao mesmo tempo literal e metafóricamente: diante desse apagamento cultural proposital, que respostas teórico-práticas temos a dar de modo que falemos de nós/por nós, em nossas próprias agendas? Apostamos aqui no paradigma da afrocentricidade como “possibilidade de articular caminhos específicos de investigação e análise da realidade social e da subjetividade afrodescendentes” (Nascimento, 2009, p. 181), particularmente no âmbito das tradições religiosas de matrizes africanas.

Sendo assim, apresentamos a seguir a noção de afrocentricidade, com foco em seu contexto de surgimento e desenvolvimento, bem como em seus princípios basilares, em articulação com alguns saberes de terreiro igualmente ligados à lógica contrahegemônica e emancipatória dos povos afrodiáspóricos.

1 AFROCENTRICIDADE E VIVÊNCIAS DE TERREIRO: ENTRE POSTURAS AGENTIVAS, REFLEXÕES CRÍTICAS E SABERES AFRODIASPÓRICOS

Pensada como “voz necessária a dizer que os africanos¹¹ possuem história” (Reis; Fernandes, 2018, p. 102), cunhada por Molefi Kete Asante (filósofo afro-americano, professor e criador do primeiro programa de Doutorado em Estudos Africanos da Universidade de Temple), a Afrocentricidade emergiu no início da década de 1980, a partir da publicação de algumas obras seminais, sendo a principal delas *Afrocentricidade* (1980), seguida por *A ideia Afrocêntrica* (1987) e por *Kemet, afrocentricidade e conhecimento* (1990).

⁸ Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/terreiro-da-casa-branca-fez-cerca-de-40-denuncias-de-invasao-em-23-anos/>. Acessado em: 07 de julho de 2024.

⁹ Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cotidiano/tiraram-um-pedaco-de-mim-diz-mae-que-perdeu-a-guarda-da-filha-por-leva-la-a-umbanda>. Acessado em: 07 de julho de 2024.

¹⁰ Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/11/15/quase-metade-dos-terreiros-do-pais-registrou-ate-cinco-ataques-nos-ultimos-dois-anos-mostra-pesquisa.ghtml>. Acessado em: 07 de julho de 2024.

¹¹ Neste ensaio, em consonância com o pensamento afrocêntrico presente nos autores citados, o termo “africano” se refere aos afrodescendentes no continente africano e na diáspora em todo o mundo.

Em resposta à negação historicamente marcada dos saberes africanos concernentes à religião, à política, à geografia, à arte, à literatura, à economia, à cultura, à linguística e a uma infinidade de questões relativas à vida em sociedade (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfroguel, 2018), a Afrocentricidade se apresenta como um posicionamento diante da supremacia europeia-cristã. Esse posicionamento, bastante alinhado aos objetivos de terreiro em seus “modos de libertação e reencontro com princípios [inclusivos e democráticos] dos povos negros” (Eugênio; Assis de Paula, 2022, p. 298), deve ser percebido como um contraponto ao plano europeu de se tornar um espelho para a humanidade e, conseqüentemente, de instalar um sentimento de inferioridade nos povos não-brancos, cujos corpos foram violados física e simbolicamente, principalmente o do sujeito negro.

A fala de Jaeger, filólogo alemão do século XX, por exemplo, é um dos rastros desse (suposto) papel de superioridade desempenhado pela Europa ao longo dos tempos. Para o autor,

[...] a Grécia representa, em face dos outros povos, um “progresso” fundamental, um novo “estágio” em tudo o que se refere à vida dos homens. Esta fundamenta-se em princípios completamente novos. Por mais elevadas que julguemos as realizações artísticas, religiosas e políticas de comunidades anteriores, a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os gregos (Jaeger (1994, p. 5).

Outro pronunciamento que nos dá a dimensão da violência praticada por mãos brancas, dessa vez especificamente direcionada aos povos de ascendência africana nos Estados Unidos, diz respeito a William Lynch, colonizador europeu, em discurso pronunciado na Virgínia, em 1712, nas margens do rio James. Em menção ao controle de escravizados na colônia, atividade através da qual lucrava, ele mencionou:

Tenho comigo um método de controle de escravos¹² negros. Eu garanto que se você implementar da maneira certa, controlará os escravos no mínimo durante 300 anos. Meu método é simples e todos os membros da família e empregados brancos podem usá-lo. Eu seleciono um número de diferenças existentes entre os escravos; eu pego essas diferenças e as faço ficarem maiores, exagero-as. Então eu uso o medo, a desconfiança, a inveja, para controlá-los. Eu usei esse método na minha fazenda e funcionou. O escravo negro, após receber esse doutrinação ou lavagem cerebral, perpetuará ele mesmo e desenvolverá esses sentimentos, que influenciarão seu comportamento durante centenas, até milhares de anos, sem que precisemos voltar a intervir. A sua submissão a nós e à nossa civilização será não somente total, mas também profunda e durável. Não se esqueçam que vocês devem colocar o velho negro contra o jovem negro e o jovem negro contra o velho negro. Vocês devem jogar o negro de pele escura contra o de pele clara. E o de pele clara contra o de pele escura. O homem negro contra a mulher negra. É necessário que os escravos confiem e

¹² Embora tenhamos mantido esse termo como consta no original, faremos uso ao longo do ensaio de escravizados e escravizadores numa perspectiva crítica afrodescendente da história, em oposição ao senhor e escravo da história na visão dos grupos dominantes.

dependam de nós. Eles devem amar, respeitar e confiar somente em nós (Pinto, 2006, pp. 47-48).

Em contexto nacional, por sua vez, o cenário implementado não foi diferente. Em obra que narra a história do negro no Brasil, Albuquerque e Filho mencionam o relato de Mahommah Gardo Baquaqua, nativo de Zooggoo, na África Central, escravizado por traficantes portugueses e trazido para Pernambuco no século XIX. Sobre o processo de travessia forçada da África para o território brasileiro, Mahommah comentou:

Quando estávamos prontos para embarcar, fomos acorrentados uns aos outros e amarrados com cordas pelo pescoço e assim arrastados para a beira do mar. O navio estava a alguma distância da praia. Nunca havia visto um navio antes e pensei que fosse algum objeto de adoração do homem branco. Imaginei que seríamos todos massacrados e que estávamos sendo conduzidos para lá com essa intenção. Temia por minha segurança e o desalento se apossou quase inteiramente de mim. Não sabia do meu destino. Feliz de mim que não sabia. Sabia apenas que era um escravo, acorrentado pelo pescoço, e devia submeter-me prontamente e de boa vontade, acontecesse o que acontecesse. Isso era tudo quanto eu achava que tinha o direito de saber. Fomos arremessados, nus, porão adentro, os homens apinhados de um lado e as mulheres do outro. O porão era tão baixo que não podíamos ficar em pé, éramos obrigados a nos agachar ou a sentar no chão. Noite e dia eram iguais para nós, o sono nos sendo negado devido ao confinamento de nossos corpos. Ficamos desesperados com o sofrimento e a fadiga. Oh! A repugnância e a imundície daquele lugar horrível nunca serão apagadas de minha memória. Não: enquanto a memória mantiver seu posto nesse cérebro distraído, lembrarei daquilo. Meu coração até hoje adoece ao pensar nisto (Albuquerque e Filho, 2006, p. 49).

Diante desse processo de desumanização brevemente relatado acima, a abordagem da Afrocentricidade busca demonstrar as limitações do modelo universalista eurocêntrico – revelando seu caráter arbitrário e ideologicamente excludente – e ao mesmo tempo corrigir as assimetrias históricas instauradas desde o período colonial até os dias atuais em diferentes regiões do mundo (Mazama, 2009). Temos, então, um chamado que envolve a concepção de uma coligação antihegemônica, ou seja, a reunião de um grupo de vozes (neste caso) negras, visando à inversão da situação África-objeto para a condição de África-sujeito.

Quanto a isso, nós de terreiro, ao invés de nos calarmos diante de falas constantes que insistem em julgar nossos cultos como “principais canais de atuação dos demônios”, “fábrica de loucos”, “agência onde se tira o passaporte para a morte”, “morada de demônios” (Macedo, 2006, p. 113), temos buscado conceber uma gramática própria de saberes práticos que nos ensinam a viver em harmonia e em coletividade, apesar da perversidade do racismo sofrido diuturnamente. Vemos, portanto, nosso cotidiano como oportunidades de exercício de criação, inteligência, imaginação, solidariedade, memória e invenção, pois, de geração em geração, nossa cultura negra vem sendo

perpetuada “através dos *itán* (histórias), da invocação dos Deuses/Orixás pelos *orín* (cânticos sagrados), das *àdúra* (súplicas e orações), dos *òwe* (provérbios), dos *oríkì* (louvações), dos *òfòs* (encantamentos de elementos da natureza)” (Caputo, 2018, p. 38).

Essa proposta sugere que nós, indivíduos afroreligiosos, sejamos agentes ativos atuando sobre nossa própria imagem cultural e de acordo com nossos próprios interesses humanos. Sendo assim, de acordo com Asante (2009), devemos ter um compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito; devemos agir em defesa dos elementos culturais africanos; devemos ser responsáveis por contar uma nova narrativa da história da África. Para Modupe (2003), estamos encarregados de pensar sob uma matriz de consciência afrocêntrica e ao mesmo tempo incumbidos de promover libertação estrutural dos povos africanos por meio de uma práxis a serviço do protagonismo negro, como um possível movimento antirracista contra o plano de mortandade ainda vigente e direcionado às religiosidades não-hegemônicas, como Candomblé, Umbanda, Tambor de Mina¹³, Xangô de Recife¹⁴, entre outras.

Diferentemente de conduzirem a um fazer prescritivo, como se fossem receitas a serem seguidas acriticamente, as indicações dos autores supracitados apontam para uma prática de desconstruir e reconstruir, desaprender e reaprender, o que nos leva, enquanto sujeitos que vivem sob uma visão de mundo afrocentrada, a um gesto de nos indagarmos sobre o que é preciso fazer para sairmos do lugar marginalizado e subalternizado no qual nos colocaram. Em outras palavras, a reflexão a ser feita perpassa a compreensão dos caminhos possíveis para que desaprendamos todos aqueles discursos de coisificação e inferiorização mencionados na introdução deste ensaio e (re)aprendamos sobre as cosmopercepções que compõem e valorizam nossas experiências negras de terreiro.

Como afroreligiosos, para citar apenas alguns exemplos, é o caso de aprendermos sobre: “a necessidade de respeitar para ser acolhido, sendo o respeito o componente fundamental das relações” (Ribeiro; Sàlami, 2015, p. 101); uma compreensão de mundo que pensa o conhecimento a partir da imanência entre o organismo e o meio (Lima, 2015); a importância de olhar o passado para entender o presente e de reconstruir o passado no futuro, posto que a vida é cíclica (Prandi, 2001); “o corpo de terreiro como uma construção histórica e social da cultura negra e instrumento de resistência e afirmação de sua identidade cultural, interligado ao universo simbólico da cultura afro-brasileira” (Miranda; Melo, 2020, p. 89); “a palavra falada como dotada de origem divina, de praticidade, de vitalidade, sendo o lugar por excelência do saber, responsável por manter vivas nossas tradições (Adad, 2018, p. 30); “os humanos como seres jamais separados da natureza, pois, diferentemente do ocidente

¹³ Assim como o Candomblé, é uma religião iniciática afro-brasileira. Suas práticas ocorrem mais nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e na Amazônia.

¹⁴ Tendo o Ilê Obá Ogunté, em Pernambuco, como casa matriz, esta é uma religião afro-brasileira conhecida pelo culto aos Orixás e, principalmente, aos antepassados.



antropocêntrico, as culturas africanas possuem uma relação de interdependência com todos os elementos da natureza” (Reis Neto, 2020, p. 4).

Além desses saberes, outro ponto central a ser considerado na concepção afrocêntrica tem relação com a urgência de redesenharmos uma existência de dignidade, no sentido de gerarmos um sentimento de orgulho de quem somos e de onde viemos geográfica e culturalmente. Para isso, buscando escapar da anomia da exclusão, realidade histórica responsável por colocar os negros e as religiões de matrizes africanas em lugares periféricos na construção da própria história:

[...] em vez de um sujeito branco estudando sujeitos não-brancos como objetos do conhecimento, assumindo-se a si mesmo como um observador não situado em nenhum espaço nem corpo, o que lhe permite, portanto, reclamar uma falsa objetividade epistêmica, temos a nova situação de sujeitos das minorias discriminadas estudando a si mesmos como sujeitos que pensam e produzem conhecimentos a partir de [seus] corpos e espaços (Grosfreguel, 2006, p. 32).

O que Grosfreguel (2006) sinaliza vai ao encontro da proposição de Mazama (2009, p. 111) de (re)conhecermos nossa história negada, a história dos nossos ancestrais, suas terras, suas visões de mundo, procurando “descobrir, em todo lugar e em qualquer circunstância, a posição de sujeito da pessoa africana, para ser capaz de reivindicar o parentesco com a ética da justiça contra todas as formas de opressão humana” (Asante, 2009, p. 102). Com isso, somos alertados a desfazer a histórica condição de marginalidade a que o negro esteve/está submetido na cultura eurocêntrica, através de práticas que nos colocam “não apenas como quem busca o conhecimento, mas como participantes desse processo” (Asante, 1990, p. 171), que deve ser construído por uma estrutura social não hierárquica, democraticamente estabelecida em arenas menos etnocêntricas e, conseqüentemente, mais críticas e reflexivas.

Esse apelo que Asante (1990; 2009) nos faz se liga a um importante princípio de terreiro: a premissa do *‘ubuntu’*. Nas palavras de Nogueira (2012, p. 147), se trata de “uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas de forma não egoísta, uma existência comunitária”. Em nosso entendimento, é uma proposta de amor à humanidade que habita em cada um de nós (Fulgêncio; Flor do Nascimento, 2012) e ao mesmo tempo um modo de proporcionar autoconhecimento, felicidade e bem-estar, sempre em relação conosco e com o outro, já que, para nós, “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas - de forma que um ser humano se realiza quando humanizado por outros” (Adad, 2018, p. 34).

Em outras palavras, esse pensamento perpassa a questão da “solidariedade negra” (Appiah, 1997, p. 242) enquanto força potente, com benefícios políticos e emancipatórios reais de resgate da sabedoria afrorreligiosa, sobretudo nas suas múltiplas relações com a realidade negra brasileira -

subjetiva, plural e complexa, apesar dos ataques, das humilhações e dos desvios existenciais a nós direcionados (Rufino, 2021). Nesse sentido, concordamos com Reis e Fernandes (2018, p. 117) ao entenderem que as religiões de matrizes africanas são componentes indispensáveis na produção “[d]a inquietação necessária diante da realidade [injusta para conosco] a fim de promover um debate de ideias que recoloca na pauta o modelo de agência que os africanos da diáspora e do continente devem contemplar”. Agindo assim, estamos adotando um olhar afroperspectivista, termo que, novamente em menção a Noguera (2012, p. 147), corresponde “[a]o conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar e viver de matrizes africanas”.

Com esse olhar afroperspectivista de que trata o autor, compreendemos a coprodução deste ensaio a partir de constructos teórico-práticos que pressupõem o partilhar de conhecimentos como uma oportunidade de viver de modo mais integrado, coparticipativo, inclusivo. Na prática religiosa, nos referimos, portanto, a um movimento de cuidado com o outro, sendo a valorização da alteridade e o princípio da reciprocidade marcos da entoada política e da discussão aqui empreendida, “já que [em respeito à vida, em especial a de sujeitos negros, historicamente atravessados por apagamentos diversos] ninguém fica pra trás nem de fora da arena” (Asante, 2009, p. 108).

Diante disso, nos posicionamos como pesquisadores que enxergam na Afrocentricidade muito mais que uma reunião de elementos teóricos. Ela é aqui concebida como um espaço de cooperação, de coletividade e de comunhão das massas oprimidas, bem como uma possibilidade de promover continuidade cultural e justiça restaurativa como termos para a exploração e para o avanço da comunidade humana (Asante, 2016), visando convívio plural, centrado na capacidade de diálogo e na agentividade dos sujeitos de terreiro (Severo, 2017).

Essas ações, de natureza horizontal e democrática, implicam em uma ordem mais sensível às realidades humanas, fator que, para afrocentristas como Noguera (2010, p. 6), significa pensar “a partir de um lugar africano em todos os aspectos da vida”, afinal, como Asante (2009, p. 103) indica, “se você quiser falar de ciência, falaremos de ciência. Se quiser falar de astronomia, falaremos de astronomia. [Para o autor], os africanos devem ser vistos como atores no palco planetário, não como cidadãos de segunda classe”, uma vez que o que eles fazem no Brasil e no mundo é parte de uma convocação à consciência racial, como construção sociohistórica, na medida em que temos como objetivo o fomento de condições de liberdade face à já mencionada negação dos recursos básicos para a vida.

Por esse viés, é fundamental salientar que nós, sujeitos afrodiaspóricos e de terreiro, não estamos em busca de traços semelhantes à cultura europeia para nos encaixarmos em padrões brancos de civilização e humanidade, pois ser negro não está mais a serviço da colonialidade (Alvez; Jesus; Scholz, 2015), como outrora nos fizeram acreditar. Operamos em sentido contrário a uma lógica verticalizada, baseada na formulação de segmentações, de assujeitamentos, de apagamentos e de

imposições culturais. Temos o que dizer, temos narrativas mais fincadas na África para (re)elaborar, temos nossas próprias pautas semanticamente afrocentradas para investigar, temos referenciais culturais africanos suficientes para construir instrumentos a fim de uma análise da realidade que nos contemple.

A esse respeito, Karenga (2009, p. 359) nos leva a refletir sobre um outro ponto crucial: “o conhecimento num contexto e numa compreensão afrocentrados não significa nunca simplesmente o conhecimento pelo conhecimento, mas sempre o conhecimento pelo bem-estar do ser humano, aliás, pelo bem do mundo”. Nesse sentido, vale dizer que a Afrocentricidade não se apresenta como uma versão negra do eurocentrismo. Este, por ter se construído ao longo da história como modelo a ser seguido, dotado de “racionalidade hegemônica e monoética” (Silva, 2016, p. 260), projetou seus ideais como universais epistêmicos às custas da degradação das perspectivas de outros grupos. Por isso, em reconhecimento de que “qualquer ideia, conceito ou teoria, por mais neutra que afirme ser, constitui o produto de uma matriz cultural e histórica particular” (Mazama, 2009, p. 113), nos cabe fugir de pretensões unidirecionais, reducionistas e salvacionistas, entendendo que andar de mãos dadas com pressupostos europeus essencialistas não é um inocente exercício acadêmico.

Em contrapartida, orientados a não renunciar ao nosso próprio bem-estar, à luz consciente de um projeto político civilizacional ao mesmo tempo emancipador, antirracista e repleto de axé/força vital, Mattos (2003, p. 231) nos instiga a “construir e divulgar concepções e pressupostos capazes de reorientar a compreensão do nosso próprio passado – e, se necessário, mudá-lo na forma como ele nos é mostrado”, rompendo, segundo apontam Alves, Jesus e Scholz (2015, p. 878): “com o olhar segregacionista que [por séculos foi] e ainda hoje é lançado às pessoas de ascendência africana [e de terreiro], bem como com a perspectiva de desagência e de humanidade de concessão e subalterna até então levados a efeito nas relações étnico-raciais de nosso país”.

Destituída de toda a arrogância de quem defende uma verdade absoluta e a impõe a todas as realidades humanas, há, na proposta afrocêntrica, a intenção de expandir a história da África e da diáspora através da criação de um novo caminho de interpretação que ressignifique e dê relevo à nossa “capacidade de pensar, criar, agir, participar e transformar a sociedade por força própria (Nascimento, 2009, p. 98). Ligadas à ideia de autoconsciência crítica, essas capacidades tão necessárias à sobrevivência das religiões de matrizes africanas que nos formaram como povo brasileiro estão imbricadas neste ensaio como um apelo ao respeito por nossas tradições plurais, em termos de riqueza político-cultural, e ao mesmo tempo singulares, já que um dos pontos que as une é o entendimento de que “o corpo negro é criativo em sua existência concreta/espiritual” (Carneiro, 2008, p. 24).

Conscientes das relações coletivas e comunitárias fundamentais no fortalecimento da nossa (r)existência e (sobre)vivência diante das “dores do mundo” (Machado, 2020, p. 34), (re)afirmo que não estamos sozinhos na luta contra os resquícios do racismo em nossa sociedade. Outras vozes negras

(não necessariamente de terreiro) como as de Gonçalves e Gonçalves (2017), Lima (2018) e Passos, Passos e Nascimento (2019) compõem as práticas de sensibilidade, de empatia e de escuta sensível, indispensáveis para “dar destaque aos nossos movimentos políticos de libertação e autodefinição e [consequentemente] criar novas formas de imaginar e construir [o presente e] o futuro [da população afrodiáspórica]” (hooks, 2019, pp. 36-37).

Na contramão das histórias das comunidades quilombolas que acabam se perdendo no tempo devido à invisibilização do negro na (re)construção de suas próprias memórias, Gonçalves e Gonçalves (2017) se debruçam, como fonte documental, nos relatos orais dos quilombolas mais velhos da comunidade Ramal de Quindiuá, no Maranhão. Trata-se de uma investigação que, alinhada aos pressupostos afrocêntricos, permite enxergar os sujeitos daquela comunidade como indivíduos ativos nos seus respectivos processos históricos, uma vez que possuem plenas capacidades de lembrar e/ou reelaborar as vivências de seu povo. Como ato de resistência aos silenciamentos impostos, a partir dessa pesquisa, foi possível conhecer questões relativas às origens da comunidade, à história de vida, aos costumes, às tradições, às festas populares, entre outros aspectos culturalmente relevantes.

Sob os mesmos paradigmas, Lima (2018), ao perceber que a abolição da escravatura ainda não é fato consumado, visto que as consequências do regime escravagista – como o racismo estrutural, as desigualdades sociais e a grande população negra carcerária – continuam deixando feridas, denuncia a constante marginalização da qual somos reflexo e a falta de representatividade negra nos mais diversos setores. A autora questiona o status excludente da história transmitida de geração em geração que elegeu homens brancos como destaque e esqueceu propositalmente dos inúmeros personagens negros que influenciaram e determinaram fatos importantes na história brasileira. Diante disso, com foco no contexto pedagógico, especificamente com alunos do quinto ano do Ensino Fundamental, na disciplina de Sociologia, numa instituição federal de ensino, Lima propõe os seguintes questionamentos:

[...] até que ponto a abolição da escravatura garantiu que o conhecimento acerca dos africanos e afro-brasileiros fosse implementado? Os estudantes que passaram pelos bancos escolares puderam conhecer um pouco mais sobre estes saberes? Será que aos futuros docentes foi oferecida uma formação que dê conta destas demandas? Quais serão os personagens que mais se destacam no imaginário dos integrantes de nossa sociedade? Por que um personagem histórico é lembrado e mais considerado como agente histórico ativo e outro não? Como se dá essa intencional invisibilização e construção de representatividade, em nosso contexto brasileiro? Como se constrói esse processo de destaque dos heróis da história? (Lima, 2018, pp. 08-09).

Os resultados desse estudo reforçam o diagnóstico feito por Miranda de Oliveira (2003) quanto à ausência quase que absoluta de protagonismo negro no currículo escolar e nos livros didáticos, o que,



em termos afrocêntricos, apontam para a relevância de construirmos saberes africanos em prol da “formação da cidadania como pedagogia antirracista” (Munanga, 2004, p. 346).

De igual modo, entrelaçando mito, dança contemporânea e literatura como promoção da conscientização africana histórica, linguística e psicológica, Passos, Passos e Nascimento (2019) propõem uma análise afrocentrada da obra literária “*Omo-Oba - Histórias de princesas*”, da escritora Kiusam de Oliveira, que escreve sobre como princesas negras se tornam rainhas, e do espetáculo “*BrÁfrica*”, encenação que tem como base a simbologia da dança de divindades iorubás, cuja movimentação é motivada pelos mitos africanos aprendidos e cultuados nos Candomblés do Brasil. Em consonância com os princípios da Afrocentricidade, os autores buscam estimular a concretude da autovalorização por parte do próprio afrodescendente, uma vez que “conhecer-se é um aspecto fundamental para que o negro se valorize e prestigie sua cultura, seu passado e sua história” (Passos; Passos; Nascimento, 2019, p. 13).

Sendo assim, pertencente histórica e politicamente à arena da Afrocentricidade e da afroreligiosidade, nos juntamos aos saberes negros mencionados ao longo deste ensaio, de modo a vislumbrar caminhos abertos, que nos permitam construir e compartilhar nossas próprias vivências através de práticas condizentes com as referências de religiosidades africanas e com as múltiplas expressões de cultura na diáspora. Assim como Alves (2015, p. 38) nos ensina, que sejam experiências concebidas coletivamente “pelo corpo, pela ancestralidade, pela estética africana e pela tradição oral”, além de tecidas na trama de vidas negras conscientes e dispostas a estabelecer diálogos afrocentrados, conforme pretendemos finalizar o texto a seguir, em suas delimitações ligadas à construção discursiva e à potência presente em nosso falar.

2 RETORNO À ENCRUZILHADA: LUGAR DE MÚLTIPLOS APRENDIZADOS

O trajeto percorrido na construção deste ensaio gerou algumas reflexões e problematizações significativas sobre o apagamento cultural proposital das tradições religiosas de matrizes africanas. Ao optarmos pelo paradigma da Afrocentricidade como resposta a tamanha perversidade, trazemos à tona um processo de desconstrução dos conhecimentos dominantes, impostos por uma lógica colonial, na tentativa de reescrever a história a partir de uma perspectiva que legitima as contribuições africanas, valorizando saberes até então marginalizados. Nesse viés, buscamos tecer uma conexão entre a Afrocentricidade e as experiências de terreiro, pois entendemos que pode ser uma alternativa que oferece uma base para a resistência filosófico-cultural, fortalecendo a identidade afrodescendente, a herança africana da oralidade e a conscientização das manifestações culturais dos povos afrodiapóricos.



Ao nos alinharmos a Nogueira (2023), compreendemos que as epistemes das religiões afro-brasileiras, diversas que são, emergem da encruzilhada como pontos de encontros, reencontros e múltiplas possibilidades. É o lugar em que encontramos nossas origens, ancestralidade e autoconhecimento. Ao experienciarmos as angústias da demonização, da coisificação e da inferiorização do que nós somos, sentimos a urgência de defendermos saberes pretos que se opõem à morte e que, alternativamente, abraçam a vida. Ainda baseados em Nogueira (2023, p. 125), esses saberes, na medida em que combatem a opressão e reconhecem a autonomia humana, se encontram na encruzilhada, “[n]uma episteme preta que pode nos levar à cura de uma sociedade [racista e intolerante] que fracassou”.

Nessa encruzilhada, de múltiplos caminhos, decidimos encaminhar nossa reflexão por um paradigma afrocentrado por nos levar à conscientização de nossas origens, de quem nós somos, do que faz parte de nós, gerando entendimentos de nossas questões ancestrais e espirituais, imbricadas que são. Diante dos discursos epistemicidas e genocidas vistos aqui, ligados à morte, a apagamentos de povos inteiros, de culturas, de línguas, defendemos, em contrapartida, uma postura “dialética que se dá por meio das articulações entre africano e africano” (Nogueira, 2023, p. 128). Em outras palavras, reconhecemos que precisamos falar por nós, sobre nós, legitimando a nossa força vital, que é a oralidade como fonte de aprendizagem (Machado, 2020).

Defendemos aqui a oralidade, pois é através dela que cultuamos, rezamos, aprendemos-ensinamos, aconselhamos, manifestamos a nossa fé e damos vida a este ensaio escrito. Nesse sentido, a partir do trabalho de Passos e Caputo (2007, p. 105), aprendemos com Mãe Beata de Iemanjá, uma das mais conhecidas sacerdotisas do Candomblé no Rio de Janeiro, que “a palavra é fogo. Nosso axé. Sem ela não somos nada. Por isso é a oralidade que ensina. A oralidade é o fundamental, foi com ela que chegamos até aqui”. A palavra não é vista, então, apenas como um meio de comunicação, mas como uma força criativa e espiritual que tem o poder de construir realidades, preservar tradições, fortalecer identidades e promover resistência. Por isso, a trazemos nessa perspectiva afrocentrada, pois carregam as histórias, as memórias, a essência dos antepassados; ensinam valores, transmitem sabedoria ancestral e fortalecem os laços comunitários, nos dotando de força vital para lutarmos contra a intolerância religiosa e construirmos nossa identidade negra.

Longe de darmos nossas reflexões por terminadas, acreditamos que a maior contribuição das palavras descritas neste ensaio é a defesa de uma episteme preta inclusiva, que respeita as múltiplas existências de terreiro, “volta-se para a expansão, trata-se da afrocentricidade do ‘e’ que inclui e expande” (Nogueira, 2023, p. 132). Nossa esperança e nosso intento filosófico-reflexivo é que as palavras deste texto sejam uma encruzilhada que leve a múltiplos entendimentos, validando a primazia



da comunidade, da conexão entre sujeitos, do compartilhar em prol de um trabalho voltado para o respeito, para o amor e, principalmente, para a liberdade afrodiaspórica.

Recebido em: 15/07/2024

Aceito em: 06/02/2025

Publicado em: 28/02/2025



REFERÊNCIAS

- ADAD, Clara Jane Costa. Candomblé e sua tradição viva. *In:* BOAKARI, F. M. (Org.). *Descolonialidades e cosmovisões*; pesquisas sobre gênero, educação e afrodescendência. 1ed. Terena: EDUFPI, 2018, v. 1, pp. 28-41.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra.; FILHO, Walter Fraga. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALVES, Maria Kellynia Farias. Resistência negra no círculo de cultura sociopoético: pretagogia e produção didática para implementação da Lei 10.639/03 no Projovem Urbano. 2015. 159f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2015. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/16658>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- ALVES, Míriam Cristiane; JESUS, Jayro Pereira de; SCHOLZ, Danielle. Paradigma da afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva: reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo. *Saúde em Debate*, v. 39, n. 106, p. 869-880, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-1104201510600030025>.
- APPIAH, Kwame Anthony Akroma-Ampim Kusi. *Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricity*. 1st edition, Trenton: Africa World Press, 1980.
- ASANTE, Molefi Kete. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- ASANTE, Molefi Kete. *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Trenton: Africa World Press, 1990.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. *In:* NASCIMENTO, E. L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, pp. 93-110
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. *Ensaios Filosóficos*, v. 14, dez. 2016. Disponível em: https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/00_Revista_Ensaios_Filosoficos_Volume_XI_V.pdf. Acesso em: 02 jul. 2024.
- BARBARESCO, Rogério Ananias. Intolerância contra religiões de matrizes africanas sob a ótica do discurso de ódio de Judith Butler. *Brazilian Applied Science Review*, v. 8, n. 1, p. 108-129, 2024. DOI: <https://doi.org/10.34115/basrv8n1-006>.
- BERNARDINO-COSTA, Joase.; MALDONADO-TORRES, Nelson.; GROSGOUEL, Ramón. (Org.) *Decolonialidade e Pensamento Afro Diaspórico*. Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2018.
- BRITO, L. G. *O véu do congá: sobre três aspectos do conhecimento umbandista*. Rio de Janeiro: Gramma, 2019.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2008.
- CAPUTO, Stela Guedes. Reparar miúdo, narrar Kékeré – notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. *Revista Teias*, v. 19, n. 53, p. 36-63, 2018. DOI: <https://doi.org/10.12957/teias.2018.34443>.
- CORRÊA, Aureanice de Melo. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*. Tese de Doutorado. PPGG/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/16/teses/652721.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- CRISTOVAO, Leandro da Silva Gomes. Dizer-se. Narrar-se. Etnografar-se. *Veredas - Revista de Estudos Linguísticos*, v. 22, n. 1, p. 264-270, 2018. DOI: <https://doi.org/10.34019/1982-2243.2018.v22.27970>.



- EUGENIO, Naiara Paula; ASSIS DE PAULA, Glauce Regina. O brincante devoto: performatividades pretas como via de insurgência e reencontro. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 13, n. 1, p. 298-316, 2022. DOI: <https://doi.org/10.7443/problemata.v13i1.63072>.
- FABRÍCIO, Branca Falabella. Linguística Aplicada como lugar de desaprendizagem: redescrições em curso. In: MOITA LOPES, L. P. da (Org.) *Por uma Linguística Aplicada INdisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006, pp. 45-65.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, v. 13, p. 153-170, 2016. Disponível em: https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/00_Revista_Ensaios_Filosoficos_Volume_XII_L.pdf. Acesso em: 02 jul. 2024.
- FULGÊNCIO, Cristiane Alarcão; FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Bioética de Intervenção e justiça: olhares desde o sul. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 8, n. 1-4, p. 46-55, 2012. DOI: <https://doi.org/10.26512/rbb.v8i1-4.7776>.
- GONÇALVES, Dinalva Pereira.; GONÇALVES, Pêdra Paula Pereira. *História e memória de quilombo: raízes e relatos da comunidade Ramal de Quindiuá em Bequimão/MA*. Revista ABPN, v. 9, n. Ed. Especi., p. 199-223, 2017. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/486>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- GROSFOGUEL, Ramón. La descolonización de la economía-política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tábula Rasa*, n. 4, p. 17-48, enero-junio, 2006. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.245>.
- HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KARENKA, Maulana. A função e o futuro dos estudos africanos: reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. In: Nascimento, Elisa L. (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, pp. 333-359.
- LIMA, Fábio Batista. Corpo e Ancestralidade. *Repertório: Teatro & Dança*, v. 18, n. 24, p. 19-32, 2015. DOI: <https://doi.org/10.9771/r.v0i0.14826>. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revteatro/article/view/14826>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- LIMA, Fabiana Ferreira de. Personalidades negras?! *Só conheço Zumbi, professora: a construção do herói e a invisibilização do negro na história*. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as*, v. 10, n. Ed. Especi., p. 05-21, 2018. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/383>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- LOUZADA, Natália do Carmo. *Recriando Áfricas: subalternidade e identidade africana no Candomblé Ketu*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde/2323>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias - deuses ou demônios*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2006.
- MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana contemporânea desde os saberes ancestrais femininos: novas travessias/novos horizontes. *ÍTACA*, n. 36, p. 248-280, 2020. DOI: <https://doi.org/10.59488/itaca.v0i36.31952>.
- MATTOS, Wilson Roberto de. Valores civilizatórios afro-brasileiros, políticas educacionais e currículos escolares. *Revista da FAEBA - Educação e Contemporaneidade*, v. 12, n. 19, p. 229-234, jan./jun. 2003. DOI: <https://doi.org/10.21879/faeaba2358-0194.v12.n19>.
- MAZAMA, Ama. Afrocentricidade como um paradigma. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, pp. 111-128.
- MIRANDA DE OLIVEIRA, Vanessa Regina Eleutério. Um currículo multicultural: práticas inclusivas e a afro-descendência. In: OLIVEIRA, I.; GONÇALVES E SILVA, P.B. (org.). *Identidade negra: pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil*. São Paulo: Ação Educativa, 2003, pp.103-116.



- MIRANDA, José Valdinei Albuquerque.; MELO, Neusiane de Nazaré Coelho de. Corpo afrorreligioso e resistência: caminhos para uma educação antirracista. *Interfaces da Educação*, v. 11, n.33, p. 89-111, 2020. DOI: <https://doi.org/10.26514/inter.v11i33.4973>.
- MODUPE, Danjuma Sinue. The Afrocentric Philosophical Perspective: A Narrative Outline. In: Ama Mazama (Ed.). *The Afrocentric Paradigm*. Trenton: NJ: Africa World Press, 2003, pp. 55-72.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. O olhar afrocentrado: introdução a uma abordagem polêmica. In: Nascimento, E. L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, pp. 181-196.
- NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2023.
- NOGUERA, Renato. *Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado*. *Revista África e africanidades*, v. 3, n. 11, 2010. Disponível em: https://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/01112010_02.pdf. Acesso em: 02 jul. 2024.
- NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)*, v. 3, n. 6, p. 147-150, 2012. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/358>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- PASSOS, Leandro.; PASSOS, Luana.; NASCIMENTO, Edinaldo da Silva. De oratura e dança: oxum na obra omo-oba: histórias de princesas e no espetáculo BrÁfrica. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)*, v. 11, n. Ed. Especi, p. 07-24, 2019. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/794>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- PASSOS, Mailsa.; CAPUTO, Stela Guedes. Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé: lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. *Currículo sem Fronteiras*, v. 7, n. 2, p. 93-111, 2007. Disponível em: <https://biblat.unam.mx/hevila/CurriculosemFronteiras/2007/vol7/no2/6.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- PINTO, Ana Flávia Magalhães. *De pele escura e tinta preta: a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História Cultural) - Universidade de Brasília, 2006. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/6432>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000300003>.
- PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e umbanda no Brasil no século XX. *Tempo Social*, v. 2, n.1, p. 49-74, 1990. DOI: <https://doi.org/10.1590/ts.v2i1.84787>.
- REIS NETO, João Augusto dos. Pensar-viver-água em Oxum para (re)encantar o mundo. *Revista Calundu*, v. 4, n. 2, p. 108-132, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v4i2.34344>.
- REIS, Maurício de Novais.; FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Afrocentricidade: identidade e centralidade africana. Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, v. 3, n. 6, p. 102-119, 2018. DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4302>. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/4302>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- RIBEIRO, Ronilda.; SÀLÀMI, Sikirú (King). *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Oduduwa, 2015.
- RUFINO, Luiz.; MIRANDA, Marina Santos de. *Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial. Outras leituras sobre o problema*. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, n. 2, p. 229-242, 2019. DOI: <https://doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49125>.
- RUFINO, Luiz. *Vence-demanda: Educação e Descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.
- SEVERO, Cristine Gorski. *Pós-colonialismo e Linguística: relação (im)possível?*. In: Fernando Zolin-Vesz. (Org.). *Linguagens e Descolonialidades*. 1ed. Campinas: Pontes, 2017, v. 2, pp. 39-54.
- SILVA, Maurício. *Afrocentricidade: um conceito para a discussão do currículo escolar e a questão étnico-racial na escola*. *Revista de Educação*, v. 21, n. 2, p. 255-261, 2016. DOI: <https://doi.org/10.24220/2318-0870v21n2a2903>.



SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.