

## PENSAR NAGÔ NOS *BANHOS*: PREÂMBULOS PARA A CURA E A DEFESA DA FERIDA COLONIAL

Raisa Inocencio Ferreira Lima<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.34570>

**Resumo:** Este artigo pretende primeiro introduzir uma leitura de *Pensar Nagô*, livro publicado em 2017, escrito por Muniz Sodré. Neste livro, o autor busca, por meio de noções como *analogia* e transculturalidade, retomar a concepção clássica da filosofia, isto é, como modo de vida e de existência. Assim sendo, trabalharemos suas primeiras conceituações estabelecendo um diálogo com a filosofia para promover uma sistematização do pensamento de matriz africana, sem reduzir sua força e potência sensível. Apresentaremos noções como: *axé*, *arkhé* (princípio em grego), *ayó* (alacridade), dentre outras que dão sustento à corporeidade e à imanência do ritual e do transe. Ademais, nos é fundamental apresentar uma dissertação sobre as *Ìyás*, as grandes mães detentoras do *axé* e da transmissão iniciática. No segundo momento, dissertaremos sobre as práticas dos *Banhos* desde uma perspectiva pessoal, relatada como experiência vivida e sensível, rendendo homenagem às (minhas) *Ìyás* e à força de resistência e potência no *axé*, das águas e da figura de Iemanjá e Oxum. Desta maneira, será através da descolonização do pensamento operada por Muniz Sodré e pela prática dos banhos que ressignificaremos o uso das palavras na potência de vida para tornar possível e necessário uma filosofia como modo existencial - na cura e na defesa da ferida colonial.

**Palavras-chave:** Descolonização do Pensamento. Filosofia africana. Espiritualidade. *Axé*. Arte-ritual.

**Resumen:** Este artículo pretende, en primer lugar, introducir una lectura de *Pensar Nagô*, un libro publicado en 2017, escrito por Muniz Sodré. En este libro, el autor busca, a través de nociones como la analogía y la transculturalidad, retomar la concepción clásica de la filosofía, es decir, como una forma de vida y de existencia. Así, trabajaremos sus primeras conceptualizaciones estableciendo un diálogo con la filosofía para promover una sistematización del pensamiento de matriz africana, sin reducir su fuerza y poder sensible. Presentaremos nociones como: *axé*, *arkhé* (principio en griego), *ayó* (presteza), entre otras que sustentan la corporeidad y la inmanencia del ritual y el trance. Además, es imprescindible presentar una disertación sobre las *Ìyás*, las grandes madres, titulares del *axé* y de la transmisión iniciática. En el segundo momento, discutiremos las prácticas de los Baños desde una perspectiva personal, relatada como una experiencia vivida y sensible, rindiendo homenaje a las ("mis") *Ìyás* y a la fuerza de resistencia y potencia en el *axé*. De esta manera, será a través de la descolonización del pensamiento operada por Muniz Sodré y la práctica de los baños que ressignificaremos el uso de las palabras en la potencia de la vida para hacer posible y necesaria una filosofía como modo existencial - en la curación y defensa de la herida colonial.

**Palabras clave:** Descolonización del Pensamiento. La Filosofía Africana. Espiritualidad. *Axé*. Arte-ritual.

---

<sup>1</sup> Doutorado em Filosofia Universidade de Toulouse Jean Jaurès. Endereço eletrônico: [inocencio.raisa@gmail.com](mailto:inocencio.raisa@gmail.com)

*Damos o conhecimento para a fêmea, nossa Ìyá que encarna o conhecimento  
Nós chamamos o conhecimento de Oxum, nossa Ìyá que encarna o  
conhecimento  
Nos submetamos a Ìyá  
É Ìyá quem nos deu à luz  
Antes de nos tornarmos seres humanos  
Nos submetamos a Ìyá  
A fêmea deu à luz o soberano  
Antes que o soberano se tornasse um Deus<sup>2</sup>.*

## Introdução

Um dos desafios da atualidade acadêmica que se assume descolonial e antirracista é a própria questão da metodologia. Assim, buscaremos apresentar uma escrita que possa dar conta da ancestralidade diaspórica e da experiência vivida não ocidental, ou seja, não inscrita somente em procedimentos técnicos textuais, cuja presunção de validade universal se torna um dispositivo de dominação e controle semiótico, ou como Sodrê afirma, *monopólio da verdade*<sup>3</sup>.

Para suplantar tal monopólio faz-se necessário uma tomada de consciência sobre saberes e modos de vida, ampliando assim o entendimento da *arkhé*<sup>4</sup>, princípios civilizatórios tautológicos em constante resistência, não somente na transmissão, como também no combate ao epistemicídio<sup>5</sup> e à necropolítica<sup>6</sup> - fundamentos que resumem a ferida colonial, que é o trauma constantemente rememorado do racismo e das tentativas de aniquilação existencial. Uma vez entendido o desafio em termos políticos, em termos filosóficos, o desafio é trazer para a escrita acadêmica sua raiz na transmissão do sensível, da oralidade e, sobretudo, sua inscrição no corpo *do tempo presente*.

Isto posto, este artigo num primeiro momento pretende apresentar algumas das fundamentações de Muniz Sodrê da espiritualidade e do pensar nagô. A filosofia Nagô não é somente *imanência ritualística* (2017, p. 26) porque são detentoras de narrativas

---

<sup>2</sup> Epígrafe do artigo *Matripotência*, escrito por Oyéronké Oyéwumi e traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. Presente em: [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_matripot%C3%Aancia.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%Aancia.pdf)

<sup>3</sup>Referência citada na Live Pensar Africanamente em homenagem ao autor. (Acessado em 28 de setembro 2020: [https://youtu.be/c1kBk\\_cp7\\_M](https://youtu.be/c1kBk_cp7_M))

<sup>4</sup>Durante toda a obra *Pensar Nagô*, Muniz Sodrê utiliza o termo helenista *Arkhé* como princípio.

<sup>5</sup>Noção desenvolvida por Sueli Carneiro que toma a junção de duas palavras: *epistemologia* e *genocídio*, para elucidar o genocídio dos saberes não coloniais (CARNEIRO, 2005).

<sup>6</sup>Noção de Achille Mbembe (2006), traduzido como política da morte; é o modo de governo colonial que institui o Estado de Exceção definindo quem tem acesso aos direitos – como viver e existir – e quem é relegado à exploração máxima do corpo e do trabalho, reduzido à invisibilização e ao aniquilamento existencial.

transcendentais – não incrustadas em dogmas e leis morais individuais que, uma vez bem realizadas, é ofertado um "paraíso" – coletivas, comunais e baseadas sobre uma ética, *caráter (Iwá)* (SODRÉ, 2017, p. 89-90) e em princípio (*arkhé*) de explicação da origem do cosmos, do nosso próprio bem-viver e da finitude do ser que não se finda na materialidade do corpo.

É deste ponto de partida que anunciamos as duas partes centrais deste artigo: primeiro o desafio de apresentar a leitura do Pensar Nagô, traduzindo as “epistemes duras”; em seguida, buscaremos equacionar a filosofia com a narrativa oral, ao passo que num segundo momento apresentaremos os *Banhos*, trabalho que rende homenagem e pede benção das *Ìyás* e é desenvolvido como experiência pessoal e vivida.

Porque, enquanto autora, tomo consciência que a tradição acadêmica filosófica possui um histórico racista de desvalorização da oralidade como preceptores de inferiorização: sensibilidade, animalidade, selvageria, falta de objetividade e outras tantas categorias capazes de subalternizar tudo o que é diferente da escrita universitária. Dito isso, terminamos este texto comentando também sobre as práticas dos banhos, como um ritual que conecta e homenageia a oralidade, a ancestralidade aos textos referenciais da pesquisa teórica.

## **Parte I - Pensar Nagô**

Veremos a seguir a análise dos três primeiros capítulos do livro *Pensar Nagô*, especificamente, no que tange à presença dos orixás Oxum e Iemanjá, referências fundamentais para a segunda parte, *Banhos*. Das tradições afro-diaspóricas, como a Nagô ou Iorubá, os orixás são princípios cosmológicos de força da natureza e também temos os *eguns* que são ancestrais ilustres, que transmitem no próprio corpo, como objeto ativo da memória em si, a temporalidade do ritmo e do movimento (idem, p. 118).

No primeiro capítulo, desde o título “O pretense espírito do mundo”, Sodré traz uma reflexão sobre a cultura Nagô e o posicionamento filosófico de algumas questões existenciais, como prática de pensamento e individuação. Autores como Roger Bastide, detentor de um olhar europeu, já identificam no pensamento Nagô o problema da individuação (como pensar o ser pelo sujeito ou pela consciência-de-si), *pela forma e pela matéria*, comparando também com as diferentes questões da teologia cristã utilizadas para a pilhagem e colonização das almas.

Dito de outra maneira, assumir que é filosofia - não somente a etnologia - africana

pela *sua organicidade* (*ibid*, p. 25) oriunda da diáspora africana. Sodré é erudito e dá conta da complexidade do assunto ao desdobrar os trabalhos de R. Bastide e Juana Elbein dos Santos (*ibid*, p. 26-27):

[...] nenhuma descrição empírica tem conseguido abarcar a complexidade da experiência mística, seja nos sistemas hindus, seja nos cultos africanos. Por outro lado, a sugestão relativa a um pensamento 'decifrável' - de fato, uma ontologia elaborada da relação do homem com o mundo e com o cosmo - parece-nos ampliar o leque da interpretação para além da imanência ritualística, onde uma refinada interpretação etnológica é capaz de trazer à luz a evidência de uma singularidade ou uma 'autenticidade' africana, embora sem se preocupar com a dimensão reflexiva frente a categorias ocidentais.

O que Sodré antecipa sobre a ruptura epistemológica é de visualizar não somente a cultura, mas a guinada filosófica dos encontros, das dinâmicas e dos diálogos, ou seja, dos fundamentos do ser enquanto ser-no-mundo. Ele volta pra Grécia para não esquecer a dimensão que a filosofia possuía antes de sua concepção tomada na modernidade, que se transforma elitista e pedante: “a separação radical entre filosofia como prática existencial e filosofia como pura especulação intelectual não é um fenômeno da antiguidade helênica, mas da modernidade europeia” (*ibid*, p. 28). Ademais, ele debate sobre as atribuições da filosofia enquanto disciplina e como ela é legitimada a partir de um distanciamento espaço-temporal. Tal distanciamento do sujeito e do objeto pode implicar em “relações sociais de dominação”, ou seja, uma ideologia. Sendo laica ou um braço da teologia cristã, segundo Sodré, a filosofia seria para os europeus da modernidade “a roupa da crença” (*ibid* p. 30). Um dos argumentos assim apresentados, é que, por exemplo, “o Deus cristão é etnicizado, manejado com uma matriz universalista” (*ibid*, p. 31). Em seguida, a teologia cristã tenta através de uma “roupagem” de Deus (monoteísta, onipresente e onipotente) colocar tais aspectos no pensamento grego.

Citando como referência J. A. Burnet em *A aurora da filosofia grega*, Sodré se volta para a filosofia Antiga numa explícita tomada de posição, afirmando que inclusive esta mesma filosofia grega não existiria sem suas influências orientais e africanas. Portanto, ela está conectada a um processo de individuação transcultural, cuja potência está em valorizar a *experiência do sensível*, na ordem pessoal dos afetos e do invisível, ou como afirma Sodré: “Não se trata, portanto, de nenhuma exteriorização da interioridade, nenhuma faculdade psíquica, nenhuma empírica percepção do sensível, mas uma anterioridade afetiva que orienta a existência para a descoberta originária do mundo” (SODRÉ, 2017, p. 31-32).

Segundo Sodré, o processo civilizatório “ocidental” e sua raiz religiosa monoteísta tomam como princípio outros pilares da organização do Estado moderno. A crença, politicamente homóloga às outras estruturas como a do controle da violência, dos poderes fiscais, das funções de administração dos territórios etc. Em seguida, ele comenta explicitamente a “monopolização ideológica do ‘espírito’” na sua função de reafirmar o processo de progresso científico e moral (*ibid*, p. 37-38).

Faz-se, então, uma distinção do “Eu”, modelo existencial, como civilizado ocidental e do “Outro”, como selvagem e primitivo, um modo de vida inferior, invisibilizado e, segundo o projeto de supremacia branca, a ser aniquilado. Ilustrando mais uma vez a aplicação dessas categorias ontológicas de distinção existencial, Sodré comenta justamente sobre a origem da ideia de raça nessa mesma esteira ideológica (SODRÉ, 2017, p. 38).

Isto não impede que o pensar Nagô seja um pensamento “sutil” (*ibid*, p. 43), de detalhes e dinâmicas diferentes e complexas da filosofia grega; ele comenta que Bastide afirma que o pensamento Nagô vai para além da imanência, possui uma trajetória que formula um conhecimento, e mais, um “*conhecimento do conhecimento*” (*ibid*, p. 43). Se, segundo Sodré, face à crítica de que não se é filosofia porque se é uma experiência pessoal, da ordem da “doxa” ou da “opinião”, é porque existe uma imagem do pensamento que questiona o senso comum. No nosso caso, o senso comum da filosofia foi utilizado durante séculos como instrumento ideológico de dominação e colonização. Em seguida, Sodré arremata (*ibid*, p. 44):

Essa linha interpretativa constrói uma ponte entre o *mito* (pleno de espanto), o *logos* (relato lógico), a *sofia* (sabedoria) e a *teoria* (contemplação). A teoria, que originalmente não se entende como formulação e verificação de hipóteses, não faz da filosofia nenhuma ciência empírica, aliás, ciência nenhuma no sentido atual e corriqueiro do termo (distinto do conceito grego de *episteme*). A forma helênica de pensar não se define pela representação nem pelo cálculo, mas pelo ingresso naquilo que é originário e concreto num determinado modo de ser.

Como então romper com o senso comum da própria filosofia, acadêmica e hierarquizada em estruturas de valores à beira da burocracia e de marcos interpretativos? Emprega-se a filosofia da diferença de Deleuze, no qual Sodré introduz a filosofia Nagô como um “pensamento da diferença” que não se pensa como uma estrutura de leis e imperativos categóricos, que sendo “pré-filosófica” também incorpora divergentes, inserindo aqui o desejo e a soberania do indivíduo (SODRÉ, 2017, p. 57). O *Axé* possui uma “figuração concreta” e neste lugar é colocada sob o nome de “intensidades”, termo

também utilizado por Deleuze que é abstrato e distante, mesmo assim aproximado por Sodré como análogo ao *Axé*. Deleuze invoca a cria o de conceitos, não no sentido hegeliano, porque para Deleuze criar conceito é estar inscrito num plano de consistência e de imanência. Assim, novamente a filosofia   vista como aplica o de um modo e/ou prática de pensamento (*ibid*, p. 58).

Para romper com essa história da filosofia, Sodré comenta que diferente do modelo europeu de indivíduo, regido por poderes cuja organiza o   capitalista e segue uma racionalidade e hierarquia dos signos e de seus valores, a sociedade hindu ou nagô toma o ser do eu como cultural. Assim, o “paradigma civilizatrio”, ou seja, o sistema de pensamento considerado como válido para o coletivo também   inscrito no seu corpo, enquanto indivíduo, entendido nas suas dimensões de organiza o social, econ mica, política e artística (*ibid*, p. 88).

No segundo capítulo, nomeado *Filosofia a toques de atabaque*, Sodré primeiro elucida o termo grego *arkh *, seguindo o postulado aristotélico de tomada de princípios para introduzir qual é a *Arkh * iorubá que pode ser dita *igba iw  axé*, traduzido como princípio de caráter e força vital, “mas   ritualmente especificada pela palavra *axex *, a cerim nia em que, por ocasião da morte de um membro da comunidade, são reverenciados os ancestrais e a origem das linhagens” (*ibid*, p. 89). Os primeiros ancestrais são os orixás (princípios cosmológicos), em seguida personalidades ilustres que viveram e se destacaram na comunidade chamados de *eguns* e, por isso, dentro desse paradigma também são cultuados como epítetos divinos. Sodré continua no que considero uma elucida o apaixonada entre a filosofia antiga grega e o pensamento Nagô, compondo um importante panorama de analogia entre ambas (*ibid*, p. 89):

Esse princípio é *propriamente filosófico* (pois não se trata apenas de crença religiosa, mas *principalmente* de pensamento cosmológico e de  tica, cuja terminologia   variável) com roupagem religiosa, ou seja, pertencente a uma *filosofia trágica*, que afirma o divino como uma faceta da vida, mas sem *teologia*. Nessa composi o complexa - uma metade é claramente humana, a outra pertence à ordem do “suprarracional” ou do “divino” - reencontra-se a posi o plat nica (no *Banquete*) que faz a filosofia grega equivaler a *Amor*, ou seja, o humano diretamente relacionado a um *daimon* (Eros). A outra metade do pensamento nagô   constituída por *orixás* e ancestrais.

Situando-nos neste contexto da modernidade que utiliza a filosofia para criar categorias ditas “universais”, justificando um *modus operandi* da escravidão, coloniza o e perpetuidade da invisibiliza o existencial, como reagir e fazer valer um sistema filosófico não autoritário? Primeiro Sodré comenta sobre a no o de tradi o e

transmissão da mesma, se rogando mais uma vez do que significa uma ideia como um conjunto de problemas associados a outros problemas assim formulando uma arquitetura do pensamento (*ibid*, p. 94):

Diferente da ideia imóvel, transcendente e essencial de Platão, a ideia em Deleuze é uma multiplicidade ‘ao lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes’. Isso quer dizer que o fundamento ontológico ou a identidade de figurações metafísicas como ‘eu’ ou ‘Deus’ desaparece em função dos acontecimentos múltiplos que constituem a condição de um problema. Não sendo essência, mas movimentação do pensamento, a ideia só existe na medida em que se *comunica*, isto é, em que se *vincula* a outras ideias.

Sodré, então, complexifica o debate compondo aqui mais uma problemática na questão de como *conhecemos algo*, ou, *de que maneira nos é dado o conhecimento*. Para os Nagô, não existe conhecimento sem relação com mundo, rompendo com Kant, por exemplo, ao passo que para eles o princípio dessa movimentação nomeia-se *Exu* e oralmente, ou por escrito, reconta-se através de aforismos (SODRÉ, 2017, p. 95).

Da mesma maneira que o filósofo ocidental está inscrito a uma instituição de ensino e que necessariamente precisa de sua aceitação ou legitimação para continuar na sua “carreira” e, em determinados momentos, um conhecimento meramente administrativo-burocrático, a transmissão ou o ensino destes princípios *arkhé* Nagô é dado como (*ibid*, p. 95-96):

A memória “mitológica”, porém, (que) não consiste em um corpo doutrinário articulado, portanto, em nenhuma exposição dogmática nem raciocínios formais, e sim em um repertório cultural de invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos, que se transmite de forma iniciática no quadro litúrgico do terreiro e, no âmbito da sociedade global, expandindo-se nas descrições assim como nas interpretações escritas ou livrescas. A forma iniciática não é um mero recurso do saber esotérico, mas a opacidade mística que acompanha toda abertura quanto aos modos fundamentais de ser, isto é, quanto à *Arkhé*.

Retomar a *Arkhé* não é sentir uma “nostalgia”, ao contrário, citando a noção de Ubuntu (*ibid*, p. 96), é implicar ainda mais uma vez o tempo presente do aqui e agora e do ser em composição com o Outro.

A iniciação à filosofia ou a prática do pensamento através dos aforismos e de uma certa magia misteriosa, incorpora no sujeito um modo existencial do ser que, segundo Sodré, é dado pela *analogia*. Para o autor, a verdade do ser é em similaridade, e se distingue da dialética hegeliana, sempre compondo uma tentativa de sobreposição sobre

o elemento diferente. Assim, ele propõe que a iniciação por analogia é emblemática por ser justamente misteriosa (SODRÉ, 2017, p. 98):

A verdade está no interior de um círculo ilimitado que incita, se não engendra, o pensamento, (...), isto é, a verdade da perfeita circularidade entre o fim e a origem contida na pergunta – “O que é o ser de todo ser?” – da mesma coisa sobre a mesma coisa. A ocidental provocação à *Arkhé* é análoga à africana, em que o segredo iniciático obscurece, mas densifica o pensamento.

Vemos que a iniciação é justamente para aprofundar o ensinamento aos que ainda não possuem, uma vez que a humanidade “não nasce sabendo” por mais que, enquanto pensadores, queiramos já saber e ter “certeza” do que falamos.

Sodré nos explicita que o corpo nagô não é um vazio, assim como nos hindus, pois é carregado de forças cosmológicas, e o entendimento do si-mesmo corporal é coletivo, ou seja, na ordem da *corporeidade* (*ibid*, p. 106). Primeiramente entende-se que a corporeidade se “refere a uma ‘máquina’ de conexão das intensidades num plano imanente ao grupo”. E, em seguida, a corporeidade é “a condição própria do *sensível*” citando Boulaga (*ibid*, p.106, apud 2013, p. 211).

Nesse sentido, o corpo reage de acordo com uma corporeidade apreendida “encarnando mediações simbólicas e com modos de articulação próprios, o corpo individual age instantaneamente, sem lógica predicativa, em função da corporeidade assimilada” (*ibid*, p. 106). Ao adentrarmos na corporeidade Nagô, Sodré introduz a noção *Orí*, porque, para a constituição de cada ser humano, se possui um *Orí* (*ibid*, p. 108):

Essa verdadeira afetação do sujeito pelos ‘corpos’ (as divindades) que tecem o seu destino é uma relativização do livre-arbítrio, porém ao mesmo tempo uma ética da plenitude corporal do sujeito, que lhe demanda aumento da capacidade de agir por meio do fortalecimento da potência de ação. Não há como deixar de ver aqui um encontro com a ética espinosista, que privilegia as relações essenciais entre os corpos de conhecimento e de afetação. O conhecimento direto pelo imaginário foi sugerido por Espinosa ao acentuar que o poder do corpo nos é em grande parte desconhecido e que de fato ninguém sabe do que o corpo é capaz.

*Orí* é a cabeça do corpo, que determina o caminho, ou a escolha dos destinos da pessoa, com a regência do Orixá (*ibid*, p. 106; 117):

À cabeça física (*orí*, feita por Obatalá), corresponde no plano do *orun* a cabeça-destino (também *orí*, feita por Ajalá). Esta última dá a cada indivíduo a possibilidade de escolha de um destino, portanto, um livre-arbítrio, que, no entanto, pode ser antecipado ou conhecido pelo sistema divinatório, uma vez

que, a escolha se dá no *orun*, o plano suprassensível ou abstrato. Na verdade, o próprio *orí* é reconhecido como uma divindade pessoal, com culto próprio.

Relacionado ao *orí*, o corpo é composto junto com o *aperê* que junto ao conceito de *Iwá* (caráter) se compõe o pensamento *Nagô*. Conectando com o pensamento grego, cuja finalidade é o bem como um fim nele mesmo, formando o caráter. Sodré cita *Aristóteles* e a *récita* de *Iwá* como personificada, ou seja, uma característica originalmente humana.

O bem-visto desde a moralidade ética afro-diaspórica é diferente de uma busca por uma “identidade estática e eterna (...) num conjunto codificado de regras de conduta (o ajustamento moral dos usos e dos costumes) em função de um bem” (SODRÉ, 2017, p. 112). Lida nessa extensa bibliografia não exaustiva, o bem africano é direcionado ao fim de “toda a envergadura das realizações transtemporais de um grupo humano guiado pelo brilho de sua verdade própria e pelo apelo de sua *dignidade*, isto é, da regra ancestral instituída ao mesmo tempo em que se fundou o grupo” (*ibid*, p. 112).

Com o ritual, o transe, as memórias simbólicas e sensitivas, podemos finalmente trazer à luz os *orixás*, como detentoras do *axé* e figuras da comunidade que se guardam e zelam pela força cosmológica da vida. Pois, inscrito numa alteridade radical, o ser ou o sujeito pode aceder, não importa o gênero ou a classe social, a uma experiência com as *Ìyás*, cujo objetivo ou causa final é *ayó*, alegria em *iorubá* (*ibid*, p. 149). Face ao que pode ser considerado como narcisismo ou egocentrismo, Sodré disserta sobre a *alacridade*, ou *alegria*, não como um bem a ser consumido, mas como um afeto real, uma potência ativa e, no nosso caso, uma configuração real de defesa e cura da ferida colonial. Segue uma longa citação, porém fundamental para a elucidação da *alegria/alacridade* (*ibid*, p. 150-151):

Entretanto, a *alacridade/alegria* enquanto modo fundamental da *Arkhé* *nagô* não é um afeto circunstancial – portanto, nada que nasça e morra ocasionalmente – porque, como regime concreto e estável de relacionamento com o real, é uma *potência ativa*. Embora diversa do amor cristão, a *alacridade* não é incompatível com a ideia de *amor de si mesmo* (diferente das noções de “amor-próprio” e “egotismo”), que se pode entender como a tração da consciência na direção dos objetos que a integram harmonicamente consigo própria com o grupo que lhe é constitutivo.

[...] Por isto, não existe propriamente o *sujeito* da *alegria*. Há, sim, o sujeito da emoção, o objeto da sensação, até mesmo o sujeito de um sentimento, mas *alegria é regência*, algo que possibilita experiências e sujeitos.

[...] É a *alacridade* singular e concreta (e não um abstrato amor universal que norteia a prática litúrgica da *Arkhé* negra. *Alacridade* é algo paradoxalmente sério – pode modular-se em sensualidade e contenção – por ser a condição de possibilidade de comunicação, da prolação da palavra. E esta não se descola jamais da ação, ou seja, o indivíduo não é conduzido por abstrações, mas por

signos ou palavras que induzem à ação. É imprescindível o concurso do poder-fazer, da potência de realização em que consiste o *axé*.

No *ethos* mítico e afetivo dos cultos afro-brasileiros, os ritos de renovação do *axé*, portanto da dinâmica de continuidade da existência, estão estreitamente associados à experiência dessa alacridade ou alegria, conforme o étimo nagô – *ayó*. Isto fica explícito na prática ritual, mas também em aforismos, invocações, narrativas e cânticos, a exemplo de alguns daqueles que celebram o poder feminino nas comunidades de culto. Cultuadas e invocadas como transmissoras de valores comunitários e do *axé* imprescindível à continuidade da existência física.

São ditas *Ialaxé*, zeladoras da potência mítica, do poder de realização. No culto, elas se modulam miticamente em divindades genitoras associadas a elementos da natureza (água, lama, etc).

Ao fazer menção às *Ìyás*, referência às grandes mães de comunidades do terreiro, *Ialaxé* são zeladoras da potência mítica e do poder de realização (*Axé*). Dedicam-se aqui a uma pista característica desta força cosmológica erótica, de fertilidade e desejo. O que interessa aqui do texto não é a sua quantificação, mas sua *qualificação*, da qual podemos definir como qualidades que nos visibilizam e, mais importante, que nos permitem resistir ao epistemicídio ao manter uma memória viva e oral de uma filosofia Nagô. Compreende-se que o que fazemos é em homenagem e em lembrança a nossa ancestralidade. O que nos remete a Maria Bethânia quando ela canta: “*não mexe comigo que eu não ando só*”<sup>7</sup>. Sodré concilia com a célebre etimologia do caráter em grego clássico, *ethos*, ética também traduzido como temperamento, comportamento, postura ou ainda etiqueta (*ibid*, p. 113).

Sodré elucida assim uma das mais fundamentais diferenças entre o pensamento ocidental moderno e a ética nagô: é a presença de uma liturgia do corpo que, como os gregos, ensina ética como coreografia ou postura do ser-no-mundo, diferente de uma repetição de códigos e leis morais, muitas vezes hipocritamente reproduzidos, a ética nagô é uma constante lembrada e transmitida pela sensação e não pela escrita<sup>8</sup>. De todo modo, Sodré introduz o *egungun* (culto aos ancestrais) como um paralelo em que a morte física não é considerada como morte simbólica no seio da comunidade.

Este debate traz então uma resistência efetiva ao combate diário e cotidiano da ferida colonial, para que ainda possamos render uma definição *possível* de cura e defesa no campo textual, mas também da experiência vivida, uma vez que a experiência singular e espiritual é um caminho a ser percorrido individualmente e socialmente transmitido.

---

<sup>7</sup> BETHANIA, Maria. “Não mexe comigo que eu não ando só”. Composição de Maria Bethânia e Paulinho Pinheiro. Acessado em: <https://youtu.be/Zi2cb9cK4M8>

<sup>8</sup> SODRÉ, M. Op. cit., p. 114-115.

Em nossa segunda parte, trazemos o relato pessoal como aparição de uma figura sensível *de cura e defesa da ferida colonial através dos banhos*.

A Exu, senhor das mensagens e do caminho, da multiplicidade e da individualidade, pois cada um tem um Exu, rogo então que se abram estes caminhos. De antemão, sem ele não se poderia conectar com as Ìyás, e por isso, antes de passarmos à segunda parte do artigo, uma saudação: *Laroiê Exu*.

## **Parte II – Banhos a Odoya Iemanja e Oye Oxum**

Como transcrever para uma *escrita* algo que seja um reflexo de experiência filosófica vista como gesto do corpo em ato de energia (axé)? Como pensar a partir do imenso Sodré, que dança entre gregos e nagôs, uma descolonização e uma afrosensibilidade? De descolonizar desta tradição de pensamento narcísica centrada na exclusividade da visão? Como trazer a cosmopercepção<sup>9</sup> como a música do meu pensar que também quer se manifestar *singular e em força vital poética, novamente, uma significação em axé?*

Repito a palavra porque rompendo com a lógica ocidentocêntrica, sigo a filosofia africana<sup>10</sup> na qual a palavra tem no seu poder de falar, oralmente e no gesto, uma potência e um desejo. Com manifestações poéticas que são metáforas corporais, coreografias éticas, fazer um relato *espontâneo e poético* se assume político, porque pessoal, e pessoal porque respeita a ancestralidade, esta que respeita o corpo e a natureza. Reitero que é como um relato destinado a quem vive sob o jugo da colonialidade reduzido ao silenciamento, que busca sair da estatística para empregar força e significado às palavras que pessoalmente tanto cuidaram e cuidam do meu *orí*.

Em termos acadêmicos, ditos descoloniais, o que antes era apresentado como um trabalho artístico também se tornou um trabalho de cuidado devido aos constantes traumas provocados pelo racismo, violências simbólicas e existenciais, referenciados como *ferida colonial*.

A partir dessa experiência vivida, rapidamente ilustrada pela descolonização do

---

<sup>9</sup> Noção de Oyeronke Oyewumi que aborda a cosmologia iorubá desde uma perspectiva que não exclui da observação os outros sentidos, como o tato, o odor e a dança.

<sup>10</sup> Cito aqui Boulaga quando ele escreve a “crise du muntu” e afirma a questão da palavra como ordenando da potência do ser.

sujeito em Frantz Fanon e Grada Kilomba<sup>11</sup>, parto diretamente sobre os *Banhos* e de um relato assumido como descolonial, que combate as constantes tentativas de epistemicídio<sup>12</sup> e as violências contra os saberes originários afro-indígenas os quais, como disse acima, são centrais para o meu trabalho.

A maneira que posso agradecer estes saberes intimamente é através dos *Banhos*, performance que se revela não somente como performance, mas também como experiência vivida. Comecei em 2010, como performance resultante dos cursos de artes visuais na escola Parque Lage (Rio de Janeiro) e, aos poucos, o que era desdobramento de um curso em arte contemporânea também foi *revivimento* das tradições nordestinas das rezadeiras e da ancestralidade, ao qual existe um apagamento e tentativa diária de embranquecimento da cultura.

*Banhos* é, portanto, um aprendizado que promove a defesa e a cura da ferida colonial, ao retomar os saberes e as técnicas de cuidado do corpo. Durante o confinamento da pandemia Covid-19 em 2020, e a pedidos de amigas que se encontravam em extremo cansaço emocional, refiz os banhos com o intuito explícito de cuidado com o corpo, de reza. Fiz em garrafas e elas iam buscar na minha casa. Fiz inclusive com minha prima que é médica de UTI e que muito me agradeceu. Por isso e pelos relatos de minha mãe e avó, acredito que *Banhos* é a tomada de uma prática afro-indígena, perdida pela colonização. Na minha cidade, Fortaleza, desde pequena fui envolta a esses rituais. Tenho os testemunhos de minha mãe, especialmente, de quando era criança e ela me levava à rezadeira por causa do "cansaço" ou do "mau olhado" para fechar o corpo.

É deste fruto de desejo de realizar uma pesquisa em filosofia que seja também em arte descolonial que se inclui o *artivismo*<sup>13</sup>, que se adentra primeiramente na homenagem às rezadeiras nordestinas e, em seguida, às orixás das águas, nomeadamente, Oxum e Iemanjá. As rezadeiras são figuras sociais que utilizam da purificação espiritual um cuidado efetivo no combate, na proteção, e o que popularmente chamamos de “fechamento do corpo”. Sem elas não existiria a tomada de consciência pela qual passei

---

<sup>11</sup> Sobre a descolonização do sujeito, cito o artigo completo de Raissa I. F. Lima (2020), “Arte e descolonização como um mecanismo de defesa na obra de Grada Kilomba”, que se encontra publicado na UDESC.

<sup>12</sup> Noção central na tese de doutorado de Sueli Carneiro e que ilustra estreitamente a descrição política do sintoma psicológico do racismo estrutural, no caso, da ferida colonial.

<sup>13</sup> Artivismo é uma noção que congrega duas palavras-chaves em uma só, orientando a atividade artística à atividade militante e política. Segundo artigo no Outras Palavras: Artivismo é o nome dado a ações sociais e políticas, produzidas por pessoas ou coletivos, que se valem de estratégias artísticas, estéticas ou simbólicas para amplificar, sensibilizar e problematizar, para a sociedade, causas e reivindicações sociais. Fonte: <https://outraspalavras.net/blog/artivismo-criacoes-esteticas-para-acoes-politicas/>

e passo, que por respeito admito conhecer apenas a experiência que tive quando criança. Por isso, tomo a dianteira da reza que faço, dentro do que posso afirmar e de que pesquiso na minha vida acadêmica, que é a prática do pensamento político em memória sensível e da ancestralidade renegada pela colonialidade.

Trata-se de uma performance estético-política que aos poucos foi se emancipando da sua própria raiz acadêmica e tornando-se o que se é pela repetição das palavras-gestos: um mecanismo de defesa psíquico que retoma o desejo como uma força motriz da ética e da existência. Um agradecimento a todas as mães, especialmente a Iemanjá.

### **Os Banhos que começam no mar e em Iemanjá**

Desde criança eu fugia da casa da minha tia Socorro em Parajuru (CE) para ir à praia de noite, já correndo alguns riscos devido à violência que conhecemos ser a realidade brasileira, hoje em dia, explícito com a guerra perpetrada por um governo genocida. Lembro que algo me atraía até o mar, que se banhar no mar como ritual de prazer ou proteção, ou no dia a dia como ritual de limpeza, era algo como uma vontade que me impelia, inconsciente como um rito banal com o que chamamos das forças exteriores da natureza sobre o corpo. Eu, criança, já desafiava ingenuamente esse encontro.

Poeticamente, podemos afirmar que o mar acalma, mesmo na sua ressaca, com ondas agitadas se respira para além da dor da tragédia humana, diária e contemporânea com a indústria do medo e da violência. O mar que ensina a se defender deste testemunho das tantas travessias transatlânticas. Nosso foco é no mar, porque dele nasce a resistência afrodiaspórica e anticolonial. O desafio de pensar poeticamente esta política, que não é para ser uma apologia, nem vitimismo, mas que canta o não ignorar essa dor. Face a essa estatística de violência colonial que derrota muitos de nós e vendo, por exemplo, a apatia que é a paralisia do ódio e do racismo cotidiano<sup>14</sup>, como dizer que desta dor que já estive aqui e que sarada e sarando me deixa *competente* na luta e na vida?

Em seguida, depois de trazer esta primeira imagem-sensação do mar, encruzilhamos a partir da palavra as águas que representam a maternidade e, em iorubá, as Iyás. Pensando em como Mãe Meninazinha de Oxum reconta, trata-se de uma

---

<sup>14</sup> Racismo cotidiano, segundo a Grada Kilomba, auxilia a compreender a definição da ferida colonial como um trauma que não é esquecido no inconsciente, mas constantemente rememorado se torna uma prática institucional do cotidiano.

geopoética<sup>15</sup> existencial, central para entender o axé como força vital. Isto posto, sem a espiritualidade não poderíamos falar de axé, cujo significado traz a força vital e a potência em roda como circularidade. Porque é diária e no tempo presente, mas também um conhecimento a ser defendido e transmitido. Não seria, portanto, possível reencontrar a descolonização sem antes falar do mar, território transatlântico, da associação entre as águas, salgadas e doces, da maternidade e da figura de Iemanjá, que encabeça este artigo.

As espiritualidades, práticas e culturas remanescentes da afro-diáspora, como Mãe Meninazinha de Oxum<sup>16</sup> afirma: não são ordenadas em dogmas como, por exemplo, na bíblia. Ao contrário, os princípios ordenadores são transmitidos pela memória, dada pela oralidade, resumidamente, dito e percebido pelo princípio fundador de individualidade e alteridade, o Orí. A transmissão não é totalitária, nem unívoca e nem se pretende universal, ela é passada de diferentes maneiras, numa *cosmopercepção* que vai do olhar ao gesto como metáfora corporal.

É quando o saber dos mais velhos e dos ancestrais se torna um patrimônio e, literalmente, resistência de memória viva, que nesta mesma conferência, Mãe Meninazinha de Oxum não se furta a comentar a devolução de objetos sagrados que o museu da polícia do Rio de Janeiro carregou durante mais de 80 anos. O que comprova, ainda mais uma vez, a relação intrínseca entre política e resistência espiritual, como defesa e cura das violências perpetradas.

Com esse intuito, de me sentir mais protegida e curada desta estatística colonial de violência, desde muitos anos, no Brasil, presenciei espontaneamente a espiritualidade de festas públicas de santo, como também participei de algumas giras<sup>17</sup>. Dentro do respeito ao segredo do culto, que não sou iniciada e agradeço profundamente a benção, se transmite aqui não um relato sobre a religiosidade, mas a fertilidade e a ligação das águas doces de Oxum e o mar como um motivo central dos banhos e da relação de alteridade como a figura de Iemanjá, *minha mãe*. Que é uma das divindades afro-diaspóricas que representa o mar e a figura da maternidade.

Iemanjá, cujo nome remonta a *Yeye oman ejá*, "Mãe cujos filhos são peixes" é a mãe da humanidade e senhora das águas. Das águas se reflete a imagem de si, o espelho que representa o objeto cênico que reflete o azul do mar e, diferente de Narciso, não se

---

<sup>15</sup> Curso Baba Marconi: "epistemologia de Yemonja".

<sup>16</sup> Live com Pamela de Oliveira, museóloga e filha de santo de Mãe Meninazinha de Oxum.

<sup>17</sup> Gira é um ritual público de religiosidades como Umbanda e Candomblé; durante o aniversário de Iemanjá há diversos eventos dos quais pessoas não-iniciadas podem participar.

afoga na própria beleza, ao contrário, se defende. Como se afirma no artigo de Lenine Salvador (2016):

Uma das entidades mais festejadas no Brasil, Iemanjá representa o espelho do mundo, é a mãe que reflete todas as diferenças e protege a cabeça: o “Ori”, que tem a ver com a formação do indivíduo. Com essa imagem uterina, a relação com o espelho em Artificio se deslocava de uma crítica à produção de si fincada no mito de Narciso, na paixão através da visão de si que leva à morte, para ganhar a vastidão reflexiva da produção de presença, com a qualidade de gestação, de cuidado e de reconhecimento da alteridade.

Conta-se que, uma vez, Iemanjá cansada da violência do marido que a maltratava, foge para o reino de Olokun no fundo do mar. Evidentemente, ela trava uma guerra com seu marido, que envia seus soldados para recapturar a rainha das águas, pensando ela estar sozinha e indefesa. Iemanjá, sabendo do perigo, vai à beira do mar e espalha espelhos de todas as dimensões. Assim, quando chega a hora da batalha, ela reflete a si mesma com uma espada, o que prontamente assusta todos os soldados, que fogem aterrorizados. A reflexão de si mesma torna-se uma defesa que vence, sozinha, mostrando a imagem de seus inimigos a eles próprios. E assim Iemanjá dança seu esplendor, depois de vencer uma guerra sem derramar uma gota de sangue.

Como da oralidade e dos múltiplos epítetos que assim seguem a dimensão fértil de Iemanjá, concentro-me recontando da minha ligação com o mar e com Odoiyá/Iemanjá. Durante a pesquisa de campo em 2020, quando fui para Salvador, não foi uma surpresa quando por “um acaso” fiquei no morro da sereia no Rio Vermelho, sua casa. Quando lá me banhei no mar e rezei, pela primeira vez, nomeando a ela, especialmente, minha atenção. Nesta mesma praia, recebi a benção e a guia de Exu<sup>18</sup> de um amigo que estuda a história da escravidão e é iniciado no candomblé. Este gesto me afirma na reza, que seja sendo da filosofia, mas também que Iemanjá não é somente conceito ou crença, é *cosmopercepção* de vida.

Ao tratar dos *Banhos*, o primeiro cenário desenha a resistência poética-política, de tomar posse dos lugares que são de alegria e descanso. Não é possível, portanto, mercantilizar em produtos de consumo, instantâneo. Não é possível consumir porque de antemão se pede *iwa*, *ethos*, consciência de si e *axé*; não é para qualquer um, mas para todos ao seu redor. Afirmamos que sendo assim a cura é então todo dia, em todo momento possível de diálogo podemos encarar nossa tomada de consciência como uma revolução

---

<sup>18</sup> Orixá dos caminhos e das mensagens, é uma das entidades espirituais mais difundidas na afro-diáspora; um dos epítetos mais conhecidos é “Laroiê”.

silenciosa e secreta em que continuamos de pé, *olhando cara-a-cara*<sup>19</sup>. Por fim, meu rito de ir à praia não é somente por uma satisfação pessoal do corpo ou do ego, mas também de me encontrar com a água, com o mar, penso no como o canto de Lia de Itamaracá<sup>20</sup> traz a sensação das ondas. Com as forças da natureza transfiguradas sob o nome de Iemanjá, *é a transfiguração do lugar que entra o trauma, recebe a benção e sai não somente protegido como acarinhado*.

Dito isso, se um dia você se sentir extenuado pela exploração da força de trabalho e das situações diárias de racismo, de violência, de opressão, tome um banho no final do dia como o é: um mecanismo de defesa do eu<sup>21</sup>, que seja aquele do pescoço para baixo com arruda, as ervas de cozinha como alecrim, tomilho ou manjericão, ou aquele banho com uma taça de vinho, um cigarro e velas, com música e dança.

Por esses acasos que só acontecem quando estamos prontos a vivê-los, hoje fiz um banho numa jovem de vinte e dois anos, que teve um dia de cão. Primeiro descobriu que tem pulga no seu quarto, depois que seu estágio foi recusado, que sua avó com Alzheimer não lembrou dela durante a chamada telefônica e, no mesmo dia, um vizinho idoso assediou ela no elevador. Quando estes tipos de acontecimentos ocorrem no mesmo e único dia é preciso agir e reagir. Expliquei para ela, sem exotizar a cultura das rezadeiras, que eu era artista, que tinha exposição no Instituto Goethe da Bahia e que, se não fosse invadir o espaço íntimo dela, eu ia fazer um banho nela, porque tudo isso num dia só exige uma ação de proteção ou mesmo de travessia de um dia difícil.

Durante o banho rezei e defumei o banheiro, a mim, a ela e a casa, rezando, porque eu mesma sinto um cansaço, um aperto no peito, como se algo estivesse para acontecer e que sempre acontece. Os rituais de proteção são rituais de crença em que você deposita energia e perseverança sobre o corpo e o invisível. De fato, tem-se de distinguir e tomar o caráter da energia no seu corpo sem pensar no supersticioso ou no ato da ignorância que é de ignorar a realidade, fantasiando-a com suposições ou desejos irrealis. Finalmente, trata-se de confiar que a fé é um primeiro caminho de cuidado e, sobretudo, de consciência de si, do seu corpo e do seu lugar de bem-estar.

Para terminar, os banhos que faço, pelo e para o axé, possuem alguns registros,

---

<sup>19</sup> Maria Lugones tem uma noção de *callejera*, andarilha que faz o seu ativismo no cara-a-cara e no diálogo direto do cotidiano.

<sup>20</sup> ITAMARACA, Lia. “Eu sou lia, Minha Ciranda e Preta Cira”, <https://youtu.be/Srl2DaTrnsQ>

<sup>21</sup> Noção de Grada Kilomba, presente no artigo supracitado.

como afirmei acima em exposição no Instituto Goethe de Bahia<sup>22</sup>. O *Banho* mostrado ao final foi feito na praia de Icapuí em 2020 depois do primeiro confinamento, em Carol, minha amiga, relatando que tinha sido assaltada, pedindo assim proteção.

## Conclusão

Este artigo trouxe de uma maneira não exaustiva, exclusivamente interessada em intentar uma poética em duas dimensões de descolonização do sujeito, primeiramente em Muniz Sodré – através da mirada sobre o axé e o pensar nagô – e no relato poético dos Banhos sobre o mar e a figura de Iemanjá. Tratando-se de uma cultura afro-diaspórica brasileira, evidencia as dimensões entre cultura oral e cultura escrita como uma transmissão de saberes. Ambos os estudos, acadêmicos ou ativistas, servem ao que chamamos de defesa e cura da ferida colonial, como resistência à necropolítica e ao epistemicídio.

Introduzimos uma primeira leitura não exaustiva da filosofia Nagô segundo Muniz Sodré, como traçando uma primeira linha sobre as dinâmicas da força sensível e política das Ìyás das águas e num segundo momento um olhar sobre os banhos. Estas que considero princípio dinâmico da vida, e que por isso decidi incluir um relato poético existencial para render homenagens *em termos pessoais, orais e em plena assumpção* de entrecruzar um relato de vida e prática com os *banhos* a um texto filosófico. Portanto, não se finda o trabalho de trazer a sensibilidade nos rituais de proteção e limpeza, tão necessários diante da necropolítica que atravessamos, nem tampouco o estudo iniciático da ancestralidade e das forças cosmológicas, trata-se sobretudo de um agradecimento. Sabemos que o racismo é diário e ordinário, que não cansam de tentar nos silenciar e que nosso grito é: assumo minha presença porque preciso estar aqui e agora, por minha mãe e avó, por minhas Ìyás, por Iemanjá e Oxum, e por todas aqui presentes.

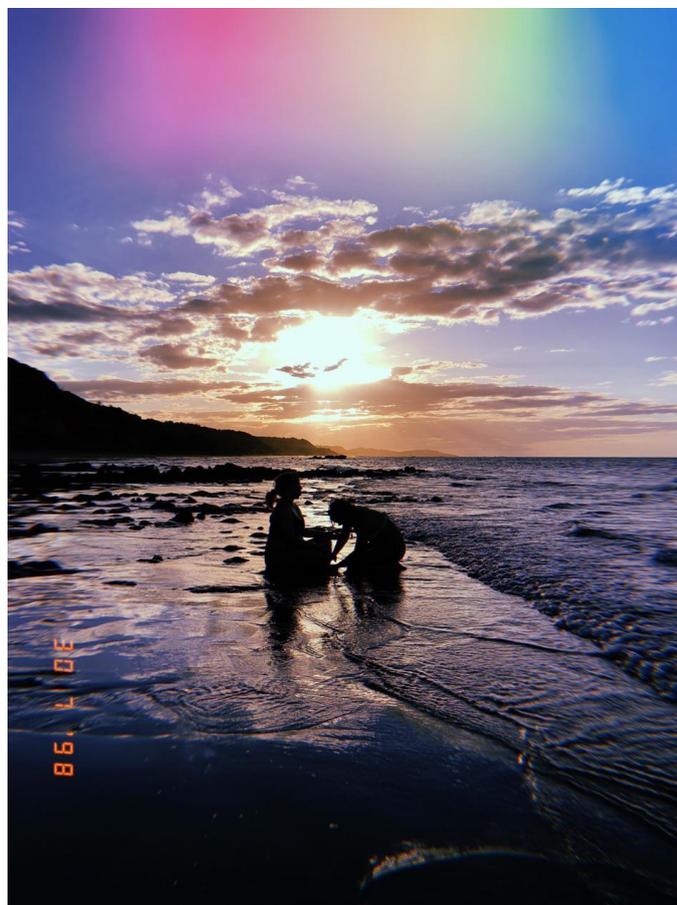
Tal escrita não se limita à Sodré, mas se apoia também nos ancestrais como Aimé Césaire, Senghor, Fanon, e nas Ìyás, na minha avó mestiça Dona Neuza. Ao lado da experiência vivida nordestina e das rezadeiras, baseamo-nos também no Pensar Nagô do Muniz Sodré que pensa uma *arkhé* na filosofia Iorubá.

Ser de axé é então ser sem medo. O peso da violência não é maior do que a alegria

---

<sup>22</sup> Instituto Goethe. *Cura – Heal*. Exposição virtual coletiva. 2021. Disponível em: <https://www.cura-heal.com/pr-raisa>

de saber que somos e existimos. Ao se empoderar, a prática de defesa e de cura nos faz sentir também gente e se sai da zona do não-ser<sup>23</sup>, para se ser com o axé, iwá, alegria, afeto e ética. Porque os mais velhos também precisam de apoio, sendo importante o respeito à senioridade. Finalmente, para entender o processo de invisibilização da ferida colonial e a valorização das práticas afro-diaspóricas, o axé me fez ver que eu tanto existia, quanto tinha potência de viver, e que não precisava ser branquitude para fazer uma vida, uma memória. O axé, resumidamente, é sentido assim sem temer e nem ter vergonha. Ao contrário, é baseado na dignidade da existência assumindo o cuidado do corpo, porque o corpo é uma obra de arte<sup>24</sup>.



**Fig. 1** *Banhos com Carol Praia.* Praia de Icapuí, Ceará.  
Foto: Bruna Ronah. 2020

---

<sup>23</sup> Noção de Frantz Fanon sobre a invisibilidade do ser negro.

<sup>24</sup> Naiara Paula, em suas aulas sobre estética africana, comenta e disserta sobre esta noção de corporeidade na própria fórmula de obra de arte, dando como exemplo as esculturas femininas de fertilidade e as máscaras.

## Referências bibliográficas

CARNEIRO, A. Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (doutorado em Educação) – Faculdade de educação, Universidade de São Paulo. São Paulo. 2005.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Berlin: Blast, 2010.

LIMA, R. I. F. “Arte e descolonização como um mecanismo de defesa na obra de Grada Kilomba”. Dossiê: *Artes e instituições culturais: reflexões sobre branquitude e racismo*. Revista *PerCursos*, Florianópolis, v. 20, n.44, p. 11-34, 2020. Acessado em: [https://www.academia.edu/42833189/DOSSI%C3%8A\\_Arte\\_e\\_descoloniza%C3%A7%C3%A3o\\_como\\_um\\_mecanismo\\_de\\_defesa\\_na\\_obra\\_de\\_Grada\\_Kilomba](https://www.academia.edu/42833189/DOSSI%C3%8A_Arte_e_descoloniza%C3%A7%C3%A3o_como_um_mecanismo_de_defesa_na_obra_de_Grada_Kilomba)

MBEMBE, Achille. «Necropolitique» en «Traversées, diasporas, modernités», *Raisons politiques*, n. 21, 2006, pp. 29-60. Acessado em: [https://www.academia.edu/37576132/Necropol%C3%ADtica\\_Achille\\_Mbembe](https://www.academia.edu/37576132/Necropol%C3%ADtica_Achille_Mbembe)

OYEWUMI, Oyeronke. “Matripotência: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [ìorubás]”, capítulo 3, p. 57-92, por Wanderson Flor do NASCIMENTO. “Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions”. *What Gender is Motherhood?*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

PAULA, N.; WER, C. “Filosofia Africana: Um estudo sobre a conexão entre ética e estética”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. UFSM, v. 10, Ed. Especial (2019): *Interfaces da Filosofia Africana*, <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39890>

SALVADOR, Lenine. “De Narciso a Yemanjá o espelho do mar”. Anal do IX Congresso da ABRACE, *Políticas e estéticas descoloniais*, 2016.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

### Conferências virtuais:

Live *Pensar Africanamente* em homenagem ao autor Muniz Sodré. Acessado em 28 de setembro 2020: [https://youtu.be/c1kBk\\_cp7\\_M](https://youtu.be/c1kBk_cp7_M)

Recebido em: 04/10/2021

Aprovado em: 24/10/2021