O CORPO NEGRO COMO FISSURA EPISTEMOLÓGICA: ODÚ DE OXUM PARA A PRODUÇÃO DE POÉTICAS DE ENCANTAMENTO E AGÊNCIA NEGRA NA PESQUISA ACADÊMICA

Gisele da Cruz Siqueira Costa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestra em Relações Étnico-raciais.

Orientador: Fábio Sampaio de Almeida

Rio de Janeiro
Julho de 2024

O CORPO NEGRO COMO FISSURA EPISTEMOLÓGICA: ODÚ DE OXUM PARA A PRODUÇÃO DE POÉTICAS DE ENCANTAMENTO E AGÊNCIA NEGRA NA PESQUISA ACADÊMICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-raciais.

Gisele da Cruz Siqueira Costa

Banca Examinadora:

_____

Presidente, Professor Dr. Fabio Sampaio de Almeida (Cefet/RJ – Orientador)

_____

Professor Dr. Renan Ribeiro Moutinho (Cefet/RJ – Examinador Interno)

_____

Professora Dra. Adilbênia Freire Machado (UFRRJ – Examinadora Externa)

SUPLENTES

_____

Professor Dr. Rafael Melo Barbosa (Cefet/RJ – Suplente Interno)

_____

Professor Dr. Renato Noguera (UFRRJ – Suplente Externo)

Rio de Janeiro
Julho de 2024

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

C837 Costa, Gisele da Cruz Siqueira
O corpo negro como fissura epistemológica: Odú de Oxum para a produção de poéticas de encantamento e agência negra na pesquisa acadêmica / Gisele da Cruz Siqueira Costa. — 2024.
83f. : il. color. , enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2024.
Bibliografia : f. 80-83
Orientador: Fábio Sampaio de Almeida

1. Negros - Identidade racial. 2. Candomblé - Rituais. 3. Pesquisa acadêmica - Influências africanas. I. Almeida, Fábio Sampaio de. (Orient.). II. Silva, Wallace Lopes (Coorient.). III. Título.

CDD 305.896

Elaborada pela bibliotecária Tania Mello – CRB/7 nº 5507/04

DEDICATÓRIA

Dedico este texto a todos as pessoas pesquisadoras negras que vieram antes, que não cederam a ideia de que não eram pesquisadoras, de que suas pesquisas não eram relevantes o suficiente ou não constituíam ciência credível. As que teimaram em escrever na condução voltando da fábrica, nos intervalos do plantão, nas brechas do tempo em que seus bebês dormiam, sentadas na beira do leito de seu familiar acamado, apoiadas na beira do calor do fogão… Também as que ainda virão, tecendo os mesmos e/ou outros esforços. Vocês são pesquisadoras, pensadoras, intelectuais, além do restante que as compõem, não ao invés. É importante o que fazem. Não desistam. Nossa escrita não acontece parada, em mesas de mogno com canecas fumegantes olhando a chuva pela janela. Ela tem corpo, é viva e insistente.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente e antes de tudo a Oxum, Ndandalunda, a água que me encaminha e me compõe. Tudo aqui apresentado foi imaginado antes por ela.

A Ogum, Nkosi, senhor dos meus caminhos que sabe de mim sempre antes e acredita em meu potencial mesmo quando duvido.

A toda a ancestralidade que me acompanha e me indica o caminho do retorno seguro.

A minha mãe Elisete por ter sido meu portal de retorno, por ter me escolhido e aceitado minha escolha. Nascemos mãe e filha, renascemos e renasceremos ainda muitas vezes. Sempre seguiremos juntas.

Ao meu pai por acreditar na educação como caminho emancipatório e não poupar esforços e recursos para que eu acessasse esse lugar que por meio deste trabalho conquisto.

Ao meu companheiro de vida Gabriel, sem o qual esse texto, bem como todo o percurso do mestrado teriam sido inviáveis. Obrigada por todo apoio, suporte e partilha. Por todas as noites acordado ao meu lado na escrita, pela escuta sempre acolhedora de minhas ideias, pela parceria na construção de nossa família. Também por ter me dado meu maior presente e bênção, nossa filha Odara. Obrigada por compartilhar de meus sonhos. Obrigada, sobretudo, por acreditar em meus propósitos.

As minhas queridas tias Sonia e Lídia, já ancestralizadas, toda minha gratidão pelo muito recebido, isso também é por vocês.

A minha família espiritual Ilê Ogum Marinho, em especial minha Ìyá Afareuà, por todo apoio e compreensão com o percurso.

Aos meus irmãos de quilombo do Clube Palmares de Volta Redonda, em especial Douglas Lucas e Leonardo Angêlo. Tenho certeza que o encontro com vocês foi um encontro ancestral e sou muito grata por partilharmos nossos caminhos de luta. Há muito de vocês nesse texto.

Agradeço especialmente a meu orientador Fábio Sampaio, por todo apoio, compreensão e confiança em meu potencial. A pesquisadora que sai desse processo de formação foi, também, matrigestada por você. Muito obrigada pelo tanto partilhado, por acreditar em uma educação respeitosa e potencializadora e pela sensibilidade, sobretudo com meu processo de gestação.

Agradeço também ao PPRER pela oportunidade de vivenciar um processo de formação em salas de aula predominantemente negras pela primeira vez na vida. Os encontros potencializadores proporcionados por esse percurso de mestrado ressoarão por toda minha vida.

A todos as pessoas queridas que ganhei com o mestrado, em especial Ester Guerra que foi essencial em meu processo. Obrigada por todas as trocas académicas, por todo afeto e por toda a parceria nos momentos mais difíceis e também nos mais bonitos que vivi durante essa jornada.

A professora Adilbenia Machado por aceitar fazer parte de minha banca e trazer contribuições tão importantes em minha qualificação. Também pelo seu trabalho que tanto contribuiu para minhas construções teóricas.

Ao professor Renan Ribeiro por aceitar o convite para banca e tecer contribuições tão importantes. Também por toda a potencia que suas disciplinas desencadearam em meu processo de escrita.

Ao professor Renato Noguera por aceitar compor minha banca de qualificação e fazer tantas contribuições importantes.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de pesquisa sem a qual esse trabalho não seria possível.

Por último agradeço a minha filha, meu sol, minha obra de arte, Odara Aziza! Sua chegada ascendeu em mim minha máxima potência criadora, sempre serei grata pelo tanto que já me deu em tão pouco tempo. Esse texto é pra você. Tudo que faço é um pouco seu. Você é meu maior sonho de liberdade!

EPÍGRAFE

Os patriarcas brancos nos disseram: “Penso, logo existo”. Mas a mãe negra dentro de cada uma de nós - a poeta-nos sussurra em sonhos: “Sinto, logo posso ser livre”. A poesia cria a linguagem para expressar e constituir a implementação dessa liberdade”.
(Audre Lorde - Sou sua irmã)

RESUMO

O corpo negro como fissura epistemológica: Odú de Oxum para a produção de poéticas de encantamento e agência negra na pesquisa acadêmica

A presente pesquisa tem como objetivo pensar o processo de encontro dos conhecimentos afrodiaspóricos com a academia ocidental, quando eles se inserem a partir da entrada de pessoas negras nesse espaço físico e epistemológico. A proposta foi pensar, à luz da perspectiva afrorreferenciada, a partir das bases decoloniais e contra-coloniais, o papel protagonista do epistemicídio na produção de desagência negra no âmbito da produção científica e para além dele, pensar seu impacto na manutenção da colonialidade, e também as fissuras e confluências epistêmicas que vem sendo construídas coletivamente para a construção de agência negra e inserção dos saberes afrodiaspóricos neste contexto. Para desenvolver tal reflexão parti de um levantamento bibliográfico de dissertações de mestrado produzidas por pesquisadores negros do programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER), do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ) e me guiei a partir da metodologia dos Odus, invocando Oxum como Odu condutor da percepção dos textos selecionados. A partir da análise dos textos foi possível perceber que a arte se apresenta como uma fissura principal, pela qual nossos saberes tem conseguido passagem dentro deste campo, e neste caminho as poéticas de encantamento, alinhadas ao valores civilizatórios afro-brasileiros tem sido importante ferramenta para a retomada de agência política negra no âmbito da produção académica.

Palavras-chave: Epistemicídio; Valores civilizatórios afro-brasileiros; Odu de Oxum; Fissura Encantamento

ABSTRACT

The black body as a fissure epistemological: Oxum's Odú to produce poetics of enchantment and black agency in academic research

The aim of this research is to think about the process of encounter between Afro-diasporic knowledge and Western academia, when black people enter this physical and epistemological space. The proposal was to think, in the light of the Afro-diasporic perspective, from decolonial and counter-colonial bases, about the leading role of epistemicide in the production of black disaggregation in the context of scientific production and beyond, thinking about its impact on the maintenance of coloniality, and also the epistemic fissures and confluences that have been built collectively for the construction of black agency and the insertion of Afro-diasporic knowledge in this context. In order to develop this reflection, I started with a bibliographic survey of master's dissertations produced by black researchers from the Postgraduate Program in Ethnic-Racial Relations (PPRER) at the Celso Suckow da Fonseca Federal Center for Technological Education (CEFET/RJ) and guided myself using the Odus methodology, invoking Oxum as the Odu that guides the perception of the selected texts. From the analysis of the texts, it was possible to see that art presents itself as a major fissure through which our knowledge has been able to pass within this field, and in this way the poetics of enchantment, aligned with Afro-Brazilian civilizational values, have been an important tool for rescuing humanity and regaining political agency within the scope of academic production.

Keywords: Epistemicide; Afro-Brazilian civilizing values; Oxum's Odu; Fissure; Enchantment

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Preta Velha Vovó Tereza. Objeto de Fissura do aluno 2 50
Figura 2: Elementos físicos levados pelos alunos para a oficina 51

SUMÁRIO

Introdução **12**

1 Útero **20**

2 Academia ocidental: epistemicídio e desagência negra **25**

2.1 Descentramentos 32

2.2 Limites dos descentramentos acadêmicos 34

2.3 Retorno a tradição como recentramento 35

3 Epistemologias afrorreferenciadas como caminho de resgate de humanidade e reencantamento **36**

4 Confluências epistemológicas: Ijexá de Oxum como caminho estratégico **44**

4.1 Fissura 46

4.2 Arte enquanto fissura inicial 47

4.3 Odu de Oxum 52

4.4 Valores civilizatórios africanos 55

4.5 Cooperação - Comunitarismo/Circularidade 56

4.6 Oralidade/corporeidade 59

4.7 Axé – energia vital /religiosidade 63

4.8 Ludicidade/musicalidade 64

4.9 Ancestralidade/memória 67

4.10 Para além dos valores já desenhados 69

5 Espelho / Abebê **75**

Referências **80**

Introdução

A presente pesquisa tem como objetivo pensar o processo de encontro dos conhecimentos afrodiaspóricos com a academia ocidental, quando eles se inserem a partir da entrada de pessoas negras nesse espaço físico e epistemológico24.

Por afrodiáspora compartilho da definição de Renato Noguera (2012) que a apresenta como o processo onde foram impostos, a partir da violência e subjulgação, modelos culturais e políticos, assim como os epistemologicos na “colonização seja no continente africano e desterritorialização e deslocamento sofrido pelos descendentes de africanas e africanos que foram escravizadas(os) entre os séculos IX e XIX fora do continente europeu” (NOGUERA, 2012, p.65), é por este caminho que considerarei no decorrer do texto como conhecimentos afrodiaspóricos os que foram produzidos e preservados por essas pessoas a partir deste contexto.

A partir disso pensarei, à luz das perspetivas afrorreferenciadas, decoloniais e contra-coloniais, o papel protagonista do modelo cartesiano nos processos de epistemicídio e desagência negra no âmbito da produção científica, e também as fissuras e confluências que vem sendo construídas coletivamente para a inserção dos saberes afro-diasporicos.

Para desenvolver tal reflexão parti de um levantamento bibliográfico de dissertações de mestrado produzidas por pesquisadores negros do programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER), do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ), localizado no Rio de Janeiro, publicadas no período de 2013 a 2022 que tinham como temas elementos relacionados a contextos e conhecimentos negros e afrodiaspóricos, nos quais os autores já estevessem inseridos e que foram adquiridos por caminhos construídos fora de suas trajetórias acadêmicas a partir dos modos de ensino/aprendizagem que se dão em espaços de sociabilidade negros, como as comunidades tradicionais de terreiro, os quilombos, os grupos de capoeira, jongo, entre outros.

A partir das dissertações selecionadas realizei uma segunda etapa da pesquisa onde os textos selecionados foram analisados a partir do embasamento teórico construído na etapa do levantamento bibliográfico, visando identificar a presença dos valores civilizatórios africanos nas construções das pesquisas, a fim de observar o movimento coletivo em curso dentro do programa.

A escolha pelo PPRER como campo se deu por motivos que perpassam tanto sua história quanto minha experiência pessoal dentro do mesmo. O programa, que este

ano completa uma década de existência, é pioneiro em sua temática, e por possuir caráter multidisciplinar, abriga o cruzamento de diferentes áreas de conhecimento em suas produções, o que propicia uma rica análise acerca das utilizações de diferentes metodologias de pesquisa, suas criações e possíveis articulações. Além disso, possui a maior parte do seu corpo discente composto por alunas e alunos negros e com linhas de pesquisa relacionadas às temáticas étnico-raciais, o que facilita a identificação racial das pessoas autoras das pesquisas e a busca por produções que se encaixem nos critérios que pretendo considerar na pesquisa.

Dentro dos motivos pessoais destaco a surpresa positiva que tive ao entrar no programa. Todo o processo de recepção, desde a camada institucional até a informal de corredores, foi totalmente diferente de tudo que havia conhecido em minha trajetória acadêmica, levando-me a crer que ali existia uma estrutura já construída dentro das especificidades do programa que faziam daquele espaço um lugar diferenciado para pessoas como eu.

Apesar de não haver um grupo formalmente instituído e nomeado, pude observar vários movimentos coletivos de articulação entre os alunos, como o de acolhida e orientação dos ingressantes negros sobre a estrutura do programa e os processos burocráticos institucionais, compreendendo a grande demanda de entendimento sobre esse cenário vinda de pessoas que não vinham de um contexto anterior de imersão no mundo acadêmico, também o movimento de produção coletiva que se deu pelas inscrições no Copene 2022, considerando a demanda de insegurança da maior parte das pessoas inscritas em experimentarem, no caso de muitos, a exposição enquanto pesquisadoras pela primeira vez.

Esses são alguns exemplos entre vários outros que me fizeram acreditar que ali existia uma estrutura prévia, articulada pelos que vieram antes, e que a partir da minha chegada também se tornava minha responsabilidade. Essas percepções se desdobraram em reflexões que me despertaram o interesse em entender a profundidade de tais articulações e se as mesmas também alcançavam, para além da acolhida afetiva e dos enfrentamentos políticos, o processo de produção das pesquisas que por ali passavam. Neste caminho, considerei analisar as produções iniciais e as mais recentes do programa como possibilidade de traçar uma possível evolução, mas logo me atentei para armadilha colonial de tal proposta que pretenderia desenhar um panorama fechado. Entendi que seria muito mais rico para o processo observar o movimento corrente e vivo no hoje.

Com base nisto, a intenção dessa investigação é responder ou talvez desdobrar

com maior aprofundamento a seguinte questão principal: quais estratégias individuais e coletivas têm sido traçadas por pessoas pesquisadoras negras do PPRER para um movimento de pluriversalização do fazer acadêmico e de desierarquização de conhecimentos na academia?

Para tal análise parto da hipótese de que há uma dimensão corpórea e experiencial na produção, transmissão e preservação de conhecimentos negros, e, no contexto da academia ocidental tradicional, moldada a partir do modelo cartesiano, tal dimensão é retirada do processo de produção acadêmica já que a “ciência verdadeira” seria fruto do processo de racionalização que, se relacionando de forma distanciada e objetal com o que se pretende analisar, conseguiria como resultado uma verdade universal sobre dado fenômeno.

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

É importante citar que inicialmente este texto foi intitulado como “A arte como fissura epistemologica: Oxum enquanto Odu para a produção de poéticas de encantamento e agência negra na pequisa acadêmica”, mas no decorrer da defesa o conceito de arte foi substituido pelo de corpo negro, ja que o sentido que pretendo trazer ao texto e que orientou a pesquisa foi o de corpo negro enquanto arte.

Por corpo, aqui pretendo invocar um sentido a partir da conversa entre as perspectivas da somatocentralidade da resistência, que percebe o corpo enquanto presente, localizado, visivel, a partir do qual e em relação ao qual as opressões e violências se constroem, e em contrapartida, onde as mesmas podem ser questionadas e desconstruidas, da perspectiva iorubá, que percebe o corpo enquanto obra de arte, feita por um deus artista e que carrega em sí potência criativa e da percepção afrorrefenrenciada, que entende o corpo enquanto ancestral, sagrado, também potência criativa, capaz de produzir fissuras e rearranjos que viabilizem ressignificações e reencantamento.

É essa a percepção de corpo negro que invocarei no decorrer do texto e considerarei a fissura epistêmica, por onde os conhecimentos excluídos e desqualidifcados dentro do ambiente acadêmico podem vir a acessar este espaço, a

partir destes corpos que são memória e arquivos vivos dos conhecimentos afrodiásporicos, e por conta disto e para além, são também potências de reinvenção, sendo assim fissuras que podem viabilizar uma pluriversalização dos fazeres neste contexto.

Por pluriversalidade aqui considero a definição de Renato Noguera (2012) que nos apresenta como “a assunção da primazia das particularidades específicas na configuração dos saberes” (NOGUERA, 2012, p.64) e o “reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas” (NOGUERA, 2012, p.64), trazendo essa perspectiva como uma outra via para além da universalização.

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

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

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

Para começar a pensar sobre esse tema, é inevitável que eu parta da minha própria experiência enquanto uma mulher negra, que teve toda trajetória educacional atravessada pelo racismo e pela não identificação. Apesar de só agora conseguir nomear os processos que me afastaram de uma autoestima intelectual e uma autoimagem de alguém capaz de apreender, reproduzir e produzir conhecimento, foi no primeiro contato com conhecimentos sistematizados que essas percepções passaram

a ser construídas.

Ser submetida desde a primeira infância a um currículo escolar baseado em referenciais teóricos brancos, eurocêntricos e racistas foi um golpe duro à minha capacidade criativa e autopercepção de agência. Esses aspectos não se restringiam apenas à educação formal que recebi, mas também as atividades extracurriculares que, estruturadas a partir da mesma lógica eurorreferenciada não se apresentavam a mim como alternativas potencializadoras, como as aulas de piano clássico e a pintura em tela que me fizeram crer que o universo artístico era um campo erudito destinado a poucos no qual eu não me incluía, por exemplo.

A compreensão dos atravessamentos político sociais e psicológicos desses processos só se deu a partir da minha prática profissional enquanto psicóloga clínica e do meu processo de formação nessa mesma área. Não a formação tradicional a partir da minha graduação, mas sim a que se deu posteriormente quando já formada e atuante na área, comecei a perceber o déficit das teorias ocidentais em relação às demandas em saúde de pessoas negras e a partir disto comecei minha busca por embasamentos outros.

Descobrir a ampla produção afrodiaspórica, ancorada nos valores civilizatórios africanos e nas perspectivas não ocidentais de cuidado em saúde e saúde mental, foi um abalo nas percepções que vinha construindo até então. A partir disto, o problema não era apenas meu, o desajuste não partia de minhas inadequações, mas sim de um projeto político racista e epistemicida, de apagamento das contribuições e perspectivas negras no campo da ciência em geral.

Segundo Sueli Carneiro (2005), epistemicídio é o processo de anulação e desqualificação dos conhecimentos de povos subjugados que se dá a partir da produção de indigência cultural operada pela negação ao acesso e precarização da educação, pela produção da inferiorização intelectual e pelo racismo que deslegitima o negro como produtor de conhecimento e atravessa os processos educativos.

Tal compreensão relocalizou o lugar de minhas inquietações e chamou meu interesse para os debates epistemológicos. As respostas para essas questões que se apresentavam a mim, ainda não muito amadurecidas, extrapolavam o campo psi e se ancoravam num contexto muito mais amplo, a partir do qual encontrei as reflexões que serão aqui apresentadas.

Em paralelo a esse processo de tomada de consciência dentro do contexto profissional e acadêmico, acontecia fora desses espaços movimentos importantes que não se iniciaram nesse momento, mas tomaram novos sentidos dentro desse fluxo.

Comecei a compreender com muito mais profundidade a comunidade a qual já fazia parte, o Ilê Ogum Marinho, minha Mametu Afareuá e o significado do que se construía através da oportunidade de viver esse quilombo.

A partir dessas percepções escolhi ampliar minha comunidade referenciada em África para além do contexto da espiritualidade, caminho que me conduziu até a Escola de Capoeira Angola Caroço de Dendê, grupo conduzido por Mestre Alder Oliva, onde passei a aprender sobre a filosofia da capoeira angola, ao Clube Palmares de Volta Redonda, organização negra histórica da região Sul Fluminense que me acolheu e me ensinou sobre a historia negra de minha cidade e as lutas dos que vieram antes por aqui, e também a comunidade que se formou a partir do meu alinhamento político afrocentrado, grupo que se tornou uma família e com o qual me formei na vida e na teoria. Viver essas coletividades e todo aprendizado ancorado nos saberes afro-diaspóricos que se produz e compartilha dentro delas foi um desencadeador das escolhas que me levaram ao PPRER e posteriormente as reflexões que serão aqui apresentadas.

Apesar de minha preferência por lançar mão de bibliografias negras e afro referenciadas em minhas investigações, o percurso teórico para traçar um resgate histórico acerca das bases fundantes da academia ocidental ainda me leva aos debates sobre a colonialidade e consequentemente aos autores decoloniais. Fui muito resistente a esse movimento, mas hoje entendo que talvez nenhum seguimento teórico em isolado dê conta da complexidade da composição cultural afro-brasileira e que a articulação entre os debates decoloniais e os afrorreferenciados tem sido os que mais contemplam minhas perspectivas teóricas.

Para desdobrar essas questões trarei Oxum como Odu[1] condutora das confluências que aqui serão apresentadas, me orientando a partir da metodologia dos Odus.

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

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

Partindo dessas reflexões, desenvolverei no decorrer do texto um aprofundamento de tais discussões teóricas ancorado em um levantamento bibliográfico das produções atuais acerca dos debates epistemológicos, partindo de uma perspectiva afrorreferenciada e decolonial articulada com o olhar contra colonial das produções de conhecimento afrodiaspóricas de dentro e de fora da academia.

Neste caminho, no primeiro capítulo apresentarei minhas escolhas metodológicas e um breve resumo do percurso de vida e pesquisa que me levou até elas, desenhando como a metodologia dos Odus se insere em minha produção e como Oxum se encaixa enquanto conceito e potencia na condução da mesma.

No segundo capítulo apresentarei um breve histórico das bases fundantes da academia ocidental e refletirei a partir deste sobre o lugar central do epistemicidio no sucesso do processo colonial bem como de sua manutenção até o hoje, a partir da retirada de agencia politica da população negra.

No terceiro capítulo delimitarei o que chamarei no decorrer da pesquisa de saberes negros e afrodiaspóricos, qual a sua ligação com os valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros e como a presença dos mesmos na produção científica negra pode ser um caminho de resgate de humanidade e reencantamento do fazer academico.

Já no quarto capítulo apresentarei o conceito de fissura e o Odu de Oxum com maior profundidade e a partir destes traçarei um dialogo entre as dissertações analisadas e o pensamento de Aline Matos da Rocha e sua produção a cerca de Oxum, Naiara Paula Eugenio e sua discussão sobre o conceito africano de arte e o trabalho de Adilbenia Machado e sua discussão sobre os Odus e das poéticas de encantamento, com a intenção de observar o que tem surgido de estratégias epistemológicas e metodológicas a partir da entrada de pesquisadores negros na acadêmica ocidental e do encontro de saberes decorrente dela.

Por fim, que nessa construção também pode ser um começo, substituo a conclusão pelo abebê de Oxum, tanto em minha própria mira quanto na mira de quem me lê, para pensar o que surge desse processo de construção de pesquisa no âmbito coletivo para nós enquanto pesquisadores negros e para a academia.

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

É sabido que não é nesse ambiente que nosso conhecimento nasce e se valida, mas compreendendo a disputa de poder e o lugar de manutenção política engendrada

nesse contexto, é importante que possamos também aqui existir com agência, dignidade e saúde. Portanto, é por esse caminho que acredito na relevância de continuarmos em tensionamento neste campo.

1 Útero

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

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

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

Minha escolha foi de utilizar a metodologia dos Odus, que conheci por meio do trabalho da professora Adilbênia Machado (2019). A perspectiva metodológica afrorreferenciada construída por Eduardo Oliveira, que utiliza o conceito oriundo do Ifá[2] para elaborar, junto a Adilbênia Machado, a partir das filosofias africanas, de seus saberes, valores e tradições "chaves de leituras e de interpretações, instrumentos para produção de outros olhares sobre a história e cultura a africana e afro-brasileira" (MACHADO, 2019, p. 7) invocando por esse caminho "deslocamentos de sentidos, a coletividade, a memória, o corpo e a ludicidade como fios condutores" (Machado, 2019, p. 7), o que resultou na construção de oito Odus, ou seja, oito caminhos metodológicos: Odu de Origem, Odu de Transição, Odu de Desconstrução, Odu de Transformação, Odu de Beleza (Estética / Encantamento), Odu de Natureza, Odu de Espaço e Odu de Tempo (MACHADO, 2019).

Transitarei pelos Odus de Origem e Beleza (Estética / Encantamento), pois se relacionam diretamente com a proposta de reflexão aqui apresentada. O Odu de Origem trata de questionar o lugar de origens únicas e que a perspectiva de origem é uma escolha que "não é arbitrária e é coletiva, fruto de uma cultura, um chão, de uma

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

ancestralidade que é fonte de pertencimento e que tece esse chão / lugar" (MACHADO, 2019, p. 10), ou seja, ao fazer o percurso de apresentar a construção da academia ocidental, apresento uma perspectiva de origem que se propõe única, porém, ao me aprofundar na construção do conhecimento por uma perspectiva africana, traço a escolha de demarcar outro lugar de origem a partir de minha localização psicológica afrodiaspórica que é construída coletivamente, compactuando com Molefi Kete Asante e seu conceito afrocentrado de localização, que se refere "ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história, (...) refere-se a saber se essa pessoa está em um lugar central ou marginal com respeito a sua cultura" (ASANTE, 2009, p. 96).

De forma geral no texto, trabalharei com o Odu de Beleza (Estética/Encantamento), pois, segundo a autora, ele implanta "uma dimensão filosófica em nosso estar no mundo" (MACHADO, 2019, p. 15) e trata de "outros modos de concepções da vida, do fazer/produzir/pensar/criar/ser. É ser desde o coletivo e numa perspectiva de ser de corpo inteiro, onde esse corpo é sagrado, é fundamental" (MACHADO, 2019, p. 15). Ou seja, trata dessa outra perspectiva buscada por mim, tanto na forma de produzir quanto em relação ao movimento que busco observar, onde ciência, espiritualidade, intelectualidade, ancestralidade e demais elementos que compõem a cosmopercepção africana estejam presentes no processo de produção científica a partir desse corpo localizado, que não se separa da mente, ao contrário da proposta epistêmica ocidental.

Por cosmopercepção convido ao texto a definição de Aline Matos da Rocha, que nos apresenta como um conceito parido por Oyèrónkẹ Oyěwùmí e que "se refere a lógicas de conhecimento não ocidentais que privilegiam demais sentidos, notadamente a audição compreendida em sentido amplo" (2023, p.66). A autora traz esse conceito problematizando a universalização da noção de cosmovisão, que é hegêmonica no ocidente, sobre os saberes e experiências africanas desconsiderando o contexto epistêmico-cultural africano.

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

> que os/as educandos/as possam também construir suas próprias metodologias, a construção e a produção é coletiva, é oriunda da

> experiência vivência de cada um/a, onde todos nossos saberes são valorizados. Portanto, a metodologia dos Odus, inspirada no Ifá, é construída sempre numa perspectiva coletiva e de valorização dos saberes antigos e dos saberes do agora. (MACHADO, 2019, p. 7).

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

A Oxum que pretendo invocar nesse texto não é a da projeção do ocidente, que por vezes é apresentada como símbolo da feminilidade e vaidade esvaziada, da maternidade submissa e do amor adoecido, mas sim a que, partindo da perspectiva africana, é representada como a orixá primordial, a primeira de todas as mães ancestrais, o protótipo de todas as Ìyás. (SILVA, 2022, p. 201). Essa Oxum, a que encontramos referenciada em África, além de senhora dos rios e da água doce, muito ao contrário da construção ocidental a seu respeito, apresenta um conjunto de características que envolve estratégia, agenciamento de conflitos, poder de negociação, liderança e persuasão, características essas que muito se conversam com a ideia de confluências, conceito de Antônio Bispo dos Santos (2015), que se inspira no movimento dos rios e que é defiinida pelo mesmo como o que rege a relação "entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas" (SANTOS, 2015, p. 89). Este coonceito, com o qual trabalharei mais a frente no texto, trata de pensar a relação dos povos contra-colonizadores[3] com a estrutura de violência colonial, movimento possível de ser equiparado ao que nós, pessoas negras pesquisadoras com nossos saberes afrodiaspóricos precisamos lançar mão dentro da estrutura acadêmica ocidental com todo seu aparato colonial.

Quando dizemos que Oxum é o protótipo de todas as Ìyás, nos remetemos ao pensamento de Oyèrónké Oyewùmí (2021). A autora defende que, diferente da concepção de família da perspectiva ocidental patriarcal onde a família se estrutura a partir da dualidade mãe e pai, na perspectiva africana matriarcal o agrupamento primário

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

seria o omo-ìyá, isto é, mãe e sua prole e que Ìyá seria o equivalente a mãe em nossa compreensão (OYEWÙMÍ, 2021).

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

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

Oxum aqui se insere como esse elemento de ligação e de pertença, que dentro do contexto dos valores civilizatórios africanos, que são matriarcais, se apresenta como suleadora de nossas práticas enquanto comunidade, inclusive dentro do espaço acadêmico. Oxum nos dá a possibilidade de pensar, a partir dos seus itans[4] e orikis[5] e da observação de sua materialização quanto elemento na natureza, a água dos rios, possíveis caminhos de gestação e parida de ideias, que se articulem fora da lógica da maternidade romantizada ocidental, mas sim alinhados com a ideia de gestação e parida responsável e nutridora, onde também renascemos a partir da responsabilidade pelo que criamos.

Enquanto pessoas pesquisadoras negras parimos saberes que só poderiam ser gestados por esse ventre fruto dos cruzos advindos da encruzilhada epistemológica brasileira, e digo que parimos não por eles não existirem antes, mas por, nesse cenário,

[4] Parábolas, contos sobre as divindades.
[5] Louvações que são relatos de acontecimentos históricos dos orixás, geralmente cantados.

serem novos, serem espíritos de coisas que já existiam, que foram ignoradas e que tomam corpo através de nossos partos/ideias.

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

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

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

Parimos e frequentemente matrigestamos, mostrando que há outros caminhos de fazer, caminho este que os nossos sempre fizeram. Reparimos o mundo das ideias hoje e matrigestamos[6] para que, os próximos que aqui entrarem, bailem no ijexá[7] ou empunhem espadas livremente.

[6] Segundo Katiucia Ribeiro (2021) matrigestão é “o reconhecimento de práticas e modos de organização a partir das experiências materno-centradas africanas” (RIBEIRO, 2021, p.117) onde se “busca o equilíbrio e continuidade da comunidade a partir do papel matriarcal e materno-centrado, ou seja, traz à tona o papel das mães africanas como líderes na luta pela recuperação, reconstrução e criação da integridade cultural negra” (RIBEIRO, 2021, p.118).

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

2 Academia ocidental: epistemicídio e desagência negra

Se partirmos das epistemes africanas, nada tem uma só origem, a história não aconteceu em um só lugar, essa é a narrativa comum do ocidente. Para nós, pessoas africanas da diáspora, a pluriversalidade sempre foi aceita, não há conflito. Partindo disto, o Odu de origem, nesse texto, se distribuirá em mais de um capítulo, pois falarei de diferentes perspectivas de começo. Neste segundo capítulo, a origem tratará de um breve histórico das bases fundantes da academia ocidental, para a partir deste pensar o protagonismo do epistemicidio na construção e manutenção da colonialidade a partir da produção de desagência da população negra. Mais a frente retornaremos a esse Odu para pensarmos que enquanto esse início, vendido como universal, era construído, vários outros já haviam acontecido ou estavam acontecendo simultaneamente.

Foi, e ainda é, em alguns momentos, um exercício muito grande de autopercepção o de buscar alinhar a minha vivência ao meu processo de produção. Por esse motivo optei por me conectar metodologicamente e a partir dos referenciais teóricos ao caminho afrorreferenciado como exercício de construção de outra corporeidade intelectual e assim alinhar também no texto vida, pesquisa e escrita.

Um segundo motivo é referente a metodologia dos Odus, que escolhi como principal condutora de meu processo de pesquisa e escrita, que define que a “origem não se impõe como um dado, a origem é uma construção epistemológica, a origem é uma construção mental, é uma construção conceitual, ela é uma escolha” (MACHADO, 2014, p. 115).

Tal caminho me levou a refletir sobre a importância de demarcar qual é minha perspectiva de origem, por onde de fato começo a pensar as questões que aqui serão desenvolvidas. Com isso, realizarei, pelo caminho do exercício da escolha e liberdade, um destronamento dessa narrativa histórica do ocidente, que em minha pesquisa pretendo questionar.

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

A partir de tais reflexões evidencia-se que o controle e sistematização do

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

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

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

O grande problema de tal perspectiva é que em várias culturas não ocidentais mente e corpo são indissociáveis, a exemplo das culturas africanas e pindorâmicas, e por conta disso, seus saberes partem das corporeidades e da experiência. Para essas perspectivas, os corpos são arquivos vivos de memória, meio pelo qual o conhecimento se armazena e se transmite. Ou seja, eliminar o corpo e a experiência do método científico já seria por si só um processo de epistemicídio e exclusão de formas múltiplas no fazer científico.

Um outro grande problema é que este modelo ainda é a principal referência nos projetos ocidentais de produção de conhecimento, o que inclui diversos desdobramentos de tais argumentos, aparentemente inofensivos, como conhecimento não situado, epistemologia do ponto zero, ou seja, é um ponto de vista que não se assume enquanto ponto de vista, método cartesiano como critério para a validação da produção de ciência do conhecimento[8], divisão de sujeito, objeto, objetividade entendida

[8] Ainda que na atualidade, sobretudo no âmbito das ciências humanas e sociais, já se debata a partir das teorias pós-estruturalistas, feministas e pós-coloniais essa perspectiva dura de ciência, esse modelo ainda opera quando, por exemplo, pesquisadores e pesquisadoras precisam

como neutralidade e o mito de um ego capaz de produzir conhecimento imparcial (GROSFOGUEL, 2016).

Ou seja, podemos considerar que tal corrente de pensamento atuou junto aos demais processos da estratégia colonial, estendendo a violência e dominação, já empregada na dimensão do extermínio físico no âmbito da produção de conhecimento, e a partir disso operando o etnocídio[9] e o epistemicidio[10], processos que coexistiram e se complementaram durante a exploração colonial.

Parto desta linha de raciocínio para as reflexões aqui propostas para demarcar minha perspectiva de que o epistemicidio tem papel fundamental e estrutural na manutenção da colonialidade e consequentemente do racismo enquanto estrutural e estruturante da sociedade brasileira, e que ele foi peça importante no processo de desumanização de pessoas negras para a exploração a partir do sistema escravista.

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

Grosfoguel parte do conceito de epistemicidio de Boaventura para desenvolver sua discussão, que defende que epistemicidio é “destruição de conhecimentos ligada à destruição de seres humanos” (GROSFOGUEL, 2016, p.26). Porém, minha escolha teórica é de invocar o pensamento de Sueli Carneiro (2005), que, a partir dessa concepção inicial, alarga e aprofunda o conceito partindo do contexto socio histórico

---

justificar com extensos caminhos teóricos suas escolhas por outras epistemologias corporificadas e marcadas pela subjetividade como válidas em seus trabalhos, o que reforça e mantem o lugar de norma de tais perspectivas e sustenta a hierarquização epistêmica.

[9] Segundo Langoni etnocídio é a “destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de um povo, em contraste com a ação genocida que visa o assassinato de seus corpos”. (LANGONI, 2022, p.2)

[10] Segundo Sueli Carneiro, o conceito de epistemicídio, cunhado por Boaventura de Souza Santos, diz sobre um “dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica e racial pela negação da legitimidade do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, consequentemente, de seus membros, que passam a ser ignorados como sujeitos de conhecimento. (CARNEIRO, 2023, p.87)

brasileiro, construindo um nível de profundidade outro que muito mais nos serve para pensar as questões aqui propostas.

Em seu livro “Dispositivo de Racialidade”, Sueli Carneiro (2023) desdobra a ideia de que no Brasil há um dispositivo de racialidade que se articula a partir de múltiplos elementos e produz “poderes, saberes e subjetividades pela negação e interdição de poderes, saberes e subjetividades” (CARNEIRO, 2023, p. 13), ou seja, a autora defende que a “afirmação do ser das pessoas brancas se dá pela negação do ser das pessoas negras. Ou, dito de outro modo, a superioridade do Eu hegemônico, branco, é conquistada pela contraposição com o Outro, negro” (CARNEIRO, 2023, p. 13).

Para conceituar o dispositivo de racialidade a autora utiliza o conceito de dispositivo elaborado por Michel Foucault, que o define como a relação estabelecida entre os elementos de conjuntos não homogéneos, construídos a partir de componentes diversos como os “discursos, instituições, organizações arquitetónicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (FOUCAULT, 1979, p. 244) que incluem o dito e o não dito, e que possuem uma função estratégica de manutenção de poder e defende que tal noção de dispositivo “oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se realimentam ou se realinham” (CARNEIRO, 2023, p. 26).

A autora afirma que o dispositivo de racialidade tanto opera junto, quanto é instrumentalizado pelo biopoder (FOUCAULT, 1979), que combinado ao racismo “promove a vida da raça considerada mais sadia e mais pura e promove a morte da raça considerada inferior” (CARNEIRO, 2023, p. 13), estendendo seus efeitos também aos que sobrevivem fisicamente a esse processo a partir de outras estratégias de violência e desumanização, ponto onde tal discussão se conecta a ideia do epistemicidio.

Dentro desta discussão ela apresenta epistemicidio como um elemento constitutivo do dispositivo de racialidade e o amplia para a além da perspectiva de Boaventura de Sousa Santos (2009), que o apresenta como uma das estratégias mais eficazes e duradouras de “dominação étnica e racial pela negação da legitimidade do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, consequentemente, de seus membros, que passam a ser ignorados como sujeitos de conhecimento” (CARNEIRO, 2023, p. 87), a autora segue defendendo que:

> Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica um processo persistente de

> produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; pela carência material e/ou pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento considerado legítimo ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta. (CARNEIRO, 2023, pp. 88-89)

Tal perspectiva nos dá ferramentas para pensar no impacto do dispositivo de racialidade enquanto mantenedor das dinâmicas coloniais epistemicidas tanto no contexto relacional quanto estrutural das instituições de educação formal, e contextualiza a educação como o espaço onde o dispositivo de racialidade é mais reforçado e enraizado, sendo por outro lado onde se encontram possíveis saídas a esse sistema.

A autora afirma que “a educação é um lugar que aparece como possibilidade de adensamento teórico, de construção de densidade conceitual que permita a ampliação da consciência crítica e da organização política” (CARNEIRO, 2023, p. 334), demarcando que este acesso, quando emancipador, pode vir a viabilizar o aprofundamento teórico de pessoas negras sobre a própria historia, a construção de uma localização politica negro referenciada, construção de uma consciência racial e tais elementos se reverterem em processos de resistência.

Tal discussão nos leva a um fator muito importante do epstemicidio, que é a sua dimensão de desarticulação política do povo negro. Para além dos contextos da educação formal, os espaços políticos são importantes espaços de formação e que, no contexto hegemônico, também se constroem a partir das perspectivas eurocêntricas.

Quando tais perspectivas se vendem como universais e partir disto desqualificam outras formas de organização politica, promovem o apagamento histórico dos processos de resistência e organização dos povos não ocidentais e desqualificam as iniciativas que se dão fora de seus domínios, retiram de pessoas negras a possibilidade de autonomia e autodeterminação, construindo um contexto de tutela política que limita a organização e atuação de tais coletividades negras a um espaço onde “os brancos se posicionam sobre as questões dos negros com a atitude de quem sabe o que é melhor para eles, ditando os termos aceitáveis em que os negros devem

reivindicar ou não” (CARNEIRO, 2023, p. 333).

Sueli Carneiro reflete sobre esse cenário e seus desdobramentos na movimentação política de pessoas negras, afirmando que:

> Ao pânico dos brancos por agrupamentos exclusivos de negros, corresponde o pânico dos negros de serem acusados de “racismo ao contrário”, de “divisionistas”, de perder seus lugares nas estruturas sindicais e partidárias por “radicalismo étnico”. Em alguns casos, revela insegurança dos negros, por professar uma ideia de aliança de classe e de raça em que a subalternidade política é a moeda de negociação; revela, ainda, a crença em mudanças lentas, graduais e seguras, isto é, sem conflito aberto, e uma adesão a um contrato racial que, não obstante distribua migalhas de poder, consolida a subalternização. Assim, temos, a educação partidária e sindical operando, em muitos casos, na produção de corpos dóceis no campo político (CARNEIRO, 2023, p. 332)

A partir disto, podemos considerar que no contexto brasileiro o apagamento histórico e conceitual que nos leva a não associação dos quilombos com a ideia de articulação politica de sucesso, por exemplo, tem ligação com a hierarquização epistémica, que na disputa de narrativas continua imprimindo a ideia dos modelos revolucionários europeus como experiências estratégicas de sucesso e as experiências dos quilombos como processos de resistência ocasionais destituídos de uma dimensão intelectual organizativa, não constituindo assim uma experiência com relevância o suficiente para ser entendida em profundidade e utilizada como modelo político.

Essa construção de narrativa epistemicida se conecta com a ideia do que Sueli chama de produção da inferioridade intelectual, que junto a outros efeitos do dispositivo de racialidade, aprofunda o epistemicidio a uma dimensão subjetiva, construindo e internalizando em pessoas negras uma identidade negativa que as “impele à profecia autorrealizadora que referenda a estigmatização, o conduz à autonegação ou ainda à adesão e à submissão aos valores da cultura dominante” (CARNEIRO, 2023, p. 307).

> Nesse sentido, o epistemicídio constitui-se numa parte do dispositivo de racialidade, que se desdobra no âmbito da subjetividade, nos termos concebidos por Sousa Santos, uma vez que o conflito epistemológico se desdobra em conflito psicológico. O resultado é a subjetividade fragmentada, construída no entroncamento de uma herança cultural esfacelada pela violência colonial com a imposição dos valores ocidentais, via aculturação, que dificulta engendrar coletivamente as condições que conduzam à superação dos estigmas e resgate da plena humanidade. (CARNEIRO, 2023, p. 307)

Por esse caminho é possível considerar, a partir do dispositivo de racialidade, que o epistemicidio constrói um cenário onde os espaços formais de educação são feitos para serem as únicas vias credíveis de aquisição de conhecimentos “válidos” e este

mesmo cenário é configurado para nosso não acesso e permanência. Em paralelo, nossa autoestima intelectual é comprometida de modo a não acessarmos por outros meios saberes emancipatórios, na tentativa de minar qualquer possibilidade de revertermos a produção intencional de inferioridade intelectual imposta sobre os nossos.

Frente a este cenário, além da ampliação do referencial epistêmico nos espaços formais de educação, acredito que se faz necessário o movimento de validarmos os espaços educadores para além das instituições formais. Há movimentos de resistência intelectual e epistémica sendo operados desde que aqui chegamos, são exemplos de sucesso que podem servir de bussulas para nos orientar dentro desses espaços.

Reforço a ideia de que as discussões aqui apresentadas são importantes, não porque nossos saberes precisam se inserir e se validar por essa via, mas sim porque é, entre outros espaços e movimentos, também aqui que construímos o adensamento teórico necessário para nos localizarmos politicamente e nos organizarmos coletivamente.

Neste caminho é possível considerar que discutir a cerca do epistemicídio e a partir de tal discussão buscar ampliar as perspectivas epistêmicas não só na academia, mas na fundamentação de todos os espaços formais de educação, é ação muito para alem do âmbito do campo do conhecimento, é uma estratégia de resgate de humanidades, onde produzindo conhecimento através de nossas perspectivas podemos disputar as narrativas de mundo construídas sobre tudo, incluindo sobre nos mesmos, no lugar de sujeitos e não objetos.

Dialogando com tal discussão, Grada Kilomba (2019) em seu livro “Memórias da plantação” defende que “qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível” (KILOMBA, 2019, p. 53) e prossegue afirmando que “a ciência não é, nesse sentido, um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução de relações raciais de poder” (KILOMBA, 2019, p.53).

Neste sentido, a autora dialoga tanto com os autores apresentados no início do capítulo, quanto com Sueli Carneiro quando demarca que a discussão que fazemos sobre epistemicídio é política, é sobre acúmulo e manutenção de poder político. É sobre a disputa de narrativa histórica que sustenta as dinâmicas de poder.

Neste caminho a autora fala sobre a importância dos discursos marginais e que diante da incapacidade do academicismo em se relacionar com os sujeitos, experiências, discursos e teorias de margem se faz necessária uma nova “epistemologia que inclua o pessoal e subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós

falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros" (KILOMBA, 2019, p. 58).

Parto do lugar que tais epistemologias já existem, considerando que ao contrário, os conhecimentos analisados a partir desta pesquisa e também as metodologias aqui operadas não sobreviveriam a este dispositivo, mas compactuo com a autora no sentido de para a academia se apresentarem como novidades e neste contexto configuram demanda de tensionamento e movimento coletivo para que se insiram.

É também importante considerarmos os espaços de formação independentes como locais onde o epistemicidio atua e por isso também são espaços de disputa na formação subjetiva de pessoas negras a exemplo do campo político, das artes e das comunidades.

> A busca de outros modos de subjetivação que rompam os paradigmas instituídos pelo dispositivo de racialidade situa-se como demanda para a educação e para a produção de conhecimento. Aí se evidencia, ainda, a disputa da verdade histórica como um campo de batalha fundamental para alterar os pressupostos da dominação racial e viabilizar outra subjetivação. O resgate histórico de Zumbi dos Palmares recuperou para os negros brasileiros o mito do herói, contrapondo-se a uma historiografia oficial que deu por evidente a aclimatação dos negros à escravidão como um traço de natureza derivada de suas instituições sociais. Sua eficácia simbólica se expressa na extensão cada vez maior que as comemorações a ele tributadas ganham na agenda dos movimentos negros e da sociedade abrangente. Um resgate construído, sobretudo, por força da ação militante, que cria o modelo de identificação que é via de escape do dispositivo. (CARNEIRO, 2023, p. 334)

2.1 Descentramentos

Até aqui pensamos na centralidade do epistemicidio no processo de construção da academia moderna ocidental. Durante a construção dessas reflexões por vezes me pontuaram a importância de incluir nessas análises também os processos de ruptura com esse modelo hegemônico, e também apresentar os movimentos de destronamento desse homem universal que já existem.

Para pensar sobre isso, invocarei nesta escrita o pensamento de Stuart Hall, que em seu livro "A identidade cultural na pós-modernidade" nos traz em seu segundo capitulo intitulado "Nascimento e morte do sujeito moderno" uma importante discussão acerca dos descentramentos do sujeito que muito se dialoga com o que venho pensando neste texto e nos cede adensamento teórico para o que pretendo discutir a seguir.

Para o autor, os descentramentos são os deslocamentos do sujeito moderno que ocorreram na modernidade tardia e que se deram através de “uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno”, tendo como maior efeito e principal impacto “o descentramento final do sujeito cartesiano” (HALL, 2011, p. 22).

Ele apresenta 5 descentramentos principais a partir dos quais este processo se deu e discorre sobre suas construções e seus impactos no destronamento do sujeito moderno.

O primeiro descentramento apresentado pelo autor é o pensamento marxista, que segundo ele “deslocara qualquer noção de agência individual” (HALL, 2020, p.22) e que ao colocar as relações sociais e não uma noção abstrata de homem no centro de seu sistema teórico, “deslocou duas proposições chave da filosofia Moderna: (1) que há uma essência universal do homem; (2) que essa essência é o atributo de cada indivíduo singular o qual é seu sujeito real” (HALL, 2020, p.23).

O segundo descentramento apresentado é a “descoberta” do inconsciente por Freud, que impactou de forma considerável as formas de pensamento modernas, abalando a noção de sujeito racional e de identidade fixa proveniente do pensamento cartesiano, a partir da afirmação de que “nossas identidades, nossa sexualidade, e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente”(HALL, 2020, p.23).

O terceiro descentramento apresentado pelo autor se refere à linguística. Ele traz o pensamento da linguística estrutural que diz que “a língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós” (HALL, 2020, p.25). Tal pensamento afirmará que o indivíduo nunca terá controle de uma forma final sobre os significados, o que atinge a premissa cartesiana de um homem capaz de produzir conhecimento e atingir a verdade a partir do diálogo individual, desassociado do coletivo.

O quarto descentramento apresentado diz respeito ao trabalho de Michel Foucault, quando conceitua o poder disciplinar como “um produto das novas instituições coletivas e de grande escala da modernidade tardia” (HALL, 2020, p.26) onde, porém, “suas técnicas envolvem uma aplicação do poder e do saber que individualiza ainda mais o sujeito e envolve mais intensamente seu corpo” (HALL, 2020, p.26).

O quinto descentramento apresentado é o feminismo em sua dimensão de crítica teórica e também como movimento social. Segundo o autor tal corrente de pensamento “questionou a clássica distinção entre o “dentro’ e o ‘fora”, o “privado” e o “público”” (HALL, 2020, p.28), trazendo para a arena do debate social e político a dimensão subjetiva, o que em alguma medida também atinge a ideia do sujeito universal

cartesiano quando as identidades sexuais e de gênero e a própria noção de humanidade são colocadas em debate.

Não discorrerei com profundidade sobre cada um desses descentramentos pois o objetivo aqui é incluir na discussão proposta pelo presente texto a compreensão de que movimentos de descentramento, como nomeado por Stuart Hall, ou de desconstrução questionamento, revisões, como nomeadas por outros autores, se fazem presentes e em constante tensionamento com a estrutura apresentada no início deste capítulo.

Adicionaria para além dos descentramentos apresentados pelo autor o pensamento decolonial, que vem cada vez mais estando presente nos espaços de discussão, sobretudo das ciências sociais, e ampliando o seu alcance dentro das estruturas. A decolonialidade, assim como os outros descentramentos apresentados, fere a lógica cartesiana quando questiona as estruturas de pensamento europeias, a narrativa europeia ocidental da história do mundo e as hierarquias epistêmicas.

2.2 Limites dos descentramentos acadêmicos

Apesar de todos os movimentos de descetramentos serem importantes para o destronamento do eu hegemônico eurocêntrico, se fazem necessárias algumas problematizações que geralmente não atravessam de forma central as discussões acerca da localização das demandas de pessoas negras dentro dessas vertentes.

Para pensar sobre essa questão é importante considerarmos que todos os descentramentos apresentados, mesmo que considerem e se inclinam para a diversidade, foram idealizados e estruturados a partir da base epistémica ocidental, e em diferentes medidas compartilham direta ou indiretamente suas dinâmicas epistemicidas e hierarquizantes, amostra disso é o quanto as teorias apresentadas circulam, com um certo nível de tensionamentos mas também com a liberdade da possibilidade de existirem, nos espaços de formação e o quanto as teorias de base epistémica africanas ainda são desqualificadas e marginalizadas nos espaços formais de produção de conhecimento e formação.

Com isso não penso que tais teorias não sejam importantes ferramentas para pesquisadores negros, mas sim que, em contato com os conhecimentos afro-diaspóricos, por vezes estes reproduzem práticas de tutela epistêmica e de imposição de suas matrizes culturais como norma.

2.3 Retorno a tradição como recentramento

Pensamos até aqui nos descentramentos como rupturas com o modelo epistêmico hegemônico, e neste caminho incluí para alem dos descentramentos apresentados por Stuart Hall a decolonialidade como mais um descentramento.

Agora trarei ao texto os pensamentos afrocêntricos, afrorreferenciados e contra-coloniais, que em minhas perspectivas não se configuram como descentramentos, mas sim como recentramentos, visto que não se constroem sobre as mesmas bases epistêmicas ocidentais e tão pouco visam disputar suas construções, mas ao contrário, se constroem no sentido de resgatar outras bases, valores e fazeres.

Nesse sentido penso que as epistemologias de base africana se diferem dos demais descentramentos pela sua dimensão que extrapola o contexto da produção de conhecimentos, como nos traz:

> A compreensão da práxis social orientada por epistemologias e lógicas de pensamentos que rompem com o eurocentrismo, à medida que estabelecem a construção de outros modos de viver e saber acionados por grupos sociais subalternizados historicamente, a exemplo de africanos e indígenas, é um ponto de contato entre a afrocentricidade e o pensamento decolonial. Porém, enquanto para o pensamento decolonial o decolonizar-se "[...] supõe também construção e criação. Sua meta é a reconstrução radical do ser, do poder e do saber" (OLIVEIRA, CANDAU, 2010, p. 25), para a afrocentricidade se dá o inverso: é a restauração do ser africano, a partir de seus próprios critérios, que gera como subproduto a descolonização. Por não ser reativa, a afrocentricidade se empenha primariamente não em desfazer a colonização, mas em retomar a proposta de humanidade que a matriz civilizatória dos povos africanos encarna (ALMEIDA; REIS; SILVA, 2020, p. 137)

3 Epistemologias afrorreferenciadas como caminho de resgate de humanidade e reencantamento

Começo, meio e começo.

É a partir desse pensamento de Antônio Bispo dos Santos (2022), que compara a lógica de “começo, meio e fim” da cosmologia eurocristã com a “começo, meio e começo” dos povos contra colonizadores que partem das cosmopercepções dos povos tradicionais e reflete melhor a relação com o tempo, a noção de família e a interação com os ciclos da natureza, que reinicio meu texto neste segundo capítulo, onde começo lançando mão novamente do Odu de origem, entendendo que nas perspectivas africanas a história não é única e a partir disso não existe um só início que englobe todos os processos.

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

Durante o percurso de construção dessa pesquisa foram frequentes os momentos em que, ao apresentar minha visão da construção epistêmica afrodiaspórica, era questionada sobre a legitimidade de pensar em cruzo. Tal recorrência me levava sempre aos mesmos questionamentos: o que definiria o que é um pensamento africano puro? Ou o que é um pensamento brasileiro puro? Seria possível a partir da pororoca de cruzamento de saberes e referenciais, definir em linhas justas o que seria de fato o fruto legitimo de tudo que nos constrói epistemologicamente enquanto povo?

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

Nosso pensamento é cunhado do cruzo de ideias africanas, originárias e europeias. Dessa forma, não há purismo, a África que encontramos é a daqui. Porém, afirmar que a África que encontramos é a daqui, para mim, está muito na contramão de

dizer que então não é de África que falamos, mas sim de Brasil. Segundo Eduardo Oliveira, no Brasil o conjunto cultural africano foi recriado a partir da especificidade de nosso contexto diaspórico e afirma que:

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

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

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

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

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

convergências e a partir dos mesmos construíram espaços onde esses elementos de base se fizessem presentes e incorporados as dinâmicas internas.

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

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

> A metáfora do descarrilhamento é importante porque quando isso ocorre o trem continua em movimento fora dos trilhos; o descarrilhamento cultural do povo africano é difícil de detectar porque a vida e experiência continuam. A experiência do movimento (ou progresso) humano continua, e as pessoas acham difícil perceber que estão fora de sua trajetória de desenvolvimento. A experiência vivida, ou a experiência dos vivos, não permite perceber que estar no caminho, seguindo sua própria trajetória de desenvolvimento, proporcionaria a eles uma experiência de vida mais significativa. (NOBLES, 2009, p. 277)

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

Nobles (2009) nos fala, ainda desdobrando o conceito de descarrilhamento, do

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

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

> O processo de embranquecimento foi e continua sendo uma tentativa de redefinir para os africanos no Brasil o que significa ser uma pessoa humana. Ao fazê-lo, afirma que ser africano era ser menos humano e que por meio do processo de embranquecimento os africanos poderiam tornar-se humanos. Com efeito, o embranquecimento associa a bondade, o sucesso, a criatividade, o gênio, a beleza e a civilização com a brancura. Em última instância, identifica a condição humana como o fato de ser branco (NOBLES, 2009, p. 287).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

entender as brechas que já estão postas e que se validam a partir da existência, mesmo após todo carrego[11] colonial de conhecimentos, tecnologias e ciências ainda vivas dos povos colonizados como prova de que, pelas perspectivas que não se propõe únicas e universais, podemos construir pontes e diálogos, inclusive com o modelo atual como parte estratégica de nossa sobrevivência epistêmica.

O professor Sidnei Nogueira (2020) fala de uma epistemologia exuística, baseada nas experiências de terreiro, que une a noção ocidental de episteme ao referencial africano de Exu e desdobra a potência do Orixá para além da sua noção africana, se utilizando da experiencia de terreiro, vivência esta fruto do cruzo[12] que se dá em território brasileiro, para produzir um conceito que será utilizado nessa mesma academia e servirá de brecha para outros pesquisadores que partam de perspectivas outras assim como ele (Nogueira, 2020). Ele não derrubou as bases, não desistiu de imprimir sua narrativa também no campo acadêmico, mas criou uma brecha que se vale de sua experiência, que se abre com a presença de seu corpo nessa estrutura.

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

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

Por sujeito africano, aqui consideramos a definição do próprio autor que defende

---

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

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

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

Segundo Eduardo Oliveira (2012), “atitude fundamental da Modernidade e, em grande medida, também da Pós-modernidade foi o desencantamento” (OLIVEIRA, 2012, p. 42), ou seja, a sobreposição da racionalidade como modelo hegemônico sobre o todo, incluindo o sagrado e espiritual, dinâmica que segundo ele também atingiu o contexto acadêmico já que “a academia, salvo linhas-de-fuga que lhe atravessam, acomodou-se na estrutura medieval que lhe dá contorno, substituindo a batina escura pelo avental branco” (OLIVEIRA, 2012, p. 42).

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

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

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

> Um primeiro e básico postulado da afrocentricidade é a pluralidade. Ela não se arroga, como faz o eurocentrismo, a condição de forma exclusiva de pensar, imposta de forma obrigatória sobre todas as experiências e todas as epistemes. Ao enfatizar a primazia do lugar, a teoria afrocêntrica admite e exalta a possibilidade do diálogo entre conhecimentos construídos com base em diversas perspectivas, em boa-fé e com respeito mútuo, sem pretensão à hegemonia (NASCIMENTO, 2009, p. 30).

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

Por pluriversalidade aqui invoco a leitura de Renato Nogueira (2012) que a define, a partir do pensamento de Mogobe Ramose, como “o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista” (NOGUEIRA, 2012, p. 65), o que demarca que nas afro-perspectivas, que são pluriversais, o que se propõe não é a inversão de hegemonias e sim um caminho para a validação de todos, mas que para ser construído em um cenário de desigualdade epistêmica precisa incluir uma pedagogia da pluriversalidade que dê conta de denegrir a educação pois:

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

4 Confluências epistemológicas: Ijexá de Oxum como caminho estratégico

No início do processo de elaboração desta pesquisa minha proposta era de dividi-la em duas etapas, sendo a primeira um levantamento das dissertações do PPRER que se enquadrassem nos critérios que seriam estabelecidos a partir de revisão bibliográfica previa do tema e a segunda um ciclo de entrevistas com os pesquisadores autores das dissertações selecionadas.

Num primeiro momento a ideia era a de realizar um grupo focal com os entrevistados, proposta que logo foi deixada de lado pelos possíveis entraves de logística e cronograma que imaginei que surgiriam durante o processo. A essa altura me baseava ainda em um processo inicial de levantamento de dados a partir do acervo de dissertações do PPRER que havia realizado para uma pesquisa anterior, onde o volume de textos selecionados era muito grande, logo, o processamento de tais dados seria tarefa que talvez não coubesse no cronograma tão curto de um programa de mestrado.

A partir dos rearranjos já descritos no decorrer do texto, que incluíram novos caminhos metodológicos e da própria temática central da pesquisa, remodelei minha proposta para que a mesma estivesse mais alinhada as novas confluências que se apresentavam em meu processo e com isso resolvi recomeçar toda a movimentação de levantamento de dados a partir da nova revisão bibliográfica em curso.

Neste novo levantamento tive a surpresa de não encontrar um número tão grande de textos que se encaixassem nos critérios que estipulei a partir desses novos caminhos que seriam os de: (1) pesquisas onde os autores estivessem inseridos diretamente nos grupos ou cenários pesquisados; (2) que os grupos, manifestações ou cenários pesquisados fossem lugares de preservação de saberes afrodiasporicos; (3) que os autores demarcassem no texto essa pertença e se inserissem no mesmo como parte do processo de pesquisa.

A partir desses novos critérios ampliei o recorte temporal, que inicialmente era o de textos publicados em 2020 e 2021 (anos das publicações mais recentes considerando que iniciei minha pesquisa em 2021) para o de 2013 a 2022, período total de existência do programa.

Com este novo recorte temporal consegui selecionar inicialmente 16 textos que se encaixavam nos critérios propostos de forma geral, porém ainda sentia que, diante da nova metodologia que tomava corpo a partir do meu processo de escrita, algo faltava

entre essa elaboração textual e a parte “prática” da mesma. Neste ponto retornei as leituras e me aprofundei um pouco mais na proposta dos Odus, de Oxum e dos valores civilizatórios africanos e com isso remodelei meu planejamento.

Com isso reavaliei de forma mais profunda os 16 textos e a partir deste selecionei sete que apresentavam os novos critérios que foram construídos a partir da observação da construção deles, que foram: presença da escrita em primeira pessoa, inserção do autor no que está sendo pesquisado, história de vida e/ou história oral como recurso metodológico, observação participante e devolutiva comunitária.

A etapa seguinte foi de identificar por uma perspetiva estratégica qual seria a melhor forma de analisar tais textos visto que se trata de dissertações completas o que significa que são textos com uma média de 150 páginas e uma leitura minuciosa de todo o material poderia não caber no tempo disponível para o desenvolvimento da pesquisa.

Optei por analisar a presença de tais critérios nos elementos pré textuais, nas introduções, nos capítulos metodológicos quando estes se apresentam e nas conclusões. Essa escolha se deu por identificar a partir da leitura dos textos que estes são locais de maior liberdade narrativa para os autores e onde elementos que muitos se comunicam com os critérios que já havia estabelecido se fizeram presentes.

A partir de tais critérios os textos selecionados foram:

Titulo	Autoria	Orientação	Ano
Para além da estética: uma abordagem etnomatemática para a cultura de trançar cabelos nos grupos afro-brasileiros	Luane Bento dos Santos	Sônia Beatriz dos Santos	2013
O lúdico dá o prazer: família negra, os valores civilizatórios e a festa como aprendizado	Humberto Manoel de Santana Jr.	Carlos Henrique dos Santos Martins	2017
Mãos negras: saberes e sabores afro-brasileiros	Ana Cláudia dos Santos Januário	Maria Renilda Nery Barreto	2018
Educação popular negra: um estudo a partir da relação da Juventude negra com jongo no morro da Serrinha	Evelyn Melo da Silva	Carlos Henrique dos Santos Martins	2019
Mulheres ao vento - dança e representatividade na vida de mulheres negras e faveladas	Andreza da Silveira Jorge	Fátima Lima	2019
Blacks, bondes e bailes: narrativas e identidades no ambiente do funk	Jorge Márcio do Nascimento	Talita de Oliveira	2021

No decorrer deste capítulo convidarei ao texto a voz dos autores das dissertações selecionados e pensarei junto suas produções sobre os elementos que

compõem o Odu de Oxum presentes em suas narrativas.

4.1 Fissura

Segundo o dicionário Oxford fissura é uma “pequena abertura longitudinal em; fenda, rachadura, sulco”. Para mim essa ideia se desdobrou em um conceito mais amplo onde fissura se tornou algo que afeta a estrutura sem necessariamente a fazer ruir, ela é uma brecha que pode dar acesso, passagem, mas que se tensionada pode se alargar levando a rupturas. É algo que parece simples, mas que pode ter potencial para gerar grandes afetações na estrutura em que se apresenta.

Parto dessa ideia para pensar em uma possibilidade de corpo/fenda que a partir de sua presença no espaço acadêmico abre brecha e dá passagem a elementos que só poderiam se inserir nesse espaço a partir dessa abertura/presença. A fissura também se insere aqui como uma subversão do fálico, símbolo máximo da cultura masculina ocidental, que se impõe a partir do uso da força, invasão e por vezes violência, a partir de seu oposto, a fenda, como simbólico do Odu de Oxum, representando a ruptura que é geradora, que dialoga, que não visa eliminar o que está posto, mas adicionar o novo, dar luz ao que ainda não foi visto.

Para chegar a esse conceito, que foi central para as reflexões que serão apresentadas, parti de um longo trajeto coletivo viabilizado pelas das trocas no decorrer da disciplina de Filosofia, tanto com os autores apresentados quanto com os colegas que compunham a turma. A proposta da disciplina era a de a partir das trocas e reflexões vivenciadas na mesma elaborássemos um projeto em grupo que tratasse das discussões acerca da colonialidade, decolonialidade e filosofia.

Foi nítido para nós desde o início que cada tensionamento que acontecia entre o grupo se conectava as experiências que cada um trazia de suas trajetórias pessoais. A percepção de cada um em relação aos conceitos apresentados era singular e o espaço de liberdade para expressão dos mesmos foi um grande potencializador das discussões.

Por nossos corpos/fendas entrava no ambiente acadêmico todo um conjunto de conhecimentos estranhos aquele ambiente como nossos acúmulos de experiências enquanto pessoas negras, nossas expressões artísticas, nossas vivencias espirituais, nossas diferentes experiências profissionais e políticas. Nessa fissura entravam conhecimentos que não poderiam ser encontrados ali senão pela brecha, rachadura, fenda que nossa entrada a essa espaço causou na estrutura.

4.2 Arte enquanto fissura inicial

Logo após a primeira reunião onde nasceu a ideia de fissura, mesmo que ainda não houvéssemos elaborado profundamente, as discussões se estenderam em torno do mesmo e já na segunda reunião em torno dessas ideias um poema surgiu.

O poema foi redigido por uma de nós, porém construído a partir das partilhas e experiências trocadas por todas, logo, desde o início se tratava de uma obra construída coletivamente e por isso de autoria conjunta. Friso isso, mesmo correndo o risco de redundância, porque foi um ponto muito importante em nossa elaboração a percepção de que em diferentes aspectos éramos todas artistas.

Na primeira discussão sobre o tema parte do grupo se disse distante da arte ou de produções artísticas, porém, ao apresentarem suas experiências a arte estava presente na trajetória de todas. Mas como se entender enquanto artistas se a arte em um discurso de primeira camada é vendida como algo erudito, elitizado, de produção e consumo de poucos, inacessível a corpos a margem como os nossos?

Foi parte do caminho de elaboração de nossa ideia central também desconstruirmos a ideia de arte para um conceito mais amplo e nos valermos de referenciais outros a exemplo do africano que amplia e inclui na ideia de arte elementos como a comida, as ritualísticas de culto ao orixá, as roupas, as festividades e os próprios corpos, que a luz do mito da criação iorubano são as próprias obras de arte de Obatala, um deus artista que ao nos criar nos sopra a potência criativa nos dotando da mesma capacidade.

Foi por esse caminho que validamos nossas fissuras artísticas por onde passaram nossas produções individuais e por onde passamos coletivamente uma produção artística que previa a elaboração teórica que viríamos a fazer, mas essencial para que a mesma acontecesse. Segue o poema cunhado a seis mãos que deu a forma inicial as ideias que viriam a seguir:

escrever é um parto
e eu pari pela primeira vez a três mãos
e mesmo em terreno inóspito
pari tranquila porque estava entre as minhas
as dores, contrações e forças foram compartilhadas
e a chegada de um bebê provavelmente não esperado
entre nós foi comemorada
sou estrangeira
em um território que não gostam de visitas
aqui não querem que eu me reproduza
e me orientam a preservar suas crias

em alternativa de produzir as minhas
e por teimosia existencial
eu paro, não do verbo parar
mas do parir
parirei enquanto puder
sempre que possível em bando
que é pra cria nascer mais forte
e seguindo os ensinamentos das que vieram antes
eu cuido e alimento as crias de minhas irmãs e irmãos
porque filho de comunidade é responsabilidade de todos
e quanto mais de nós houver por aqui
menos estrangeiros vamos nos tornando
ou não
não sei se quero ser local
talvez queira povoar
e partir em busca de terra nova

O poema fala das nossas inseguranças, medos e desencaixes ao entrar num espaço codificado para corpos, experiências e narrativas diferentes das nossas, mas também da potência que surgiu do nosso encontro que foi gerador de um novo espaço/quilombo para nós, propiciando a partir da produção em conjunto uma maior identificação com nossos próprios processos e perspectivas.

Ao nos vermos e validarmos as trajetórias umas das outras validamos também as nossas e nos inserimos juntas no grupo e no espaço físico da disciplina, mais fortalecidas por estarmos em grupo, e com uma maior compreensão de nossas contribuições por encontrarmos potência em experiências existenciais familiares as nossas.

Luis Rufino fala sobre uma pedagogia das encruzilhadas, onde a ideia de cruzo seja potência para o processo de educação. O mesmo afirma que um possível caminho se dá no cruzamento de diferentes perspectivas, na utilização criativa rearranjada dos recursos, de uma reestruturação do que está apresentado com o que de novo se apresenta quando afirma que:

> A perspectiva apresentada pelas Encruzilhada de Exu se orienta pela noção de cruzo. Assim, essas encruzas e as suas respectivas práticas não versam meramente sobre a subversão. O que se propõem não é a negação ou ignorância das produções do conhecimento ocidental e dos seus acúmulos tampouco a troca de posição entre o norte e o sul, entre o colonizador e o colonizado, entre os eurocentrismos modernos e outras opções emergentes. O que se versa nas potências de Exu é a esculhambação das lógicas dicotômicas para a reinvenção cruzada. São os domínios de e no Enugbarijó, a boca que tudo engole e vomita o que engoliu de forma transformada. (RUFINO, L. 2018, p.)

Com isso entendemos que nossos corpos enquanto fissura são uma das

“esculhambações” possíveis pois rompem com o lugar predeterminado para os mesmos dentro da lógica colonial, o que levamos e introduzimos no espaço a partir deles também, pois desorganiza as verdades universais, humanidades únicas e quando codificamos esses saberes/existências se utilizando da nossa forma das próprias ferramentas de controle propostas pela estrutura essas fissuras passam a ser potencias rompedoras.

A partir de tais reflexões elaboramos a oficina Fissura, pensada dentro deste contexto e elaborada a partir do desejo de quebra, ruptura, possibilidade de encruzilhada conceitual e de experiências, espaço de aquilombamento onde nos humanizamos e humanizamos os com quem ali trocamos.

O objetivo principal da oficina era propiciar uma vivencia coletiva que estimulasse uma ressignificação da relação dos alunos com o meio já que o espaço acadêmico em si é limitador e enquadrador dos nossos corpos. Mesmo sendo uma experiência pontual acreditamos que um só encontro poderia ser potência desencadeadora de outras relações com o espaço e as formas pelas quais nos inserimos nele.

A proposta era de que os participantes levassem algo de fora da academia (material, objeto, performance, música, dança, memoria) que se inserisse no meio acadêmico através do seu corpo enquanto fissura, de preferência algo que se conectasse com seu tema de pesquisa.

A turma aderiu à oficina de forma significativa, todos os presentes participaram, mesmo aqueles que não se preparam previamente, levando, necessariamente, um objeto, ou elaborando um discurso. O professor também se envolveu com a atividade como os alunos quebrando a hierarquia de relação, potencializando, por consequência, a vivência de um espaço físico relacional diferente do que fomos adestrados durante nossa vida na academia. Sua fissura cifra a satisfação em servir, e possibilitar “encontros com o ser externos e internos” como relatou em sua apresentação. (Rafael Barbosa).

De modo geral, os alunos descreveram a religião, a arte e a família como sua pequena abertura na estrutura acadêmica. Foram apresentados dois poemas como codificação de fissura, em um deles, escrito pelo aluno, que chamaremos de aluno 1, traz a perda de um amigo para o sistema político de tráfico de drogas, junto com um processo de penalização legal e reclusão como o movimento de teorização fissural que inspira e conduz sua pesquisa de dissertação.

Em contraponto, o outro poema colocado a roda, chama-se “Retorno”, apresentado pelo aluno 2 como fissura codificada na arte, herança de seu avô, que

segundo seu relato, deixou apenas registos de sua trajetória enquanto metalúrgico apesar de ter sido um artista pluriversal. Importante pontuar que o aluno foi o último a se apresentar e relatou ter trocado o poema escolhido após ouvir a partilha dos outros participantes.

Dentro das fissuras religiosas foram apresentados alguns elementos que apesar de contextualizados nesse grupo se conectavam a outras experiências dos participantes. O primeiro foi uma saia de chita que a aluna relatou representar os primeiros espaços de acolhimento que teve quando recém-chegada ao Rio que foram os meios culturais e religiosos pretos como as rodas de jongo, capoeira e os terreiros, espaços estes que segundo a mesma a levaram a retornar a academia no programa que se encontra. Outro elemento religioso presente, cifrado como fissura foi um ogó, que é um símbolo de Exu e que foi compartilhado por um dos alunos que o ligou a sua pertença a comunidade de terreiro e a fissura que ele entendia ser dentro do espaço acadêmico enquanto um babalaô. Um outro elemento que se inclui nessa categoria foi a imagem da preta velha Vovó Tereza que foi apresentada por uma das participantes como uma representação das suas antepassadas familiares e espirituais.



Figura 1: Preta Velha Vovó Tereza
Objeto de Fissura do aluno 2

Um livro e uma foto, foram os elementos simbólicos que levaram alguns integrantes de famílias como a fissura que ressignifica o espaço acadêmico vivenciado por nós, alunos. O livro, traz uma narrativa de duas mulheres, que se amarram, em

memória, segundo a aluna 3, a ela e sua irmã, que recentemente veio a óbito vítima da covid-19 e do Estado Necropolítico (MBEMBE, 2018) que gerenciou por meses a não distribuição das vacinas, e o incentivo a medicamentos não eficazes. Muito emocionada, ela disse que vivenciaria o mestrado em homenagem a irmã. A aluna 4, apresentou sua mãe como inspiração de vida, e como sentido de sua caminhada. Ela se movimenta através da inspiração de se parecer com ela e em reconhecer que sua caminhada, até onde está hoje, só foi possível graças a referência que a mãe foi e é.

Um outro tipo de elemento enquanto fissura foi o do próprio corpo que pode ser percebido na apresentação da participante que levou enquanto fissura sua matrícula e a contextualizou a partir da sua trajetória acadêmica e profissional enquanto um espaço negado para si e que ao entrar, por si só, já fissuraria a estrutura e esses locais pré-estabelecidos. Outro aluno levou como fissura uma postura pessoal, como o próprio definiu, de se propor a questionar sempre, de apresentar uma terceira via aos binarísmos propostos sempre. Essas foram duas fissuras apresentadas diretamente no corpo.

Os alunos interpretaram seus objetos e o próprio conceito de fissura apresentado de formas diferentes. No entanto, boa parte, se não em todos, existiu uma invocação de ordem afetiva para cifrar a fissura e instrumentalizá-la. Foi perceptível também como as experiências trocadas geraram afetação nos demais integrantes da oficina, gerando novos desdobramentos e contribuições à medida que as apresentações aconteciam.

Essa vivencia, mesmo que pontual, contribuiu diretamente no caminho das reflexões que se desdobrariam nessa pesquisa, a ideia de fissura que aqui e apresenta, foi vivenciada de corpo inteiro e coletivamente, antes de se transformar em teoria e texto.



Figura 2: Elementos físicos levados pelos alunos para a oficina

4.3 Odu de Oxum

Dentre as contribuições após minha banca de qualificação, talvez a mais importante tenha sido a de Adilbenia Freire Machado, quando sugeriu/afirmou que ao invés de me utilizar dos Odus já apresentados em seu trabalho, meu Odu deveria ser Oxum. Em seu trabalho, falando sobre as poéticas de encantamento, a mesma afirma que a linguagem é um território de resistência e que neste lugar devemos dialogar com:

> "Metodologias de emancipação e criação, onde cada pessoa cria seu caminho, conhece seu Odu, borda seu método, seu modo de fazer, um modo que nunca é solo, mas coletivo, tecido pela escuta, pelos sentidos. Assim, a pesquisa não é o fazer pelo fazer, mas é um encontro, um re-encontro consigo mesma que intenta inspirar outros encontros, reencontros, na busca da nossa harmonia e integralidade." (MACHADO, 2019, p.130)

Após refletir sobre as considerações apresentadas e analisar com maior profundidade os textos selecionados, percebi que de fato Oxum já era o Odu condutor deste trabalho bem antes dele começar a ser cunhado e que validar esse caminho como uma metodologia própria, cunhada a partir de minhas afetações e encontros durante o processo de pesquisa fazia muito sentido, já que este percurso estava alinhado a ideia de que "conteúdo e metodologia, teoria e prática, apresentam chaves de leituras e de interpretações que são instrumentos para produção de outros olhares sobre a história e cultura a africana e afro-brasileira" (MACHADO, 2019, p. 170) e também apresenta a presença de "deslocamentos de sentidos, a coletividade, a memória, o corpo e a ludicidade como fios condutores dessa produção", que é o que a autora apresenta como Odus (MACHADO, 2019, p. 170).

Na leitura dos búzios o Odu relacionado a Oxum é o cinco, por conta também disso a divisão nessa mesma medida dos capítulos dessa dissertação e, acredito que não coincidentemente, na metodologia dos Odus o quinto Odu é o de Beleza / Estética / Encantamento, que a autora apresenta como o que possui "a responsabilidade de implantar uma dimensão filosófica em nosso estar no mundo" e também o que "produz os sentidos da vida, é esse odu que produz o mundo, (...) constrói o mundo" (MACHADO, 2019, p.181) e segue apresentando a relação desses elementos com a ideia de uma ancestralidade feminina que se conecta aos valores civilizatórios africanos, quando afirma que "para a cultura africana a união humana é necessária para a construção e manutenção do mundo. São os saberes ancestrais femininos que tecem esse encanto pela vida em comunidade, pois o feminino é o útero do mundo, a potência

da vida, uma vida coletiva". (MACHADO, 2019, p.181)

Para pensar nesse feminino ancestral a partir de Oxum recorri ao trabalho de Aline Matos da Rocha (2023), que em seu texto "Corpo-Orí-Idade: Uma investigação filosófica sobre ontologia relacional no pensamento de Oyèrònke Oyèwùmí", apresenta com um maior aprofundamento Oxum a partir das cosmopercepções africanas e seu importante lugar na construção de outras epistemes, e porque não pensar, de outros mundos, sendo a ancestral primordial da humanidade.

A autora apresenta Oxum como "o sustentáculo filosófico da cosmologia e instituições socioculturais iorubá" (ROCHA, 2023, p.99) e segue afirmando que a mesma é "se(nio)r primordial, comunal e divindade mais antiga e mais velha não apenas relativamente à idade, mas por ser mãe da humanidade e das divindades que nasceram através dela nesta dimensão do mundo em que vivemos" (ROCHA, 2023, p.99), demarcando que não é possível pensarmos em uma filosofia da ancestralidade sem pensarmos em Oxum.

Neste mesmo caminho demarca a ligação de Oxum com a produção de conhecimento quando afirma que:

> É oxum que movimenta a matriz ontológica da senioridade. Ninguém é mais velho que Ìyá Oxum, e a base para a compreensão sócio iorubá é constituída por Ìyá e suas crianças, as quais independente da idade – para uma Ìyá/mãe – serão sempre crianças (OYĚWÙMÍ, 1997) [..] Porém, o ventre de Oxum não é um ventre, apenas, de parir cria(nça)s, mas um ventre de gestar e parir poder e conhecimento. (ROCHA, 2023, p.101)

Na sequência a autora segue pensando esta relação de Oxum com o conhecimento a partir do pensamento de Oyěwùmí e de seu conceito de oxunismo a partir das reflexões acerca das imposições e hierarquizações epistêmicas ocidentais sobre as cosmopercepções africanas a exemplo do feminismo e das construções patriarcais de gênero:

> No intuito de desmantelar essa manifestação senhorial, oxunismo é o modo como Oyěwùmí nomeia seu ativismo e defende tradições e recursos intelectuais autóctones derivados de Oxum: divindade iorubá relacionada à progênie da humanidade, modelo de matripotência e ao mesmo tempo representação autóctone que encarna o conhecimento e não se deixa seduzir por espelhos coloniais. (ROCHA, 2023, p.112)

No caminho de relacionar e a ideia do Odu de beleza / estética / encantamento, com a matripotência e senioridade de Oxum enquanto potência criadora, invocarei no texto o pensamento de Naiara Paula Eugenio (2021) que em sua tese "Ìyáḷẹwà: Sobre a Origem da Obra de Arte Iorubá" parte da perspectiva da filosofia estética para pensar

a arte e estética a partir das cosmopercepções africanas.

A autora também trabalha com o conceito de Ìya de Oyěwùmí, assim como todas as citadas anteriormente, e defende que:

> Filhos nascidos de Ìyá são obras de arte que contém beleza. Ou seja, ìyá é quem produz beleza, Ìyálewà. E, estamos falando da beleza na obra de arte, já que, como dito antes, a pessoa humana é uma obra de arte. Como os Iorubás se consideram obra de arte moldada pelas mãos de um deus artista, Obatalá, o artista é considerado uma pessoa especial na comunidade, é aquele/a quem continua a obra desse deus criador ou escolheu o mesmo ofício de um deus. Manifestações artísticas são usadas para fins diversos, cultuar os ancestrais, divertir, educar, etc. É uma atividade utilizada para organizar e melhorar a comunidade de toda forma que se ache possível. "A arte no seu sentido mais amplo é central para a manutenção desta condição social. É um aspecto do que os iorubá chamam de Ìfogbóntáayése, 'usando a sabedoria para refazer/melhorar o mundo (Akiwowo 1983a:4).'" (LAWAL, 1996, p. xvii). (EUGENIO, 2021, p. 67)

A partir dessa citação podemos pensar que essa perspectiva de arte enquanto potencia criadora muito se comunica com a ideia de criação com comprometimento comunitário e ancestral. Ela continua defendendo que a arte e estética africanas tem uma dimensão existencial e por isso também constituem importantes ferramentas de (re)existencia, a partir das quais podemos retomar nossa agência, narrativas e construir fissuras pelas quais outras epistemes e outros mundos reencantados possam ser construídos:

> "A partir do itan da criação da pessoa humana eu desenvolvo a ideia de que Estética na Arte é uma forma de existência, de modo que sua localização é capaz de criar e restituir a humanidade das pessoas pretas que vem sendo seriamente anulada através de diversas violências, como as citadas acima. No itan iorubá de criação da pessoa humana -quando Obatalá com a cooperação de Ogum, Nanã e Olodumare, cria a pessoa humana como obra de arte -, a arte e a vida humana com beleza são uma e a mesma coisa. Concluo que uma vez que uma pessoa é proibida de viver sua vida como a obra de arte que é ou ser impedida de refletir e produzir e expandir seu pensamento estético sobre si e o mundo ou sobre si no mundo, ela existe menos até não existir de fato. Para recuperar essa existência a partir da beleza na obra de arte, que aqui tem sentido estendido, e vocês vão poder entender a medida que leem os artigos, é preciso se apropriar de seu próprio corpo (corpo também num sentido estendido) e dos materiais de sua própria cultura como obras privilegiadas de beleza. A partir disso, vai entender que ele mesmo é agente criador de si, de sua comunidade e dotado de intelectualidade mais que suficiente para isso." (EUGENIO, 2022, p. 181)

A partir das reflexões paridas pelos encontros com essas três autoras e seus caminhos de água, me guiei metodologicamente na análise dos textos a partir dos elementos que identifiquei como componentes do Odu de Oxum, tendo como

percepções centrais as práticas de reencantamento, o retorno a tradição, a arte enquanto fissura, o corpo presente e as confluências. Invocarei também nesse caminho o pensamento de Azoilda Loretto da Trindade (2006) e seu trabalho a cerca dos valores civilizatórios afro-brasileiros, que muito se conversaram com os elementos que identifiquei como componentes do Odu de Oxum.

Desdobrarei a seguir cada um desses elementos em maior profundidade, já se relacionando com os textos analisados, em um movimento de conceituar fazendo e pensarei a partir dessa análise nas possibilidades de fazer em pesquisa que vem se produzindo com a presença de nossos corpos/fissuras no contexto acadêmico.

4.4 Valores civilizatórios africanos

Ao iniciar a releitura dos textos já selecionados uma primeira coisa logo me chamou a atenção. Todas as dissertações traziam em suas discussões centrais, direta ou indiretamente valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros. Trago as duas possibilidades porque na maioria dos textos existe menção direta ao trabalho a respeitos dos valores civilizatórios afro-brasieliros de Azoilda Trindade, porém em alguns onde essa menção direta não existe, é possível identificar os elementos apresentados por ela mesmo que não nomeados.

Antes dessa observação o conceito dos valores civilizatórios afro-brasileiros não estava entre o repertorio teórico de minha pesquisa, mas após esse encontro percebi o lugar protagonista desta construção teórica enquanto metodologia que viabiliza a inserção de nossos saberes a partir de nossa matriz epistémica. Neste caminho chamarei de valores civilizatórios afro-brasileiros no seguimento do texto, uma leitura do trabalho de Azoilda Trindade de forma alargada e em diálogo com outras autoras e autores alinhados as perspectivas referenciadas em Africa, que trazem em seus trabalhos os valores civilizatórios africanos, pensando no encontro dessas perspectivas pelo mesmo caminho de Vanda Machado (2013), quando diz que:

> Vivemos, [...], uma cultura como tradição reterritorializada numa reinterpretação particular da civilização africana no território brasileiro e já não necessariamente nos terreiros e quilombos. Estamos estabelecidos dentro do conjunto de princípios e valores praticados por esses grupos de reexistência e tradição. Tradição, memória viva de um povo, onde nem o tempo nem o espaço se apresentam como um limite. Os valores que garantiram a integridade, a vida e a dignidade de nossos ancestrais escravizados continuam a criar caminhos de libertação. São valores que há muito transpuseram as porteiras das comunidades de terreiros e alimentaram o nosso jeito de ser. Jeito de ser e vivenciar valores ancestrais negros, que não nos obriga a sermos,

> necessariamente, nem ativistas nem iniciados na religião de matriz cultural africana. (MACHADO, 2013, p. 94)

Neste caminho, a partir da percepção e apresentação destes elementos por parte dos autores nas pesquisas analisadas, concentrarei os dez valores apresentados por Azoilda Trindade em cinco, como organizadores das percepções resultantes da análise dos textos, por perceber que alguns se relacionavam diretamente nos textos e se complementavam, sendo estes: circularidade/cooperação-comunitarismo, oralidade/corporeidade, axé/religiosidade, ludicidade/musicalidade, ancestralidade/ memória.

4.5 Cooperação - Comunitarismo/Circularidade

Ao iniciar a releitura dos textos já selecionados, sobretudo nas partes pré textuais, como as dedicatórias e os agradecimentos, um elemento de pronto me chamou a atenção. Em todos os textos analisados os autores demarcaram nesses espaços a dimensão coletiva da construção de suas pesquisas, como fica evidente nos agradecimentos de Ana Cláudia dos Santos Januário (2018), que começa suas considerações desconstruindo a narrativa romantizada do pesquisador centrado em si afirmando que:

> Aos que pensaram/pensam numa dissertação feita com apenas duas mãos num teclado, com cheiro de café para ficar horas acordada, a fim de realizar o mestrado de relações Étnico-Raciais do CEFET/RJ. Senhoras e senhores, eis aí puro engano acadêmico. Esta dissertação tem tantas mãos nela que o ditado popular “Panela que muita gente mexe, desanda”, caiu por terra, feito manga no verão. Ora, muitas mãos invisíveis e visíveis estão aqui.

Segundo Azoilda Trindade “não existe cultura negra sem coletivo. Pensar em africanidades é pensar em coletivo, em pessoas, em diversidade, em cooperação e comunidade” (TRINDADE, 2006, p.46), ou seja, a dimensão coletiva perpassa todos os outros valores africanos, e na produção de pesquisadores negros se faz presente de diferentes formas.

Em muitos dos textos analisados a ideia de comunidade se apresentou como uma noção de família estendida para além da compreensão de vínculo sanguíneo, como fica evidente no trecho da dissertação de Humberto Manoel de Santana Jr. (2017):

> As relações familiares em comunidades negras apresentam-se com as estruturas que foram herdadas dos costumes que aqui foram florescendo. A família negra não se restringe ao núcleo familiar que se limita a pais e filhos, ou a casa que mora, mas engloba o território em

> volta, fazendo dos vizinhos, seus familiares, sua egbé. As redes de parentesco são recheadas por uma vivência de coletividade que alimenta as redes de solidariedades, e assim nos bairros periféricos de Salvador, assim como, nas vivências de Daise em Cruz das Almas, essas relações podem ser observadas. (SANTANA JR, 2017, p. 105)

O Autor também traz a noção de circularidade, que segundo Gisele Rose (2020) “propõe um olhar diferenciado para com o outro e pretende obter uma junção de saberes e fazeres, pois, se neste círculo não houver cooperatividade no pensar e agir em conjunto, afetividade não estará presente”(SILVA, 2020, p.51), o que articula o valor da circularidade com o operatividade, que segundo a mesma “é tão importante para a construção de uma sociedade que trate de forma igualitária todos os sujeitos”(SILVA, 2020, p.51), pois “pensar o coletivo é pensar que existe a possibilidade de transformar espaços e pessoas”(SILVA, 2020, p.51). É possível perceber essa dimensão no trecho da dissertação de Luane Bento dos Santos (2013):

> Compreendemos que usar tranças é como aprender a falar; à medida que crescemos apreendemos a associar os signos linguísticos e com o passar do tempo falamos e nos comunicamos como se fosse algo inerente a nossa condição humana, algo “natural”. Queremos dizer que fazer tranças não é algo natural ao/ negro e sim um processo aprendido na cultura, especialmente na cultura negra. São processos constituídos em trajetórias de aprendizados com pares, assim como a construção da nossa comunicação oral, ou seja, é preciso estar em espaços que possibilitem a inserção e troca do fazer das tranças para se aprender a trançar cabelos. (SANTOS, 2013, p.2)

Em todas as dissertações, as comunidades às quais os autores fazem parte foram citadas incluindo, a dimensão ancestral do apoio e dos conhecimentos trazidos para os textos, ancestralidade esta construída pelas comunidades terrena e também espirituais, o que fica evidente na presença significativo dos orixás, antepassados diretos já desencarnados e dos vivos em todas as narrativas, como é possível observar em quase todos os textos analisados:

> Agradeço aos de perto e de dentro, as divindades ancestrais pela força, Oxalá, Ossain e Oyá. Nenhuma palavra se encaixa para agradecer pelas energias de vocês estarem em meu orí. (SILVA, 2019)

> Agradeço, profundamente, a toda energia espiritual protetora e inspiradora que se apresentou a mim como Oiá/Iansã. Eparrei! Agradeço à minha Avó Tina, que infelizmente não está mais aqui entre nós, mas que me deu ferramentas para aprender o momento de lutar no grito e ainda mais no silêncio. (JORGE, 2019)

> Agradecer, em primeiro lugar, aos Orixás que me acompanharam durante esta batalha de 2 anos firmes ao meu lado: Exu, Iemanjá, Xangô, Ogum e, especialmente, Oxum, a senhora que me ensina a olhar para mim feito um belo rio em dias de sol. À Umbanda, que me

> guia com a força dos ancestrais para ter fé na vida, ter sabedoria para lutar, dançar para alegrar o corpo e aprender a sentir a proteção da natureza presente em cada grão de areia. (JANUÁRIO, 2019)

Os autores citaram de forma unânime também as comunidades formadas durante o percurso de construção da pesquisa dentro do próprio programa, o que evidencia uma dimensão para além das relações de trabalho e muito alinhadas as possibilidades de movimentos de aquilombamento dentro do espaço do curso como fica evidente nos relatos de Humberto Manoel e Andreza da Silveira:

> A Irmandade Afrocentrada do Programa de Pós-graduação em Relações ÉtnicoRaciais do CEFET (PPRER), Aline Serzedello, Alessandro Conceição, Tatiana Rosa, a baiana Vilma Neres, Jessica Raul, pelas discussões, apoio, carinho, distribuição de simpatia e tudo mais. A Vera Lopes e família pelo apoio e carinho. A Quênia e Fabiano por me acolherem na chegada ao Rio de Janeiro. A Horácio e Volmes Lopes pelas palavras de apoio que sempre foram presentes. A grande irmã, agora historiadora, Lil Roza, pela confiança, carinho, e por ser essa pessoa linda. [...] Ao grande irmão que ganhei, mais um presente que o Rio me proporcionou, Renan Rimou pela confiança, carinho, pelas trocas e aprendizados, por ser um exemplo de que a teoria e a prática de irmandade na luta podem sim existir! Pelos momentos divididos, pelo apoio nos momentos mais difíceis, por ser esse irmão. Várias queixas! A família de Renan Rimou por me adotarem, obrigado pelo carinho e apoio. (SANTANA JR, 2017)
>
> Dentro do CEFET-RJ, ao longo das aulas, tive muito apoio e alegria em ver aquele ambiente repleto de pessoas que pareciam comigo nas suas histórias e nos seus corpos. Foi um refrigério poder estar com eles e conversar com quem entendia meus silêncios e minhas longas e afobadas conversas. Um agradecimento especial ao Carlos Alberto, amigo precioso, uma estrela, que veio de passagem só pra trazer mais brilho para as aulas. Ficamos amigos desde o primeiro dia, fizemos todas as matérias do primeiro ano juntos. Não deu. Foi pego por essa máquina de moer preto que estamos inseridos. Partiu muito cedo, mas ficou para sempre em mim, nas lembranças dos nossos almoços e nas inúmeras fotos que tiramos. Um dia a gente se encontra, irmão. Agradeço aos outros companheiros de turma, aos encontros recheados de comida e risadas, os nossos Ajeuns; vocês foram fundamentais para essa caminhada. Aprendi e aprendo muito com vocês, que sorte eu tenho. Todo incentivo e apoio que vocês me dão são fundamentais para mim, para eu ser uma pessoa melhor, uma mãe melhor. (JORGE, 2019)

É também importante citar a inclusão da prole dos autores nas dedicatórias e agradecimentos, o que nos apresenta ideia da importância da presença na construção das pesquisas e dos possíveis desdobramentos da titulação que foi obtida a partir destas para a continuidade deste processo dentro de suas famílias nucleares e de suas comunidades como um todo, como é possível observar a partir da fala de Andreza da Silveira Jorge:

> Alice Odara, minha maior força e minha maior fraqueza. Obrigada por

> todos os dias me lembrar do porquê preciso estar atenta e forte; muito obrigada por ser perfeitamente inteligente, curiosa e desafiadora nesse nosso relacionamento de mãe e filha; obrigada por me deixar sem respostas e me fizer criar todos os dias novas perguntas; obrigada por me dar vontade viver e de construir um mundo melhor para você; obrigada por ser uma criança tão alegre, linda e ultramegafalante; obrigada por entender as minhas ausências e a insistência em cuidado ampliado e compartilhado com os seus familiares; obrigada por tornar tudo tão intenso, mas ao mesmo tempo tão leve. (JORGE, 2019)

A partir disso podemos pensar que fez parte da construção metodológica de tais autores a coletividade, o rompimento com a perspectiva individualista eurocêntrica e o alinhamento com os valores civilizatórios africanos que demarcam o reconhecimento da contribuição coletiva nas construções que nos atravessam.

Retomando Oxum como caminho e invocando o encantamento do feminino enquanto base dos valores apresentados, trago a fala de Adilbênia Machado (2019) articulando o valor da circularidade a Oxum:

> Nossa origem é o círculo, esse círculo que é a barriga de nossa mãe... que durante nove meses nos acolhe... a circularidade é, pois, um padrão da cultura tradicional africana. O círculo não exclui e suas primeiras características são a integração e a horizontalidade. O que entra no interior de um círculo já o compõe. E tudo que compõe um círculo está integrado em roda, onde cada elemento se relaciona com o outro, complementando-o. Talvez por isso a cultura oral, praticada embaixo de frondosos Baobás, nas canções dos Griots, não separe ciência de arte, política de religião (OLIVEIRA, 2007, p. 265). Essa barriga que nos acolhe quando estamos nos preparando para estrear no mundo é repleta de água... simbiose com o mundo que está fora e como ele é sentido por nossas mães... somos complementos... (MACHADO, 2019, p. 245)

4.6 Oralidade/corporeidade

Segundo Adilbênia Machado a oralidade “é uma das características fundamentais da cultura africana e afrodiaspórica, especialmente nas sociedades tradicionais, ela traduz por meio do corpo que fala modos de ser e estar no mundo” (MACHADO, 2019, p. 136), o que já nos dimensiona a articulação entre os valores da oralidade e corporeidade, que estiveram muito presentes nas pesquisas analisadas.

Para alem dessa articulação principal, foi possível perceber o quão central a oralidade é na manutenção dos saberes e modos de existência afro-diasporicos, e por conta disso em diferentes momentos aparecia articulada com todos os outros valores no decorrer dos textos, o que dialoga com o pensamento de Azoilda Trindade, quando afirma que:

> A oralidade nos associa ao nosso corpo: nossa voz, nosso som faz parte do nosso repertório de expressão corporal; nossa memória regista e recria nosso repertório corporal-cultural; nossa musicalidade confere ritmo próprio, singularidade à nossa corporeidade, está marcada pelo nosso pertencimento a um grupo, a uma ou várias comunidades, na medida em que, para nos comunicar com o outro, precisamos ser reconhecidos por ele, estar em interação, em diálogo com ele. (TRINDADE, 2006, p. 36)

Um dos elementos que frequentemente foi articulado com a oralidade foi a ancestralidade e a memoria, como é possível observar nos trechos da dissertação de Evelyn Melo da Silva e Ana Cláudia dos Santos Januário:

> A cultura do negro é marcada principalmente pela oralidade, que é a passagem do conhecimento através da história contada; e a ancestralidade, que são os mais velhos pertencentes de África ou já aqui da Diáspora, que passaram do plano material para o plano espiritual. No arcabouço de saberes de matriz africana, fazem parte dessa construção de conhecimento e do fortalecimento espiritual, principalmente, através das religiões. No Brasil, são representadas pelo candomblé, umbanda, quimbanda e o culto de Babá Égun (SILVA, 2019, p. 14)

> A partir da oralidade, é preservada e atualizada a memória coletiva" (idem), que podem ser entendidas como lembranças em comum de múltiplos indivíduos que compõem um grupo, neste caso, cada memória individual vai refletir suas recordações a partir do seu ponto de vista, que em um contexto maior vai refletir memórias deste grupo, elaborando uma memória coletiva (HALBWACHS, 2006). Na Serrinha, a memória coletiva é refletida nas recordações sobre as práticas das culturas negras, tradicionalmente, desenvolvidas ali e que atualmente, em lugar de destaque, estão o samba e o jongo. A produção de trabalhos científicos sobre o Morro da Serrinha e a prática do jongo é construída com fundamento nas histórias orais. (SILVA, 2019, p. 15)

> O corpo era o vínculo com os demais, o meio de comunicação, através de gestos não verbais, como a capoeira, e, ao mesmo tempo, era o protetor dos saberes africanos – pela memória – a serem transmitidos aos próximos pela oralidade. Essa foi uma das formas de comunicação e preservação de identidade encontradas pelos escravizados, pois existem outras. (JANUÁRIO apud TAVARES, 2012, p.14)

Este último trecho traz junto a articulação da oralidade com a memória a corporeidade, que segundo Azoilda Trindade "nos remete ao respeito ao corpo inteiro, corpo presente em ação, em diálogo e interação com outros corpos. Descarta a dimensão racional como imperativa, em detrimento da dimensão corporal" (TRINDADE, 2006, p. 61), o que, considerando a centralidade da dicotomia mente e corpo no modelo epistémico ocidental, coloca esse valor como protagonista nas propostas de construção epistémicas que partam de nossa matriz filosófica.

O corpo negro, que no contexto da violência colonial, foi limitado a violência, morte, exploração de trabalho, no contexto dos valores civilizatorios afro-brasileiros é

recentralizado a partir de outras percepções, sentidos e significados, como nos traz Adilbênia Machado quando afirma que:

> Na cosmopercepção africana o corpo é compreendido como “campo de possibilidades, de invenção, de mobilidade, dinamismo, como também de transformação e restituição” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 51). Não é à toa que o colonialismo tanto tentou acabar esse corpo negro, e que o colonialismo contemporâneo continua nessa tentativa por meio, principalmente, da colonização do conhecimento, da linguagem e da estética dos corpos. (MACHADO, 2019, p. 117)

Ou seja, podemos pensar a corporeidade como um lugar de retomada histórica, política e subjetiva, porque foi sobre ele que muitos sentidos negativos foram e ainda são direcionados.

Neste caminho foi possível perceber nos textos a presença da corporeidade articulada com a maioria dos demais valores, muito frequentemente com a memória e ancestralidade, como é possível identificar nos trechos das dissertações de Ana Cláudia dos Santos Januário, Evelyn Melo da Silva, Andreza da Silveira Jorge e Humberto Manoel de Santana Jr.:

> Como vimos, diversas etnias foram escravizadas no território, logo, as influências vêm de diferentes regiões da África. Essa mesma diversidade formou a fisionomia racial e cultural do Brasil, incluindo as reinvenções criativas dentro da cozinha. A culinária afro-brasileira nasceu na junção dos saberes trazidos pelo corpo negro, adicionando ingredientes de África (na medida em que chegavam ao Brasil) e alimentos cultivados por povos originários daqui (JANUÁRIO apud LIMA, 2018, p. 16)

> As africanas e os africanos retirados de seu território à força, de África para o continente americano, fizeram do seu corpo reduto de memórias sobre o conhecimento de seus ancestrais. Seu corpo-território tornou-se o principal agente de arquivamento de seus saberes, que são, aqui, reinventados com estratégias de criatividade. Os seus valores civilizatórios, como a circularidade, são reorganizados em dispositivos marcados por símbolos, por exemplo, a roda. Presente na 60 capoeira, no jongo, na roda de samba. (JANUÁRIO, 2018, p. 59)

> Refiro-me ao corpo como um lugar de memórias, de arquivo de lembranças. Pierre Nora (1993) aponta que os lugares de memórias se originam a partir do entendimento de que não há memória irrefletida, neste caso, afirma ele, que é preciso criar arquivos, pois elas não são naturais ou instintivas. O meu corpo arquivou as memórias que o encontro com o Morro da Serrinha me proporcionou. Concordo com Nora (idem), quando diz que “a memória instala a lembrança no sagrado (...) e se enraíza ao concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (1993, p.9). Entendendo o significado do corpo negro a partir de uma “releitura política, afirmativa e identitária” (GOMES, 2017, p.99), atravessa, ou mesmo penetra à essa discussão o contato do meu corpo negro com a ancestralidade e com o sagrado que foi sentido por mim ao vivenciar aqueles toques de samba e jongo. (SILVA, 2019,

> p. 11)
>
> O ato de contar história com o corpo é uma ferramenta, uma tecnologia social que foi fundamental para a manutenção de uma série de formas e hábitos de viver e ler o mundo que construíram e constroem nossas ações enquanto mulheres e homens negros brasileiros. Utilizar da arte e do entendimento do corpo para enaltecer e trazer a luz esses saberes é algo que precisa cada vez mais ser difundido e ocupar o lugar de conhecimento legitimado reservado ao longo de anos a “um tipo de saber”, uma cultura eurocêntrica permeada da dita “neurose brasileira”, como diria Lélia Gonzáles (1984). (JORGE, 2019, p.130)
>
> Quando os africanos foram retirados do seu continente de origem, só trouxeram seus corpos, e o seu corpo foi o território que transportaram seus valores civilizatórios e costumes. Os elementos culturais dos africanos eram desconhecidos para os colonizadores, assim como sua organização e língua fazendo com que os negros utilizassem isso ao seu favor, através de uma espécie de jogo que mantinha a comunicação interna, sem que os europeus entendessem o que estava sendo feito e dito. A organização familiar que para a elite do regime escravocrata era vista como desregrada (REIS, 2010), na verdade era baseada a partir da cultura da população que foi trazida para o novo continente. (SANTANA JR, 2017, p.105)

Retornando a Oxum como rio condutor das reflexões aqui compartilhadas podemos pensar o corpo a partir da perspectiva iorubá como um corpo-arte feito por um artista e que carrega em si a potencia criativa de se reinventar e se encantar, como afirma Naiara Eugenio:

> O corpo preto, feito obra de arte que contém beleza é o resultado da luta por existir que começa desde África, antes de chegar aqui e, uma vez nessa terra adversa para sua própria existência. Isso se deu de diversas formas e em todas elas o corpo-arte buscou manter sua essência criadora. Isso inclui um trabalho indissociável do feminino e na crença dos orixás de energia feminina. (EUGENIO, 2022, p. 122)

Neste mesmo caminho, pensar a oralidade como a palavra regada pela saliva, pelo hálito que anima e da vida criando e preservando saberes, fazeres e memorias enraizadas na ancestralidade e que só sobreviveram ao tempo, a tentativa de apagamento, ao esquecimento e ao esvaziamento por estarem bem alimentadas, também nos leva a Oxum, a água.

Mostrando esse processo de retomada de agência e localização em relação ao corpo negro, trago outro trecho do texto de Ana Cláudia dos Santos Januário:

> Alimentação é vida. E manter a vida foi a prioridade de nossos ancestrais, por isso, em nosso corpo, há vestígio de força, fome e luta. O corpo não podia apresentar afeto, o corpo era um objeto material de uso exclusivo do trabalho braçal. Mas toda essa carga afetiva reprimida podia ser conduzida à criatividade de escolher os alimentos e tratá-los com cuidado e carinho. Então, durante o preparo dos pratos era possível depositar sentimentos afetivos. (JANUÁRIO, 2018, p. 62)

4.7 Axé – energia vital /religiosidade

Segundo Azoilda Trindade (TRINDADE, 2006, p. 33) “tudo que é vivo e que existe, tem axé, tem energia vital: Planta, água, pedra, gente, bicho, ar, tempo, tudo é sagrado e está em interação” (TRINDADE, 2006, p.33), ou seja, pensar o valor do axé/energia vital é estar em relação com o todo que compomos coletivamente e que também nos compõe, é considerar os invisíveis porém perceptiveis, que geralmente ficam de fora num caminho de produção cientifica ocidentalocêntrico, mas que a partir de nossas epistemes tem lugar central pois se conecta a todos os outros valores e praticas afro-diasporicas.

Esse valor se articula diretamente com o da religiosidade, que segundo Gisele Rose nos ajuda a entender a importância e a dimensão sagrada do cuidado mútuo presente na experiência coletiva “do ver e ser visto, do compreender e ser compreendido, do afetar e ser afetado, pois nossos corpos são como templos sagrados de uma ancestralidade potente e pujante que atua a todo o momento e em todos os espaços, modificando e transformando existências” (SILVA, 2020, p. 52). É possível pensar essa articulação também a partir da ideia dos espaços religiosos de matriz africana como espaços onde os valores civilizatórios africanos foram preservados e por conta disso as relações todas serem atravessadas pela dimensão da força vital, do axé, como a base filosófica que permeia toda a construção epistémica oriunda dessa matriz, como nos traz Adilbenia Machado:

> Para a Filosofia Bantu o fundamento do universo, o seu valor supremo é a vida, é a força que impulsiona e que emana dela, todos os seres são forças e em qualquer situação se deve, ininterruptamente, procurar acrescentar força à vida e ao universo, essa força é chamada de Força Vital. É o axé! Segundo Eduardo Oliveira (2006, p. 46), a Força Vital é “a própria manifestação do sagrado que sustenta o universo e permeia a relação entre os [seres humanos] e entre eles e a natureza”. (MACHADO, 2019, p. 80)

Esse valor está presente em muitos dos textos observados, tanto no âmbito pessoal, a exempro dos trechos dos agradecimentos já compartilhados anteriormente no texto, quanto na construção teórica, como componente indispensável para a construção das pesquisas, como nos trechos da dissertação de Ana Claudia dos Santos Januário:

> Alimentação é vida. Os grãos, as sementes e as folhas circulam como pessoas no mundo. Nosso objeto de estudo é vivo, colorido, às vezes

> amargo, doce, salgado, azedo. Bem parecido com os humores e sentimentos do corpo. A gastronomia é a arte de cozinhar com técnica, conhecimento, ingredientes e Identidade. Neste trabalho, tivemos a missão de apresentar a culinária afro-brasileira em seus aspectos históricos de força e criatividade como uma das formas de repassar heranças sobre a identidade do povo negro no Brasil. (JANUÁRIO, 2018, p. 13)

> A dimensão espiritual em relação à comida e ao ato de cozinhar não pode ser esquecida. As religiões de matrizes africanas se baseiam na feitura dos alimentos votivos, na estética dos alimentos, na alimentação e na degustação. Cozinhar é misturar os elementos da natureza, é reunir os Orixás na panela para fazer o axé circular (JANUÁRIO, 2018, p. 13.)

Retornando a Oxum enquanto rio que percorremos neste texto, invoco o pensamento de Naiara Eugenio para pensar a ideia de axé/energia vital também como a potencia criadora que todos possuímos, como corpos-arte e também artistas, que no contexto da pesquisa parimos/cocriamos a partir de nossa energia vital e preenchemos os nossos fazeres com as ritualidades oriundas de nossas espiritualidades, preservadas em nossos espaços religiosos que acabam por inserir praticas de encantamento em nossos fazeres académicos:

> Esse processo de criação elaborado pelos deuses é continuado na cultura, e toda a obra de arte contém os elementos materiais e imateriais. Os elementos materiais são facilmente identificáveis, a madeira, o pigmento, as feições do rosto de uma escultura, os detalhes de um instrumento musical, por exemplo. Os elementos imateriais são, sobretudo, os rituais proferidos para trazer vida e significado cultural e espiritual para essas obras, que não são, justamente por seu processo de criação, apenas objetos de amostragem; ou o pedido de elaboração de um bom caráter individual e coletivo impresso nessa materialidade. Isso pode aparecer de várias formas, como por exemplo em narrativas que fixam costumes sociais, ensinamentos, demonstração de espiritualidade, respeito comunitário, narrativas de itans ou louvores aos ancestrais. Tudo isso movido pelo axé, essa energia de potência, da possibilidade do vir a ser. (EUGENIO, 2021, p.138)

4.8 Ludicidade/musicalidade

Pensaremos agora os valores civilizatórios brasileiros da ludicidade e da musicalidade articulados, por acreditar que os mesmo se atravessam de forma inevitável. A celebração, brincadeira, festejo destro de nossas perspectivas é musical e nossa musicalidade é permeada de ludicidade. Gisele Rose, pensando os valores da ludicidade e musicalidade defende que:

> A LUDICIDADE, a alegria, é o gosto pelo riso, pela diversão e celebração da vida (TRINDADE, 2005b). É um dos caminhos mais

> fáceis para promover a interação, o senso de coletividade, a ideia de parceria. Pelos momentos de ludicidade, podemos afetar o outro e descobrir formas de alegrar e celebrar nossas existências, pois nos permite buscar nossa alegria interior pelas trocas de afetos A música promove momentos lúdicos e únicos de entrelace entre corpos numa perspectiva de integração e harmonia, aguçando nossos sentidos e afetando nossas existências. A MUSICALIDADE é um dos aspectos afro-brasileiros mais emblemáticos (TRINDADE, 2005b), pois é emocional e é o instrumento que temos para transformar sinais sonoros em emoção, e vice-versa. (SILVA, 2020, p. 51)

Tais valores, de forma articulada, se apresentaram em muitos dos textos, sendo o tema central de um deles. Na maior parte das inserções o lúdico e a musicalidade se apresentam como metodologia de ensino aprendizagem ancestral, como é possível perceber nos trechos das dissertações de Humberto Manoel de Santana Jr, Jorge Márcio do Nascimento e Ana Claudia dos Santos Januário:

> Ela reconhece que na escola, enquanto estudante da educação básica, teve pouco contato com conteúdo sobre a cultura negra, assim como, não teve nos seus estágios acadêmicos em escolas, tendo de fato em seu estágio em espaços não formais. A importância do lúdico para que ela aprendesse fica evidente não somente nas conversas, mas nos momentos em família que presenciei. Sempre em meio às conversas surgia uma música para explicar o que estava sendo contado. O seu dia a dia em família é levado para o ofício de professora, pois através de músicas e jogos Daise conseguia alfabetizar os estudantes que teve contato, segundo a mesma. Da mesma forma que ela aprendeu com músicas e “versinhos” com sua avó e que fazia sentir segurança ao ler, ela levou adiante. Através do lúdico, os outros valores entram na roda, nos momentos em família, na festa de São João. É nessa festa que Daise tem contato com a coletividade vivenciada entres os vizinhos de sua avó. (SANTANA JR, 2017, p. 107)

> Os valores civilizatórios são herdados dos contatos com os africanos desde o regime escravocrata. Dentre eles temos, a ancestralidade, a circularidade, a coletividade e a ludicidade. Observamos aqui a construção do conhecimento através do cantar, das rodas de conversas em família, da vivência da festa de São João no interior da Bahia, pois essas formas de aprendizado são elementos em comum com o território da roça de Candomblé. Percebemos que os valores civilizatórios da roça são aprendidos através do aprender-fazendo, de forma cultural como numa roda de conversas que o conhecimento ganha vida em movimentos, e que gera força para a roda girar, através das vivências do cotidiano. (SANTANA JR, 2017, p. 12)

> Para mim, agora pesquisador deste campo, embasado pela perspectiva pan-africana, ficam algumas reflexões e desafios. Entre as reflexões, encontram-se o fato de que o Funk, para além de ser uma construção cultural da diáspora africana, teve como um dos seus objetivos fornecer elementos resgatados e reelaborados das culturas trazidas pelos nossos ancestrais, para serem usados em prol da valorização da sua identidade. (NASCIMENTO, 2021, p. 15)

> Fato é que esse encontro entre culinária, música e literatura transforma o Dida num polo gastronômico e de rememorizacão entre

> representantes da cultura negra da atualidade e as memórias despertadas pelos cheiros, temperos, sabores, acordes e letras oriundas dos valores civilizatórios trazidos por nossos ancestrais. (JANUÁRIO, 2018, p. 19)

Uma outra dimensão da ludicidade percebida a partir dos textos analisados é a estratégia, que a partir dos jogos, celebrações, musicalidades viabilizava, a partir de uma equivocada percepção dos colonizadores de inocência e esvaziamento alienado, a organização coletiva, articulações politicas, repasse de informações e produção de sentidos próprios entre pessoas negras, como pode ser percebido nos trechos das dissertações de Humberto Manoel de Santana Jr, Evelyn Melo da Silva e Jorge Márcio do Nascimento:

> Quando os africanos foram retirados do seu continente de origem, só trouxeram seus corpos, e o seu corpo foi o território que transportaram seus valores civilizatórios e costumes. Os elementos culturais dos africanos eram desconhecidos para os colonizadores, assim como sua organização e língua fazendo com que os negros utilizassem isso ao seu favor, através de uma espécie de jogo que mantinha a comunicação interna, sem que os europeus entendessem o que estava sendo feito e dito. A organização familiar que para a elite do regime escravocrata era vista como desregrada (REIS, 2010), na verdade era baseada a partir da cultura da população que foi trazida para o novo continente. (SANTANA JR, 2017, p. 105)

> A primeira exclusão ao qual o negro foi imposto, durante o processo de colonização, era o da palavra enquanto símbolo linguístico, dominado pela grafia, o que fez com que essa população utilizasse do jogo, da dança, da música e do culto como símbolos para produzir sentido entre os mesmos (SODRÉ, 2002). Na roça os valores civilizatórios africanos foram preservados para que continuassem vivos enquanto patrimônio simbólico das relações entre as nações africanas durante o regime escravocrata. Os valores civilizatórios que destacamos são a ancestralidade, circularidade, coletividade, a oralidade, corporeidade e a ludicidade. (SANTANA JR, 2017, p. 106)

> No Morro da Serrinha, identifiquei, sim, o jongo como divertimento, mas, ao contrário do que alguns autores escreveram, não se resumiu ao divertimento, ao lazer, e sim, se estendeu a ele, mantendo, sobretudo, o valor da ancestralidade latente e viva nas narrativas. Os valores civilizatórios são outro debate que pretendo em nova escrita aprofundar de forma direcionada para pensar a EPN. A circularidade que passa-nos a ideia de movimento circular, ou seja, de reconexão, continuidade, renovação, que dialoga diretamente com os formatos como essas manifestações se realizam que é em roda. Além disso, também faz menção à ancestralidade, devido à questão da transmissão de saberes, da reconexão entre vida e morte, ludicidade, que trata da diversão, celebração, festejo a vida, que é ligada à energia vital designada pela expressão: axé ou asè. A musicalidade que é algo muito forte, marca um povo que balança o corpo de forma ritmada no cotidiano, que tem sua fé no “batuque” (SILVA, 2019, p. 104)

> Para mim, agora pesquisador deste campo, embasado pela

> perspectiva pan-africana, ficam algumas reflexões e desafios. Entre as reflexões, encontram-se o fato de que o Funk, para além de ser uma construção cultural da diáspora africana, teve como um dos seus objetivos fornecer elementos resgatados e reelaborados das culturas trazidas pelos nossos ancestrais, para serem usados em prol da valorização da sua identidade. (NASCIMENTO, 2021, p. 15)

No mesmo caminho dos valores já apresentados, retorno a Oxum como rio condutor para pensar a ludicidade e a musicalidade a partir do Ijexá, enquanto ritmo e dança, que amacia, que envolve, que é celebrante da vida, potencia criadora, mas que também pode configurar toque de guerra, estratégico, de articulação silenciosa, que ao mesmo passo que encanta, reage.

4.9 Ancestralidade/memória

Segundo Adilbenia Machado a “memória africana é ancestral, é a tradição que perpassa o tempo e a geografia. É feminina, é fonte, chegada e partida” (MACHADO, 2019, p. 73). Com isso podemos considerar que os valores da ancestralidade e da memória são profundamente ligados e se atravessam. Gisele Rose defende que:

> As histórias das nossas famílias não são atravessadas com fotografias. E essa MEMÓRIA que a gente tem que inventar, reinventar e buscar e me parece hoje muito caro que essa busca ela se dá pelo afeto (SANTOS, 2018). É permitir-se estar aberto para construir espaços diferenciados de convívio, é sentir esses valores inscritos na nossa MEMÓRIA e deixar que esta aflore nossa ANCESTRALIDADE. Todas e todos que vieram antes de nós estão presentes no caminhar. Nossas rodas, músicas e alegrias afloram nossa memória ancestral e nos faz buscar possibilidades outras de afetar existências, pois a afetividade está presente na prática do resgate desses valores civilizatórios afro-brasileiros que se apresentam como uma energia vital que nos motiva a ver, tocar, falar e compreender o outro. (SILVA, 2020, p.51)

Neste caminho, foi possível observar em todos os textos analisados os valores da ancestralidade e da memoria, tanto nas considerações pré-textuais, como as dedicatórias e agradecimentos, quanto nas construções teóricas, enquanto fissura que inseriu os valores civilizatórios africanos e também como elemento de disputa de narrativa da historia única do ocidente, como é possível perceber nos trechos das dissertações de Luane Bento dos Santos, Humberto Manoel de Santana Jr. e Jorge Márcio do Nascimento:

> Contundo, em meio a todo contexto opressivo de normatizações e destituições ontológicas, os saberes africanos diaspóricos, trazidos apenas nos corpos, nas mentes humanas, sobreviveram através de ações pontuais como as de mulheres negras pesquisadas para está pesquisa. Mulheres que apresentam em sua linguagem nativa saberes

> matemáticos, presentes conscientes e inconscientemente, acionando-os para formular, elaborar e organizar penteados trançados. E por mais que se negue e invisibilize tais práticas enquanto belas e ricas em técnicas, elas estão, fortemente presentes na diáspora africana como símbolo, significado de uma trajetória, de uma história, de um corpo e de um povo. São fluxos culturais presentes no cotidiano e que não podem ser aniquilados pelos grupos dominantes como ficou demonstrado neste trabalho. (SANTOS, 2013, p. 98)
> Dentre estas heranças, temos os valores civilizatórios; e ainda dentre eles a ancestralidade, a ludicidade, a coletividade e a circularidade (TRINDADE, 2005), que foram vivenciados nos territórios da senzala, quilombo e na roça de Candomblé. As nações africanas reconheciam seus vínculos de parentesco através da linhagem que reconheciam um ancestral em comum. Na roça esses valores foram preservados. (SANTANA JR, 2017, p. 20)

> A circularidade une-se a ancestralidade e faz seu movimento trazendo para a roda, a coletividade que Daise vivencia através das relações de parentesco em que a sua família vai além do caráter consanguíneo, e ela ganha outras mães além da sua avó. O corpo se apresenta enquanto território, trazendo as suas marcas históricas e heranças familiares que fazem com que o transitar de Daise represente sentido e transporte os valores civilizatórios. A oralidade é mais um elemento que gera a energia para que a roda gire. É o movimento da tradição oral que coloca Daise em contato com a sua história, através do que a mesma chamou de “mina ne ouro” da tradição oral, e é na ludicidade que faz da energia da festa de São João a união de todos os valores citados. (SANTANA JR, 2017, p. 107)

> Lendo trabalhos anteriores e cruzando estas informações com as narrativas que me foram apresentadas, me senti diante de bibliotecas vivas, tamanha era a facilidade dos entrevistados em resgatar lembranças de décadas atrás. A memória humana e sua capacidade de recuperar detalhes é surpreendente, além de noção importante para a realização desta pesquisa. A oralidade merece destaque, uma vez que se trata de uma característica fundamental dos povos africanos, e aqui está um pesquisador que tem profundo respeito pelas representações culturais africanas. E o Funk, embora não tenha um nome africano, é um produto da diáspora dos povos pretos, dada sua construção histórica. (NASCIMENTO, 2021, p. 146)

Penso que enquanto retomada epistémica, os valores da ancestralidade e memoria tem sido centrais nas propostas metodológicas construídas por pesquisadores negros alinhados as perspectivas africanas, pois dão caminho para inserção de narrativas diferentes dos discursos hegemónicos, para poéticas de encantamento e a partir destes e dos demais elementos alicerçados em nossa própria matriz cultural tem sido possível inserirmos nossos saberes e experiencias sem que precisemos transforma-los ou traduzi-los para perspectiva cartesiana, por vezes despotencializadora e epistémica.

4.10 Para além dos valores já desenhados

Para além dos valores civilizatórios afro-brasileiros foi possível perceber outras práticas que se repetiram nos textos analisados. Não são elementos que se inserem com especificidade em nenhum dos valores já apresentados, mas se conectam com a perspectiva afrocentrada e são atravessados pelos valores em geral. Para organizar esses outros elementos me utilizarei da metodologia dos Odus e das caracteristicas mínimas da afrocentricidade.

Um primeiro elemento percebido nas pesquisas analisadas foi a presença de confluências estratégicas e escolhidas nas construções teóricas. Os autores apresentaram em diferentes momentos de seus textos a importância para sobrevivência e manutenção de nossos valores, em alguns momentos o diálogo e em outros as reinvenções estratégicas para que não sucumbíssemos a violência colonial epistemicida, como é possível perceber os trechos das dissertações de Ana Claúdia e Humberto Manoel.:

> Essa diáspora negra no Brasil produziu uma diversidade de conhecimentos no limiar da fronteira colonial, a qual chamamos de prática de (re)existência e resistência. Trata-se, pois, de estratégias de ações criativas para combater as epistemologias ocidentais e a colonialidade do poder (Mignolo, 2003). (MIGNOLO apud SANTOS, 2013, p. 16)

> Com as leituras decoloniais, vinculadas à etnografia do bar e à trajetória da família de Dilma Nascimento, a dona Dida, fomos, aos poucos, observando que suas ações são recheadas de decolonialidade (WASH, 2009). Isso é perceptível a partir do momento em que ela transforma a ferida colonial em criatividade dentro do território do bar. E também no ato de fazer pesquisas sobre a culinária africana, e de trazer as receitas para sua cozinha, substituindo ingredientes que não são encontrados no Brasil. (JANUÁRIO, 2018, p. 61)

> Ao percorrer o caminho da diferença, estamos reconhecendo que a tradição mantém-se viva a partir de negociações complexas com as múltiplas culturas com as quais interage. Nesse processo, ela, a tradição, reinscreve-se, fazendo da sua existência uma troca constante, fazendo a sua existência re-existir e permanecer viva. (SANTANA JR, 2017, p. 13)

Outro elemento observado foi o comprometimento com uma retomada epistémica africana. Em diferentes momentos os autores inseriram elementos que tanto demarcavam sua localização psicológica, quanto inseriam outras propostas epistémicas, ao mesmo tempo em que problematizavam a produção de desagência das epistemes ocidentais em relação ao nossos saberes afro-diaspóricos, disputando a narrativa da história universal a partir do “compromisso uma nova narrativa da historia

da Africa” (ASANTE, 2019, p.96) e também da diáspora africana, como é possível perceber nos trechos das dissertações de Andreza da Silveira Jorge, Luane Bento dos Santos

> Pensamentos como o exposto por Carla Akotirene a respeito da transformação na forma de pensar a produção e construção de conhecimento ainda que dentro da academia foram imprescindíveis para que eu seguisse apostando em uma forma de fazer pesquisa a partir de referenciais epistemológicos e estéticos que estavam próximos a mim e das mulheres que constroem o Mulheres ao Vento. Pude pensar Oiá/Iansã a partir de uma perspectiva de proximidade com a forma de ser e pensar de nós mulheres negras e faveladas e atrelar às construções teóricas forjadas pelos movimentos de lutas de mulheres negras, a partir dos pressupostos dos feminismos negro, tendo inclusive a possibilidade de criticar e analisar de forma franca e sincera o quanto ainda temos que sempre avançar em nossas lutas e diferenças. Embora traga os feminismos negros como dispositivos metodológicos para pensar a luta das mulheres negras, sei bem que haverá inúmeras limitações para tentar entender e explicar algo tão complexo que transita entre diferentes tempo-espaços que são a ancestralidade da organização feminina e negra, reinventada e reorganizada em contexto diaspórico criado sobre a égide da mais brutal colonialidade. (JORGE, 2019, p.129)

> Contudo nosso interesse foi o de realizar uma investigação etnográfica pela perspectiva de produção/construção do conhecimento. Por entendermos que a lei 10.639/2003 tem como um dos objetivos trazer a tona parte do conhecimento africano e afro-brasileiro invisibilizado e obscurecido pela escrita da “história oficial”. Para além, dos atos de denuncismo do racismo, da discriminação racial, da desigualdade de gênero, do patriarcalismo e do sexismo. Consideramos que seja necessário descrever as formas/modos de produção de 94 conhecer, de fazer e de saber ocorridos nos universos femininos negros e nos universos dos coletivos negros. Afinal de que nos valerá a lei 10.639/2003, se não criarmos metodologias e materiais didáticos relacionados aos nossos modos de conhecimento, as nossas cosmovisões. Como dissemos anteriormente, este trabalho teve como um dos objetivos contribuir (SANTOS, 2013, p.93)
> Caminhamos por um terreno discursivo arenoso, que imprime em seus interlocutores (matemáticos) imagens de extrema sapiência, o que para nós se trata de mero engodo acadêmico que negar outras formas de conhecimentos e de matematização. (SANTOS, 2013, p.92)

> Eu, como mulher negra, me encontro no caminho constante de descolonização do pensar e ser, para o devir-negra, como um processo dialético entre viver e morrer, negar e afirmar, aberta a reformulações. Trata-se de um movimento constante, todavia, gerador de questões indispensáveis para a concretização da emancipação do nosso povo. Não obstante, a descolonização do conhecimento foi um ponto delicado abordado nesse último capítulo. A posição de questionar autores brancos e reivindicar epistemológica, intelectual e historicamente o protagonismo dos povos negros africanos em diáspora realizou-se a partir da aproximação sobre os conceitos de negritude e pan-africanismo. (SILVA, 2019, p. 102)

> No decorrer deste, trabalho senti que não era mais importante tentar

> medir algum tipo de impacto, afim de validar a eficiência desse encontro, que era como eu pensava antes de entrar na pós-graduação, mais uma vez a forma endurecida de pensar e produção de conhecimento estava me controlando ao ponto de me fazer sempre duvidar se o que eu estava fazendo/ produzindo em conjunto com mulheres negras e faveladas era legítimo o suficiente para se transformar em uma dissertação. Foi preciso uma intervenção direta pra me fazer mudar os rumos; precisei mergulhar em um bojo de saberes afrofaveladocentrados para, daí então, dar sequência a esse árduo e desafiador trabalho de pesquisa. (JORGE, 2019, p.128)

> A palavra “africano” será empregada como importante conceito ao longo do texto. Segundo Dove (1998, p. 21), “africano é usado para descrever aquelas mulheres, homens e crianças que são pessoas africanas continentais ou membros da diáspora que vivam nas sociedades europeias ou europeizadas fora do continente. Este termo reconhece a especificidade cultural e experiencial de um povo diversificado”. A intenção é usá-la estrategicamente, a partir de uma perspecitva pan africana, para identificar as populações negras da diáspora. O objetivo é recuperar e celebrar a identidade que nos foi negada pelo colonizador de modo a resgatar politicamente nossas origens africanas. (NASCIMENTO, 2021, p.111)

> Não estamos aqui querendo criar uma justaposição, tampouco uma sobreposição ao conhecimento eurocêntrico, mas sim uma alternativa de pensar a originalidade desse outro saber, fugindo do pensamento binário e seguindo em direção à cosmovisão alternativa caminhando por essa encruzilhada de saberes. (SANTANA JR, 2017, p.13)

Outro elemento observado foi a construção de metodologias próprias alinhadas ao valores civilizatórios africanos, a partir dos processos das suas próprias pesquisas, o que articula os valores da ancestralidade, cooperação/comunitarismo e circularidade, já que as metodologias criadas serão ferramentas para outros pesquisadores alinhados a esses mesmos valores e farão parte das tessituras epistémicas coletivas de nossa comunidade no campo académico, como podemos perceber nos trechos das dissertações de Luane Bento dos Santos e Andreza da Silveira Jorge:

> Como dissemos anteriormente, este trabalho teve como um dos objetivos contribuir para a produção de metodologias que destaquem os conhecimentos africanos e afro-brasileiros contidos nas práticas culturais negras. Constatamos através das comparações dos trançados com partes da geometria que é possível ensinar e pensar matemática em outros objetos e por outros modos, como realiza Gilmer (1999) e outros matemáticos citados neste trabalho. (SANTOS, 2013, p.94)

> O último capítulo deste estudo foi o momento de unir toda a metodologia do MAV: as potentes formas e maneiras de reontologização criadas pelo povo negro para dar conta de suas memórias, histórias e espiritualidade, sendo, aqui, o momento mais desafiador, a partir inclusive de relações subjetivas de dificuldade de afirmar este lugar de produtora de mais uma forma de recriar as experiências estético-corporais negras e propagá-las em cenas e

> poesias dentro de um espaço favelado, com corpos reais de mulheres que são grandes referências de construção desse lugar, mulheres que são continuidades, são corpos-orais de tanto saber ancestral. (JORGE, 2019, p.129)

Por último, mas não por fim, foi possível perceber em todos os textos uma dimensão política/coletiva/ancestral nas construções das pesquisas, que demarcavam a noção de importância do que estava sendo construído a partir da presença dos pesquisadores no espaço académico e uma inclinação a um comprometimento de devolutiva comunitária a partir do que produziram.

Esse elemento se apresentou a partir da inserção dos pesquisadores em primeira pessoa e também a partir de suas posicionalidades políticas. Os autores inseriram em seus textos seus marcadores sociais como raça classe gênero, sua aproximação com os temas apresentados e também os lugares de propriedade a partir dos quais se relacionam fora do contexto acadêmico com os elementos pessoas ou comunidades pesquisadas, como é possível perceber no trecho da dissertação de Andreza da Silveira Jorge, Luane Bento dos Santos e Evelyn Melo da Silva:

> Inicio esta jornada em uma encruzilhada, como uma oferenda às deusas e deuses donos dos caminhos e das possibilidades, um templo para Exú, descrito por Anzaldua como deus da indeterminação, e assim me proponho a somar diferentes pontos de vista e de sensações, sem excluir nenhuma fonte de saber, mas sim encruzilhando todas as fontes. Nesse processo eu fui, eu sou e estou sendo: aluna da pós-graduação mais preta que já conheci (o Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais); professora no projeto de dança Mulheres ao Vento, moradora, há 31 anos, do Complexo de favelas da Maré, mulher preta e favelada ativista, trabalhadora em organizações da sociedade civil - há 15 anos - em projetos direcionados para mulheres da Maré, mãe de uma menina negra e favelada, filha e neta de mulher negra e favelada; bailarina, coreógrafa, diretora cênica, produtora cultural, escritora e poeta. E, por isso, coloco-me dentro desse padê, ou seja dessa oferenda/sacrifício para os deuses donos dos caminhos, criando assim uma conexão simbólica com os múltiplos significados que esses saberes proporcionam de forma potente e aberta a novos encruzilhadas, saudando Exu, o Orixá Iorubá que é o deus dos caminhos, da comunicação, e que tem nas encruzilhadas seu lar. Laroyê! Dito isso, ratifico que o caminho metodológico percorrido está fundamentado no fazer pesquisa imerso e implicado, tendo, de forma clara, que o papel do pesquisador para a realização deste trabalho foge ao papel determinado da chamada “ciência dura” que separa pragmaticamente o sujeito do objeto. (JORGE, 2019, p.12)

> Quanto aos desafios, destaca-se a necessidade de que nossas pesquisas nos ajudem a identificar que modelos de enfrentamentos às agressões sofridas pelo nosso povo, como consequência do racismo e dos processos de colonização, a fim de que possamos deixar algum legado de conhecimento e de luta para as futuras gerações de pretos que estão por vir. (JORGE, 2019, p.16)

> Concebemos outras perspectivas em relação às práticas culturais negras, talvez perspectiva muito de “dentro” da cultura negra dos trançados, um olhar feminino negro e militante, uma abordagem que para muitos é carregada de vieses, ou seja, é “essencialista”. No entanto, consideramos que não negamos o nosso lugar de fala, porém fazemos de nosso lugar de fala um espaço de reflexão constante, uma dialética do ser negro no uso de seus símbolos negros, uma dialética sobre os conhecimentos dos negros. Fato que para nós não se torna paradoxal e sim mais uma forma de contribuição relacionada à causa negra. Além de ser tecitura de outras imagens sobre ser negro. Neste sentido, utilizamos um “essencialismo estratégico” em nossas construções textuais (SPIVAK, 2010) (SANTOS, 2013, p.92)

> Além das trocas em pesquisa de campo, pensar a trajetória do Movimento Negro Brasileiro, suas formas de enfretamento, as múltiplas pedagogias para a construção de uma educação antirracista foram um pilar de sustentação importante para entender a EPN. Saber que Adilton de Paula citado em entrevista com Ivan Lima (2009) já havia dito que a Educação Popular no Brasil não teve seu início com Freire, mas sim nas organizações dos quilombos, fez-me ter um olhar mais firme para refletir a EPN. (SILVA, 2019, p. 104)

> A partir dessa reflexão sobre uma não neutralidade, é preciso que, ao desenvolver nosso potencial acadêmico e profissional, estejamos sempre atentas ao legado de lutas das que vieram antes de nós e das que estão produzindo na contemporaneidade conhecimentos e saberes (acadêmicos ou não). (JORGE, 2019, p.15)

Penso que este caminho de escrita deu abertura para a subversão da lógica da neutralidade acadêmica, e da relação distanciado com os “objetos” de pesquisa, servindo também de acesso para outras metodologias como a história de vida, história oral e escrevivência.

Trago aqui o Odu de transformação, que segundo Adilbênia Machado “implica em se pensar / fazer desde a ética e com o Outro, em pensar a própria ética, pois “a parte mais importante da ética é a coletividade” (MACHADO, 2014, p. 122), e segue trazendo a fala de Eduardo Oliveira afirmando que Odu de Transformação implica num conhecimento pragmático, ou seja:

> Causa alterações reais, visíveis, concretas, sólidas, é também a dimensão da ética, que é a dimensão da ação, (...) aqui é esse conhecimento já em ação, a atitude ética. E a palavra base dessa ética se chama responsabilidade, ou seja, essa transformação não é qualquer transformação, (...) eu tenho que pensar as consequências da minha ação, eu não posso falar o que eu quero, não como educador, educadora. Não posso! Eu tenho que pensar, refletir, medir as consequências das minhas ações, da minha fala, (...) porque vai ter efeitos práticos na vida de outras pessoas” (OLIVEIRA apud MACHADO, 2014, p. 122).

Logo, este Odu trata da tomada de consciência e a aplicação real da ética da responsabilidade, que no contexto em que se desenvolve a presente pesquisa diz sobre

entendermos o lugar de responsabilidade como paridores dos nossos saberes dentro da academia. Retomo o pensamento de Silva (2022) já apresentado no capítulo um “Útero”, que afirma que “quando nasce uma criança nasce também uma ìya” (SILVA, 2022, p.201), para aqui pensarmos no lugar de responsabilidade que surge quando parimos nossas ideias e conceitos que partem e rumam da / para coletividade.

5 Espelho / Abebê

Oxum na organização do Mundo

Era uma vez, no princípio do mundo, Olodumaré mandou todos os orixás para organizarem a terra. Os homens faziam reuniões e mais reuniões. Somente os homens, as mulheres não eram convidadas. Aliás as mulheres foram proibidas de participar da organização do mundo. Deste modo nos dias e horas marcadas, os homens deixavam em casa as suas mulheres e saiam para tomar as providências indicadas por Olodumaré.
As mulheres não gostaram de ficar de lado. Contrariadas foram conversar com Oxum.
Oxum era conhecida como uma Iyalodé.
Iyalodé é um título da pessoa mais importante entre as mulheres do lugar.
Na verdade, parece que os homens tinham esquecido do poder de Oxum sobre a água doce.
E sem a água doce, com certeza, a vida na terra seria impossível.
Oxum já estava aborrecida com esta desconsideração dos homens. Afinal ela não poderia de forma alguma ficar longe das deliberações para o crescimento das coisas da terra.
Ela sabia de tudo que estava acontecendo.
Era preciso compreender que todos são importantes para a construção do mundo.
Procurado por suas companheiras, conversavam durante muito tempo e por fim a Iyalodé comunicou: - De hoje em diante, vamos mostrar o nosso protesto para os homens. Vamos chamar atenção, porque somos todos responsáveis pela construção do mundo.
Enquanto não formos consideradas, vamos parar o mundo!
- Parar o mundo? O que significa isto? Perguntaram as mulheres curiosas.
- De hoje em diante, falou Oxum, até que os homens venham conversar conosco, estamos todas impedidas de parir. Também as árvores não vão mais dar frutos, nem as plantas vão florescer, nem crescer. Isto foi dito e isto aconteceu.
Aquela foi uma reunião muito forte. A decisão foi acatada por todas as mulheres.
E os resultados foram imediatos. Os planos que os homens faziam, começaram a se perder sem nenhum efeito.
Desesperados, os homens se dirigiram a Olodumaré e explicaram como as coisas iam mal sobre a terra. As decisões tomadas nas assembleias não davam certo de forma nenhuma.
Olodumaré ficou surpreso com as más notícias.
Depois de meditar por alguns instantes perguntou:
- Vocês estão fazendo tudo como eu mandei? Oxum está participando destas reuniões?
Os homens responderam: - Veja senhor, estamos fazendo tudo "direitinho" como o senhor mandou. Agora, este negócio de mulher participando de nossas reuniões...
Isto aí, a gente não fez assim não.
Coisa de homem, tem que ser separado de coisa de mulher.
Olodumaré falou forte:
- Não é possível. Oxum é o orixá da fecundidade. É quem faz desenvolver tudo que é criado.
Sem Oxum o que é criado não tem como progredir.
Por exemplo, vocês já viram alguma coisa plantada crescer sem água doce?
Os homens voltaram correndo para a terra e cuidaram logo de corrigir aquela grande falha.
Quando chegaram à casa de Oxum, ela já esperava na porta, fazendo jeito de quem não sabia o que estava acontecendo. Aí os homens foram chegando e dizendo:
- Agô nilê! (Com licença).[13]

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

Começo esse, que será o encerramento do texto, não com uma conclusão, mas com uma reflexão a partir deste itan narrado por Vanda Machado e Carlos Petrovich (2004), onde Oxum recebe seu título de grande Iyalodé quando comprova sua importância na construção do mundo. Segundo Jurema Werneck (2020, p. 27), “Oxum é a mulher que, através do trabalho, do respeito as tradições e da luta, foi capaz de reverter as estruturas de poder e riqueza e apropriar-se de fatias consideráveis desse poder e dessa riqueza”. Uso dessa narrativa porque acredito que assim como ela e sua potência, nós pesquisadores negros e nossas produções embebidas de nossos conhecimentos afro-diaspóricos não podemos mais ser ignorados dentro do panorama geral da ciência.

Invoco a figura do abebê[14] , que apesar de ser um leque, nas confluências simbólicas afro-brasileiras, tem seu simbolismo maior relacionado ao espelho que, ora representa o auto-olhar, a capacidade de auto percepção e auto cuidado, ora representa uma arma de guerra que tem como artificio a possibilidade de fazer com que o inimigo se veja e se assuste, para pensar a possibilidade dúbia de analise que se apresenta a partir desta ferramenta dos possíveis caminhos e reflexões independente do que for encontrado nesse percurso de pesquisa.

Com a análise dos textos selecionados na pesquisa foi possível perceber que de fato existe um movimento coletivo de fissura na estrutura acadêmica a partir de um retorno poético ancestral de reencantamento a partir da inserção de nossos saberes pelos nossos caminhos, e acredito que a via pela qual temos conseguido promover essa inserção é a arte. Para pensar com maior profundidade na relação arte e a produção em pesquisa de pessoas negras, invoco aqui a percepção de Naira de Paula Eugenio sobre a concepção iorubá de arte:

> O que faz uma obra de arte viver? O que confere movimento à ela? O itan iorubá da criação da pessoa humana diz que um deus artista de energia feminina e masculina, Obatalá, pegou o barro de domínio de Nanã, uma deusa de energia feminina, e moldou a primeira obra de arte, essa obra de arte era a pessoa humana. E assim nasce o povo iorubá em Ilê Ifé, como obra de arte. Com o cuidado de um artista dotado de ojú inú, o olho interno que nos possibilita olhar pro mundo com sensibilidade estética, Obatalá produziu cada parte da obra de arte que é a pessoa humana. O deus Ogun, utilizou suas ferramentas para esculpir os detalhes dessa obra, como o rosto e suas feições, mãos e pés. Feito isso, Olodumare, o deus supremo que encomendou a obra de arte, soprou nela o emí, o movimento. Do mesmo modo o

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

> artista iorubá segue o mesmo processo de criação da primeira obra de arte, como um deus criador de arte que contém vida e beleza(...) Porém nada estava terminado sem a cocriação feminina de Ìyá, aquela que, sem a qual, a vida não seria possível. Seu grande poder empreende um papel de suma importância na criação dessa obra de arte, ela gera toda a humanidade, faz do movimento vida possível, além disso, produz a beleza impressa na arte que é a pessoa humana. Beleza e arte nascem juntas sintetizadas no corpo físico da obra que é, ele mesmo, a união dos elementos materiais e imateriais. Sem o papel fundamental de Ìyá, nossa ancestral mais antiga, a genitora de tudo o que vive, inclusive do abstrato, como a própria ideia da criação, intelectualidade, força organizacional, etc., a arte iorubá não seria possível. (EUGENIO, 2021, p.137)

Penso que perceber o próprio processo criativo da escrita e da pesquisa como um processo artístico, que por nossos caminhos tem sido avivado com o comprometimento ético e político de retorno coletivo, da continuidade e da abertura para os que virão, é um caminho para considerarmos a potência da arte enquanto fissura pela qual resgatamos nossas humanidades frente a um mundo de desencanto.

O movimento que sopramos em nossas produções é o comprometimento em mudar nossa realidade coletiva, produzir novas narrativas sobre nossa história, alargar ao máximo as fissuras que foram abertas antes de nossa chegada para que o caminho seja mais tranquilo para os próximo que chegarem.

Neste caminho, o que estou querendo defender é que, dentro da lógica dicotômica e hierarquizada da epistemologia ocidental, construída a partir do modelo cartesiano, somos conduzidos a entender a escrita como um processo mecânico, exato, de produção, de manutenção, mas é importante que consigamos construir ou talvez resgatar - porque já há um movimento acontecendo, a partir das percepções resultantes desta pesquisa - o lugar de que, para pessoas negras (não só as negras, estou aqui tratando das negras especificamente, mas penso que essa fissura se estende a todos os corpos dissidentes desse lugar do eu de hegemônico, branco, masculino), talvez o único lugar onde consigamos habitar esse campo da produção de conhecimento e da escrita com dignidade e resgatando a nossa humanidade seja a partir da fissura artística, entendendo a escrita enquanto o processo criativo como outro qualquer, porque de fato ele é.

Acredito que não passe de uma ficção da perspectiva ocidental a ideia de que escrever não é gestar e parir coisas novas, não é um processo criativo artístico. E é nesse lugar de entender a nossa escrita enquanto um processo artístico que conseguimos produzir encantamento. Se entendemos que a episteme ocidental é base e está num lugar muito protagonista na construção e manutenção desse mundo desencantado, é muito importante reconhecer então a potência de, a partir de uma

escrita artística intencional, conseguirmos articular coletivamente poéticas de reencantamento, e a partir destas construirmos agência epistêmica e política, a partir desse lugar de liberdade existencial que arte nos proporciona, o lugar onde talvez não seja possível nos encapsular.

Eu reconheço isso quando, por exemplo, leio a dissertação de Sueli Carneiro, onde ela começa a apresentação do seu texto dizendo que escreve do lugar de escrava. Quando ela começa a escrita poética, potente e política do seu texto acadêmico por essa fissura artística, ela desloca automaticamente quem a lê de uma centralidade cultural europeia, para uma centralidade epistêmica negra e afrodiaspórica. Ela posiciona e corporifica esse texto. Não há como ler o restante sem posicionar politicamente esse texto, essa escrita e essa autora. Não há como desassociar essa escrita de sua autoria, e a partir disso ela constrói uma agência, baseada em sua escrita artística.

É o mesmo que eu que percebo quando leio o texto de Adilbênia Machado, que é um texto poético, que traz relatos pessoais, músicas, itãs, que é regado de oralidade, e que ,para entender a sua construção teórica, é preciso ser lido por completo, sobretudo lido por essas fissuras artísticas, porque é onde os nossos sentidos estão se inserindo ali, sem serem capturados e traduzidos a partir de um repertório brancocêntrico ocidental, de uma linguagem colonizadora feita para nos aniquilar e invisibilizar.

O mesmo percebo, por exemplo, quando antes mesmo de começar a ler o texto de Aline Matos da Rocha, sobre o conceito de Corpo-orí-idade, eu me deparo no título com esse jogo de palavras que brinca e ressignifica a nossa própria língua, que na verdade não é nossa, é a língua do colonizador. Ela então reposiciona e quem a lê já começa seu texto entendendo de que lugar ela irá pensar a linguagem.

Enfim, essas são fissuras artísticas que estão presentes também nos textos que aqui foram analisados. Com isto, não estou falando de um movimento que precisa ser criado, inventado, estou falando de um movimento que está em curso, que está acontecendo. Estou falando, então, que existe um movimento coletivo de retomada epistêmica e de construção de agência a partir dessa retomada epistêmica que tem como principal elemento a fissura artística enquanto um lugar existencial/político de uma ética relacional afrodiaspórica.

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

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

Referências

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

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelso; GROSFOGUEL, Ramón [Orgs.]. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica. 2020, 365 p.

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

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

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

DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

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

EUGENIO, Naiara Paula . Apresentação: Filosofia estética como modo de existência. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 13, p. 172-184, 2022.

EUGENIO, Naiara Paula. **Ìyáḷẹ̀wà**: sobre a origem da obra de arte Iorubá. - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em Filosofia – 2021.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Graal, 1979

GROSFOGUEL, Ramón. “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”. In: **Revista e Sociedade e Estado**- Volume 31, Número 1, janeiro/ abril 2016.

JANUÁRIO, Ana Cláudia dos Santos. **Mãos negras** : saberes e sabores afro-brasileiros. Dissertação (mestrado) - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. Programa de Pós-Graduação em Relações Etnicorraciais, Rio de Janeiro, 2018.

JORGE, Andreza da Silveira. MULHERES AO VENTO: Dança e representatividade na vida de mulheres negras e faveladas. **Dissertação (mestrado)** - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. Programa de Pós-Graduação em Relações Etnicorraciais, Rio de Janeiro, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LANGONI, Giovana Pereira. “Etnocídio - Pierre Clastres”. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2022. Disponível em: https://ea.fflch.usp.br/conceito/etnocidio-pierre-clastres

LORDE, Audre. Irmã Outsider: **Ensaios e Conferências**. Trad. Stephanie Borges. 1. ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

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

MACHADO, Adilbênia Freire. **Saberes ancestrais femininos na filosofia africana**: poéticas de encantamento para metodologias e currículos afrorreferenciados. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2014.

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

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

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

NASCIMENTO, Jorge Márcio do. Blacks, bondes e bailes: narrativas e identidades no ambiente funk. **Dissertação (mestrado)** - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. Programa de Pós-Graduação em Relações Etnicorraciais, Rio de Janeiro, 2021.

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

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

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

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

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

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

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

324p.

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

RIBEIRO, Katiuscia. Matrigestão: o útero mítico e a ética do coração nas feminilidades africanas.140 p. **Tese (Doutorado)** - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2021.

ROCHA, Aline Matos da. Corpo-orí-idade: uma investigação filosófica sobre ontologia relacional no pensamento de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí. 2023. 173 f. **Tese (Doutorado em Metafísica)** — Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

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

SANTANA JR., Humberto Manoel de. O lúdico dá o prazer: família negra, os valores civilizatórios e a festa como aprendizado. **Dissertação (mestrado)** - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. Programa de Pós-Graduação em Relações Etnicorraciais, Rio de Janeiro, 2017.

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

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

SANTOS, Luane Bento dos. “Para além da estética: uma abordagem etnomatemática para a cultura de trançar cabelos nos grupos afro-brasileiros. **Dissertação (mestrado)** - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. Programa de Pós-Graduação em Relações Etnicorraciais, Rio de Janeiro, 2013.

SANTOS, S. Boaventura. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SILVA, Evelyn Melo da. Educação Popular Negra: um estudo a partir da relação da juventude negra com o jongo no Morro da Serrinha. **Dissertação (mestrado)** - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. Programa de Pós-Graduação em Relações Etnicorraciais, Rio de Janeiro, 2019.

SILVA, Gisele Rose da. Azoilda Loretto da Trindade: o baobá dos valores civilizatórios afro-brasileiros. **Dissertação (mestrado)** - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. Programa de Pós-Graduação em Relações Etnicorraciais, Rio de Janeiro, 2020.

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

SOUZA, Ellen; NOGUEIRA, Sidnei; TEBET, Gabriela [Orgs.]. **Giro Epistemológico para uma Educação Antirracista**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022, 581 p.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. **Fragmentos de um discurso sobre afetividade**. In:

BRANDÃO, Ana Paula (coord.). Saberes e Fazeres - Modos de Ver. Projeto A cor da cultura (1ª ed). Rio de Janeiro (RJ): Fundação Roberto Marinho, 2006a.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Saberes e Fazeres (vol.3): **Modos de Interagir**. 1a. ed. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.

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