



Das comunidades afrodescendentes à academia: encruzilhadas possíveis dos saberes tradicionais e acadêmicos

*From africa-descendant communities to the
academy: possible crossroads of traditional and
academic knowledge*

Pâmela dos Santos Porto*

Universidade Estadual de Feira de Santana

Eduardo Oliveira Miranda**

Universidade Estadual de Feira de Santana

Marta Alencar dos Santos***

Universidade Estadual de Feira de Santana

Urânia Santos das Chagas****

Universidade Estadual de Feira de Santana

*Graduanda em Letras, Língua Portuguesa, pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Integrante do Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e Decolonialidade. Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq).

pamelaaporto@hotmail.com.

**Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana. Coordenador do Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e Decolonialidade.

eduardomiranda48@gmail.com.

*** Professora da Universidade Estadual de Feira de Santana. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e Decolonialidade.

masantos1@uefs.br.

**** Graduanda em Licenciatura em Química, pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Integrante do Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e Decolonialidade. Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/FAPESB).

uraniachagasantos@gmail.com

Resumo: A presente produção textual visa promover reflexões sobre os saberes oralmente compartilhados entre os povos afro-brasileiros, aqui especificamente, pelas mulheres negras quilombolas e de terreiro no município de Feira de Santana (BA). Recorrendo a metodologia da pesquisa (auto)biográfica e entendendo as trajetórias e vivências destas Mestras como ponto de partida, dialogamos com discussões envolvendo a Modernidade e Decolonialidade para pensarmos de que forma estes saberes tradicionais e a oralidade atravessam nossas existências. Além de fomentar o fortalecimento dessa identidade afro-brasileira nos campos dos estudos acadêmicos e formais, percebemos como os saberes existentes nesses espaços possuem suas científicidades apagadas pelas colonialidades. Acreditamos nas valias da tradição oral numa dimensão que cultive as poéticas orais e promova aprendizagens vivas e diretas. Para que a partir delas, possa constituir-se novos olhares para as individualidades, para as comunidades, para a docência, para o resguardo de uma herança, e principalmente para a contribuição em fomentar os espaços formativos com a cultura de matriz africana. Assim, a aproximação teórica com a decolonialidade foi intencionalmente relacionada com a ancestralidade afro-brasileira. Nossa pesquisa então, questiona, busca e se desenvolve em perspectivas africanas, bem como visa evidenciar a oralidade e as memórias como estratégias de resistências viáveis na contemporaneidade.

Palavras-chave: Tradições orais; mulheres negras; identidade afro-brasileira.

Abstract: The present textual production aims to promote reflections on the knowledge orally shared among Afro-Brazilian peoples, here specifically, by black quilombola and terreiro women in the municipality of Feira de Santana (BA). Using the methodology of (auto)biographical research and understanding the trajectories and experiences of these Masters as a starting point, we dialogue with discussions involving Modernity and Decoloniality to think about how this traditional knowledge and orality cross our lives. In addition to encouraging the strengthening of this Afro-Brazilian identity in the fields of academic and formal studies, we perceive how the knowledge existing in these spaces has its scientific aspects erased by colonialities. We believe in the value of oral tradition in a dimension that cultivates oral poetics and promotes live and direct learning. So that from them, new looks can be constituted for the individualities, for the communities, for teaching, for the protection of an inheritance, and mainly for the contribution in promoting the formative spaces with the culture of African matrix. Thus, the theoretical approach to decoloniality was intentionally related to Afro-Brazilian ancestry. Our research, then, questions, seeks and develops in African perspectives, as well as aiming to highlight orality and memories as viable resistance strategies in contemporary times.

Key-words: Oral traditions; black women; afro-brazilian identity.

*Recebido em 31 de outubro de 2022
Aprovado em 12 de fevereiro de 2020*

PORTO, Pâmela dos Santos. MIRANDA, Eduardo Oliveira. SANTOS, Marta Alencar dos. CHAGAS, Urânia Santos das. Das comunidades afrodescendentes à academia: encruzilhadas possíveis dos saberes tradicionais e acadêmicos. *Léguas & Meia*, Brasil, v. 14, n. 2, p. 68-84, 2022.

Introdução

A tradição oral tem como uma das principais funções resgatar a ancestralidade. É justamente provinda dos povos africanos que a tradição oral brasileira se perpetua. Estes povos, historicamente, através da oralidade, criaram e resguardaram memórias de seus ancestrais, traçando caminhos possíveis para manutenção dos costumes, dos saberes e de reafirmação das suas identidades. A oralidade tem o potencial de manter as memórias e histórias vívidas, capazes de se estenderem para muitas gerações.

Tal como a tradição oral que as mulheres negras carregam, presentes nos momentos em que se apresentam enquanto contadoras ou cantoras de histórias, compreende saberes de todas as esferas da existência humana, tendo inserido nela um “conhecimento total”, como enfatiza o mestre da tradição oral africana Amadou Hampaté Bá (2010), “Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação”. Desse modo, a tradição oral narra compõe as singularidades de suas comunidades.

Assim como a oralidade tem extrema importância para transmitir o conhecimento entre povos, também é carregada de possibilidades para o desenvolvimento e aprendizagem dos seus ouvintes, para que a partir disso ela possa ser reconhecida, compartilhada e perpetuada.

Nesse sentido, acreditamos que as cantigas de tradição oral contadas e cantadas pelas mulheres quilombolas e de terreiros de Feira de Santana (BA), que foram entrevistadas no percurso deste trabalho, bem como suas histórias de vida, fazem parte da construção dessas comunidades e de seus indivíduos, assim como de sua ancestralidade, seja numa dimensão física-territorial ou espiritual-total. Uma vez que abarcam conhecimentos de diferentes aspectos, eles conferem uma maneira única de sentir, ver e ler o seu entorno. Compreendendo que são diversos os tipos de saberes, como saberes científicos e saberes técnicos por exemplo, os saberes tradicionais e ancestrais possuem suas próprias particularidades. Entretanto, há o diferencial que é situar-se num sentido contrário aos demais saberes, por ser e estar numa vertente decolonial. É nesta diferença que moldamos o olhar, o sentir e o ler o mundo, nos imergindo numa ancestralidade vívida e presente nas comunidades afro-brasileiras.

Cabe salientar que o presente trabalho é fruto de duas pesquisas de Iniciação Científica desenvolvidas sob financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia (FAPESB) e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que se inserem no Projeto de Pesquisa Cacimba de histórias: vidas e saberes dos contadores de histórias tradicionais de cidades do interior da Bahia na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

Este trabalho pretendeu investigar as contribuições dessas singularidades forjadas pelos saberes de tradição oral das mestras do saber em suas comunidades como elemento central do referencial racial além das suas tradições africanas. Analisando como os saberes oralmente transmitidos pelas mulheres negras quilombolas e de terreiro em Feira de Santana (BA) dialogam com as discussões sobre Modernidade, Colonialidade e Decolonialidade.

2 Pensamento ecolonial e conhecimento: breves anotações

Nesta sessão pretendemos apresentar uma breve discussão sobre colonialidade, pós-colonialismo e decolonialidade, enfatizando como o pensamento decolonial se

configura como uma possibilidade de rompimento de uma lógica colonial na (re)produção de conhecimentos, ou até mesmo reeditar esses saberes que estão conceituados como universais. Acredita-se que pensar a partir das contribuições filosóficas, sociológicas e antropológicas oferecidas pelos autores decoloniais, chacoalha os fazeres educacionais e põe em desordem uma estrutura há muito tempo estabelecida nas instituições oficiais de ensino. Enxergar e considerar o outro, seus conhecimentos e ensinamentos é uma das propostas alimentada pelo movimento espiral decolonial que se configuram como elementos nutritivos para uma educação decolonial.

As discussões sobre colonialidade não podem se dar sem antes fazermos uma relação histórica entre colonialidade e modernidade. O professor Walter D Mignolo (2010) nos convida a adentrarmos nesta temática a partir das discussões de Anibal Quijano, que durante os anos de 1980 e 1990 já trazia em suas reflexões teóricas o conceito da colonialidade. O autor cunha este conceito a partir dos estudos da teoria da dependência. Ao refletir sobre esta teoria Quijano pode perceber e evidenciar que as relações de dependência que ocorrem entre centro e periferia, não limita-se apenas ao âmbito econômico, territorial e político, reproduzem-se também na construção de conhecimento. Com isso o próprio conhecimento é passível de ser instrumento de colonização.

Neste sentido, pensarmos a colonialidade é defendermos que ela se configura como constitutiva da modernidade e não como apenas derivada. Elas estão unidas no mesmo patamar piramidal, dialogando diretamente nos territórios que pertencem os horizontes acima da linha que foi traçada pela cartografia (MIGNOLO, 2010). Ou seja, a modernidade impunha e celebra as conquistas ocidentais sobre os povos não ocidentais. De fato, percebemos não apenas numa perceptiva de cunho territorial, mas de exploração de mão de obra dos países subdesenvolvidos para manter o desenvolvimento do capitalismo emergente, construindo uma visão eurocêntrica do colonialismo. A Europa então se torna o único referencial da história e produção de conhecimento em relação ao resto do mundo. Usurpando para si os direitos das literaturas, dos processos intelectuais epistêmicos, subalternizando os saberes primitivos e ancestrais, desconstruindo as práticas e subjetividades dos povos “dominados”.

Os estudos das teorias pós-coloniais e os estudos decoloniais têm nos ajudado a pensar à dimensão colonial da modernidade e sinaliza para o caráter eurocêntrico das formas de conhecimento e saberes dominante. Esses estudos revelam que a modernidade não é apenas um fenômeno puramente ocorrido no interior da Europa a partir da Reforma Protestante, Revolução Francesa e Revolução Industrial. Tal fenômeno também se expande para além dos muros europeus e vai se configurar como um fenômeno mundial. O filósofo argentino Enrique Dussel (2005) nos convoca a pensar, escrever e reeditar as peças da, e sobre a modernidade que se consolidou mundialmente, no qual a Europa se coloca no centro cartográfico e das Ciências Sociais, como apresentado anteriormente.

Dussel (2005) nos aponta dois conceitos de modernidade. O primeiro está relacionado a ideia de evolução, ou seja, os povos vistos como primitivos, irracionais àqueles que estaria na periferia, fora do eixo e dos modelos europeus, teriam que passar por um longo caminho de “higienização” social e religiosa para alcançarem uma suposta humanidade e a afirmação da razão como elementos da racionalidade dos genes “raças puras”. O outro conceito discutido pelo autor e compartilhado pelos intelectuais decoloniais diz que há uma:

“(…) segunda visão da “Modernidade”, num sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.)

“centro” da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do “Sistema-mundo”). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “uma só” História Mundial (Magalhães-Elcano realiza a circunavegação da Terra em 1521). (DUSSEL, 2005, p. 27).

Ao nos apresentar esses dois conceitos Dussel evidencia o chamado “mito da modernidade”, ou seja, traz à tona as intenções ideológicas que colocou a Europa com a missão histórica de “civilizadora”, a fim de “salvar” o resto da humanidade do primitivismo, da ignorância e do subdesenvolvimento. A missão de conduzir a humanidade ao progresso e a civilidade. Os Europeus geraram então, uma nova perspectiva histórica tendo como ponto de partida a própria Europa. Assim todos os povos não europeus seriam considerados inferiores evidenciando uma cadeia que liga o primitivo ao civilizado. Esse imaginário esteve presente nas narrativas coloniais e em seguida penetrou na constituição das humanidades e ciências sociais. Que teve o papel não somente de narrar o mundo, mas de o “inventar”. Podemos perceber isso quando analisamos por exemplo a história da colonização do Brasil, uma história inventada, narrada, cartografada pelo colonialismo sob a égide do cristianismo deixando de fora as narrativas dos povos originários

Essa lógica instaurou então a ideia de oposições hierárquicas como, moderno/colonial, ocidente/oriente, natureza/cultura, que se centra nos discursos eurocêntricos constituindo-se em antagonísticos baseados na ideia de espaços, tempos e povos periféricos e ao mesmo tempo evidenciou um lócus legítimo e central, no caso a Europa (MIGNOLO, 2007). Embora a modernidade tenha se “trasvestido” de um discurso de desenvolvimento mútuo entre os povos, sua face ainda está alicerçada no antigo movimento colonial, ao não mudar o modo de ver e se relacionar com o outro. Antes este olhar estava engendrado pela racialização, e agora acrescido a isto estaria informado também pelo viés econômico/capitalista. Desta forma é que enfatizamos, dialogando com Quijano (2000), que não seria possível haver modernidade sem colonialidade. Esta se constituiu a outra face da modernidade, uma face sombria. O autor acrescenta:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundaniza-se a partir da América (QUIJANO, 2000, p. 342).

Esta face sombria da modernidade seria então, evidenciada a partir dos estudos pós-coloniais. Esta teoria que se relaciona intimamente com os estudos decoloniais, embora esses estudos não mencionassem as experiências da América Latina em relação a colonialidade, a esse respeito desenvolveremos melhor ao longo do texto, também está assentada no pós-estruturalismo, no desconstrutivismo e no pós-modernismo apoiando-se na produção teórica de Michel Foucault, Jacques Derrida e Jacques Lacan.

O pós-colonialismo se configurou como uma escola de pensamento a partir das discussões sobre a descolonização das colônias africanas e asiáticas, no período do pós-guerra a partir dos anos de 1970. Eles se fundam no âmbito de departamentos de estudos de algumas universidades inglesas e estadunidenses, tendo como representantes intelectuais Gayatri Spivak, Ranajit Guha e Homi Bhabha. Vale salientar também que o pós-colonialismo influenciou diretamente a criação do Grupo de Estudos da Subalternidade do Sul da Ásia conduzido pelo historiador indiano Ranajit Guha nos anos de 1980. Em linhas gerais esta corrente de pensamento tinha como mira o desmantelamento da razão colonial e nacionalista indiana restaurando os sujeitos subalternos sua condição de plurais e descentrados.

Apesar da experiência da América Latina com os efeitos nefastos da colonialidade, a partir da colonização espanhola e portuguesa, os estudos pós-coloniais nunca mencionam esses povos. Esse silenciamento da teoria pós-colonial a respeito da longa história de colonização da América Latina e a anulação das contribuições de intelectuais latino-americanos aos seus estudos e não somente, se constituem como mola propulsora para a criação na virada dos anos 2000 de uma rede de intelectuais engajados com a decolonialidade latino-americana no âmbito do programa de investigação Modernidade/Colonialidade (M/C) (BALESTRIM, 2013).

Este grupo de intelectuais representados por diferentes pesquisadores sobretudo latino-americanos¹ propuseram outras bases teóricas e categorias analíticas para interpretar as diferentes realidades a partir das experiências da América Latina. Em outras palavras esses intelectuais assumem uma postura mais radical em relação ao saber, chamado conhecimento canônico europeu. Essa postura mais radical intitulada por Mignolo (2008) de desobediência epistêmica pode ser verificada em seu texto “*Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política*” onde o autor faz um chamamento a uma desobediência teórica no que se refere a construção e produção de conhecimento e categorias de análises próprias a partir das produções epistemológicas desenvolvidas na América-Latina, fora do eixo europeu e estadunidense. A partir desse entendimento o grupo M/C vem contribuindo para uma outra forma de fazer Ciências Sociais na América-latina no século XXI.

E como estaria o Brasil² envolvido nessas discussões proposta pelo grupo M/C? Como essa desobediência epistêmica proposta por Mignolo poderia afetar as discussões sobre a educação brasileira decolonial? Essas são algumas reflexões que podemos fazer observando o que os teóricos do M/C entendem como a colonialidade se expressava, ou seja, a partir de suas reflexões sobre a colonialidade do poder, do saber e do ser. Em linhas gerais essas formas de expressão da colonialidade estavam relacionadas ao mundo padronizado capitalista onde gera hierarquias desde a colonização da América Latina e início da modernidade) – colonialidade do poder; identificação do racismo epistêmico, onde os conhecimentos que são válidos são os de base eurocêntrica – colonialidade do saber; e o estabelecimento da “superioridade natural” europeia, por exemplo, foi

¹ Principais Membros do grupo Modernidade/Colonialidade Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Immanuel Wallerstein, Santiago Castro-Gómez Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Arturo Escobar Fernando Coronil, Catherine Walsh, Boaventura Santos, Zulma Palermo (BALESTRIM, 2013).

² Luciana Ballestrin em seu artigo “*América Latina e o giro decolonial*” aponta que o grupo Modernidade/Decolonialidade não ampliou essas discussões para o Brasil, ressaltando que só a partir dos estudos de Gustavo Lins Ribeiro (2011) o Brasil foi incorporado ao debate na perspectiva “pós-imperialista” desenvolvida por ele.

constituída através do binarismo racional/não-racional – colonialidade do ser. (QUIJANO, 2000)

Nádia Maria Cardoso Silva (2018) aponta em seu artigo *Universidade no Brasil: colonialismo, colonialidade e descolonização numa perspectiva negra* que a produção e difusão de conhecimentos nas universidades do Brasil ainda estão calcadas numa lógica eurocêntrica que fortalece o “racismo/sexismo epistêmico” e que colabora para a manutenção da colonialidade do poder e do saber. Apesar da colonialidade do ser e do saber estar “viva” nas produções teóricas brasileiras como evidencia a autora, os movimentos sociais negros, feministas, LGBTQI+ vem há anos se debruçando numa agenda na área educacional que se configura antirracista, antimachista, antiLGBTfóbica, mesmo sem mencionar os termos colonialidade ou decolonialidade.

As leis 10.639/03 e 11.645/2008 que estabelecem a obrigatoriedade da cultura afro-brasileira e africana e indígena, respectivamente nos currículos escolares e na formação inicial de professores/as e as políticas de Ações Afirmativas por meio das cotas raciais e sociais nas Universidade Públicas são exemplos disso. Entretanto, ainda há um caminho longo pela frente, onde podemos abrir outras vias e encruzilhadas que colaborem e ampliem práticas decoloniais epistêmicas no contexto educacional brasileiro com uma reflexão decolonial. Uma dessas encruzilhadas está sendo fincada no Portal do Sertão da Bahia, a partir da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

A contação de história e matriz africana: identidades, comunidades e pertencimento

A tradição oral é a grande guardiã das culturas africanas; nelas, a própria vivência é considerada um movimento contínuo de educação para o coletivo. As histórias, nessa tradição, excedem o entendimento limitado que se tem sobre o ato de contar. Segundo Vanda Machado (2014), a contação de histórias em muitos lugares na África, integram a educação da criança antes mesmo que ela vá à escola; ou seja, os mitos, contos e histórias também fornecem conhecimentos vivos sobre sua comunidade e ancestralidade, fomentando a valorização e sintonia com as raízes que as rodeiam.

Nesse sentido, as contadoras e cantadoras estão situadas em seus territórios ocupando o ofício da partilha de saberes e valores que estão ancorados na ancestralidade africana. Através das suas cantigas, contos, histórias, cordéis, dentre outros elementos que compõem suas oralidades, o conhecimento é concebido em dimensões que não são valorizadas em perspectivas embricadas na colonialidade. Aqui, percepções de cheiros, sons, sabores e cores, são elementos centrais nessa didática sociológica que viabiliza a defesa de ideais e mediação de conflitos por meio da contação de histórias (SANTOS; NORTE, 2017).

As mestras da tradição quilombola Almerinda das Virgens Almeida, agricultora de 64 anos (Dona Ninin), Dionízia das Virgens Fonseca, agricultora de 68 anos (Dona Nem), Maria Joana Fonseca de Almeida lavradora de 62 anos (Dona Joana), e Raquel Gonçalves de Jesus, agricultora de 64 anos (Dona Raquel) são pertencentes da comunidade quilombola Fazenda Candeal II, distrito de Matinha, Município de Feira de Santana - BA. Exceto Dona Joana, que nasceu em Jacú-BA e se mudou para Candeal II com 9 anos de idade, todas as outras mestras ali nasceram e residem até hoje, fazendo parte da história da comunidade, representando muito para os seus pares.

Dona Ninin, Dona Nem, Dona Joana e Dona Raquel contribuíram para o desenvolvimento do trabalho intitulado “Mulheres quilombolas em Feira de Santana: narradoras de saberes” participando de entrevistas narrativas mediadas pela pesquisadora

Urânia Santos das Chagas. Esta escolha fundamentou-se na concepção de que através das narrativas das mulheres quilombolas de Feira de Santana, seria possível apreender com as suas histórias de vida as histórias coletivas do seu quilombo, além de mapear os contos da tradição oral presente em seu território. À vista disso, consideramos possível evidenciar a importância dessas mulheres no enfrentamento do racismo e sexismo, a partir dos contos tradicionais narrados por elas e de suas histórias de vida.

Enquanto a mestra Maria José Pereira de Carvalho – Mãe Maria Pequena de Ogum, como é conhecida em sua comunidade –, Mãe de Santo de 81 anos, conduz seu terreiro de Umbanda há quarenta e sete anos. Nascida em São Gonçalo dos Campos, interior da Bahia, mudou-se para o município de Feira de Santana para trabalhar em casas de família, onde reside atualmente. Sendo moradora do bairro Olhos D'água, onde também está localizado o terreiro em que a conhecemos.

As vivências desta mestra são agudamente marcadas pela caridade, autonomia, cuidado e pelas forças ancestrais. No percurso destes oitenta anos construiu uma narrativa singular de felicidade renovável, apesar das circunstâncias não serem sempre favoráveis. E é através destas experiências narradas que acessamos experiências práticas antigas, que nos fazem entender as estratégias que mulheres negras aplicaram e aplicam, continuamente, a fim de guardar os seus conhecimentos, de mobilizar a territorialidade em que se encontra e de gerar redes de proteção.

Mãe Maria Pequena de Ogum integrou a construção do trabalho intitulado “Memórias e histórias de mestres da tradição de terreiros do Portal do Sertão, da Bahia: promovendo intercâmbio entre saberes tradicionais e acadêmicos”, contribuindo na partilha de saberes através de entrevistas narrativas, mediadas pela pesquisadora Pâmela dos Santos Porto. Numa perspectiva em que destacamos as emergências do ensino formal, idealizamos, além do realce às memórias, métodos possíveis para possibilitar o intercâmbio de saberes entre o terreiro e a universidade, pensando de que forma a contação de histórias de matrizes africanas podem contribuir para um Corpo-Território docente e como esses saberes nos atravessam, enquanto pesquisadores. Identificando o processo de marginalização imposto sobre os saberes tradicionais no campo da educação formal, através das narrativas levantadas por Mãe Maria conseguimos acessar conjunturas históricas que transitam entre as vivências de uma mulher, negra e sacerdotisa.

Quem conta as histórias assume lugares de Mestra ou Mestre, propriamente respeitados pelas funções que exercem em seu meio. Como citado anteriormente, as narrativas iniciam as crianças, iniciações essas que transcorrem durante toda a vida, acompanhando-as também enquanto jovens e adultos. Na cultura Yorubá, o *akpalô* é o contador de histórias. Nele, está uma espécie de resguardo vivo, em que busca descrever as histórias do seu povo considerando relatos que hajam os mesmos trejeitos, mesmas palavras e a mesma voz quando os escutaram dos seus mais velhos. No Brasil, podemos encontrar Mestres e Mestras preservadores da memória, ou seja, os nossos *akpalôs*, assim como existem em África. As histórias de vida, assim como as histórias míticas são contadas funcionando como caminhos possíveis para situar os indivíduos em seus modos de conviver em comunidade e entrever a sua cultura, compreendendo-a através das conversações diretas. Encontramos amparo nas concepções de Luz (2013) quanto aos *akpalôs*³:

Cabe ao *akpalô* assegurar que todo o conhecimento, a aquisição de saberes e/ou aprendizagens seja interdinâmico, interpessoal, promova a

³ O *akpalô* é o contador de histórias na língua yorubá. (LUZ, 2013, p. 192)

presença do outro para que se estabeleça a linguagem, a comunicação com sua riqueza de códigos e formas de expressão. (LUZ, 2013, p. 192)

Dessa forma, manter as características das histórias quando escutadas para transmiti-las da mesma forma, é uma estratégia para que a manutenção e asseguramento desses saberes. As antigas sociedades africanas utilizavam essa transmissão contínua de histórias, representando a história de cidades, reinos, famílias... sempre compostas de concepções e conhecimentos que preservavam o sentido de pertencimento e conexão ao mundo. Por isso, lembrar do que escuta faz parte da essência das tradições que garantem a organização comunitária e formas de estar nessas sociedades. “Assim, a comunidade, no que se lembra e pela forma como se lembra, reverencia os seus ancestrais, conservando os valores de convivência que estão na memória como um “jeito de ser”, “pertencer” e “participar”.” (MACHADO, 2006, p. 80). Embora sejam recontadas diversas vezes, ou que tenha sido contada há muitos anos, as memórias não separaram o presente do passado, já que uma compõe-se da outra, histórias que se atualizam através do tempo e da vida. Ou seja, essas memórias sempre serão representações coletivas que trazem o contexto da historicidade de um povo. Na atualidade, podemos afirmar que o papel de *akpalô* brasileiro – termo adotado pela autora Narcimária Luz (2013) para referir-se aos contadores de histórias afrodescendentes – iguala-se em importância, aos contadores de histórias das sociedades africanas, já que contribuem para a preservação e resgate dos conhecimentos de origem africana e afro-brasileira. Ana Lúcia Souza (2005) afirma:

Hoje nós temos a escrita como forma de apontamento de nossas memórias, mas ela não é a única forma de registrar os conhecimentos. A oralidade serviu para preservar as manifestações culturais africanas no Brasil. Sendo assim, a influência negra na tradição musical brasileira, a capoeira, as formas de resistência, as religiões de matriz africana e outras manifestações culturais de diversos grupos étnicos foram passadas de geração em geração, até chegarem aos dias atuais. (SOUZA, 2005, p. 87)

As lendas africanas, os mitos dos Orixás, as cantigas, as histórias dos nossos ancestrais carregam um vasto acervo de teorias acerca da criação dos seres humanos, da origem do mundo, ensinamentos de valores e diversas outras reflexões, partindo de perspectivas diferentes do que é nos contado através das narrativas-outras, de bases universais reducionistas e categóricas ocidentais. Acessar estes conhecimentos através das concepções de matrizes africanas, espontaneamente nos conecta à construção de uma identidade que nos é negada numa sociedade colonial. Os terreiros e as comunidades quilombolas, por exemplo, são altamente fundamentais para estruturação da nossa identidade enquanto pessoas negras, porque nos fazem transitar entre esses saberes e costumes ancestrais, os quais são postos à margem na sociedade. Moldando a interpretação de mundo e crenças mais próximas aos fundamentos de ancestralidade africana, favorecendo a consciência da nossa identidade afro-brasileira. Ao pensar a importância dos mitos e histórias para a apreensão da realidade, Vanda Machado (2014) menciona:

A mitologia africana, recriada como afro-brasileira, é pródiga na possibilidade da compreensão do mundo sempre em construção. Um mundo onde o ser humano continua transitando como parceiro de Deus

na criação e manutenção planetária. A mitologia conta as histórias da vida, incluindo sempre o ser humano. (MACHADO, 2014, p. 6)

É neste sentido que a compreensão do mundo, como cita a autora, baseada na perspectiva africana é singular e particular, rompendo o uno-totalitário. Evidenciamos as vivências nos terreiros como um dos principais ativos na contribuição da identidade negra e preservação da ancestralidade. Afirmamos isso porque o terreiro não se limita apenas ao espaço em que se exercem rito; para além do ambiente físico, existe uma comunidade, que, normalmente, encontra nos terreiros um local seguro, de acolhimento e noção de pertencimento àquele lugar. É nele, também, que continuamente o conhecimento das histórias, cantigas, rezas e contos dos Orixás são compartilhados a fim de aprendizagens da cultura africana. Machado (2010) mais uma vez, favorece nossas reflexões:

O espaço do terreiro compreende um lugar atemporal e possui métodos próprios de aprender e de ensinar. Os nossos mais velhos aprenderam a fazer observando, imitando e admirando os seus mais velhos nos seus saberes e fazeres, como que obedecendo a uma cadeia para a manutenção, continuidade e expansão da cultura. Cabe-lhes ensinar como aprenderam para que os mais novos possam dar continuidade à tradição. (MACHADO, 2010, p. 4)

Permeando, brevemente, a cultura africana e engrandecendo sua importância para nossa constituição enquanto indivíduos, abordamos essas ponderações a fim de enfatizar essa riqueza de conhecimentos, ensinamentos por meio dessa cultura e suas perspectivas nos espaços que caminhamos. Tendo em conta que, os contos e as histórias se expressam também, na nossa existência.

Considerando deste modo, a tradição cultural vivenciada no terreiro proporciona aos seus participantes um guia indispensável para a organização de suas vidas. Uma comunidade de terreiro, portanto, pode ser entendida como um grupo de indivíduos portadores de reações agregadoras, solidárias, festivas, repetidas sempre como uma novidade. Esta é uma predição, é um requisito para qualquer espécie de vida organizada. Este é um dos valores expressos nos contos míticos. É só despertá-lo nas convivências. (MACHADO, 2014, p. 7)

Além dos terreiros, cabe-nos ressaltar o protagonismo dos quilombos enquanto sistemas sociais organizados pelos negros em prol de contribuir para o favorecimento da identidade negra e preservação da ancestralidade africana. Esses espaços nos oferecem, estrategicamente, possibilidades de construir identidades negras positivas que vão contra as colonialidades. Sobre uma possibilidade de definição do quilombo, Beatriz do Nascimento nos oferta as seguintes palavras:

Quilombo é uma condição social, fundamentalmente uma condição social, quer dizer, ele não se esgota no militarismo, na guerra que foi feita em relação aquela que ele reagiu, mas a estrutura do quilombo, o que realmente singulariza o quilombo, é que ele é um agrupamento de negros, que o negro empreende [...] (NASCIMENTO, 2018, p.126)

Movimentando-se contra as imposições da colonização, as remotas resistências dos negros desembocaram mais tarde em ações contra as colonialidades. Organizados nos quilombos, os negros ergueram valores em sentido da preservação e valorização das suas próprias vidas e nas que reverberam nos quilombos de hoje. Além disso, seus saberes atingem outros espaços, ocupando papel de referência quando se fala em sobrevivência para a população negra como um todo.

A importância dos “quilombos” para os negros na atualidade pode ser compreendida pelo fato de esse evento histórico fazer parte de um universo simbólico em que seu caráter libertário é considerado um impulsionador ideológico na tentativa de afirmação racial e cultural de um grupo. (NASCIMENTO, 2021, p. 109)

Exercendo a função de possibilitar aos negros se entenderem enquanto pessoas, os quilombos, além de manterem vivos os valores africanos banto da África Centro-Ocidental e Leste, de onde origina o seu conceito, carregam o compromisso de luta contra a desumanização do negro, uma das principais estratégias de domínio europeu utilizadas na colonização. Além da liberdade dos corpos, os quilombos lutam para a liberdade das subjetividades, em prol da identidade negra e ancestral africana. Desse modo, foram responsáveis por desestabilizar o sistema escravagista, e assim, passam a representar, dentre infindáveis aspectos positivos, resgate histórico, liberdade, organização política e social e propulsão de movimentações que rompem com a norma colonial.

Nesse caminho, entende-se a importância do resguardo e resgate da memória como alternativa para conservar vívido em nós as heranças ancestrais ressaltadas anteriormente, podendo existir nas relações comunitárias do terreiro e quilombolas, e também além deles, de modo zeloso, refletido e contra hegemônico. Nesse sentido, a tradição oral enquanto herança africana instigaria o desenvolvimento da memória que, por sua vez, colaboraria na produção não apenas de novas aptidões sociais dos membros da comunidade, mas também do fortalecimento da identidade e de pertencimento do seu povo. (BERNARDO, 2003, p. 33).

A respeito das reflexões sobre a contação de histórias de matrizes africanas na intensificação da identidade cultural afro-brasileira e dos variados conhecimentos colhidos através dela; busquemos, evidenciar a importância dessas oralidades para a construção e manutenção dessa identidade. A partir do terreiro e a partir do quilombo enxergamos possibilidades contra hegemônicas de existência negra.

Dentro disso, um aspecto que atravessa a nossa pesquisa é que nem sempre as histórias contadas por essas mulheres são reais, entretanto, os contos populares assumem características pedagógicas e de entretenimento na comunidade, como afirma Doralice Fernandes Alcoforado: “A função social do conto é de ensinamento e lazer. Nas sociedades iletradas, os ensinamentos passados às gerações mais novas se davam por meio de narrativas. O conto popular se constitui numa forma ainda bastante viva nas comunidades rurais baianas” (ALCOFORADO, 2008, p. 78). Seguindo esse viés, enxergamos a contação de história como estratégia de resistência de valores e de transformação social nas comunidades das mulheres contadoras de histórias quilombolas e de terreiro.

À exemplo disso, temos nas comunidades quilombolas um papel importante da oralidade, assumindo que as contações de histórias em quilombos possuem uma didática sociológica que viabilizam a mediação de conflitos e a defesa dos ideais que caracterizam uma determinada comunidade. Assim, as histórias ocupam um lugar importante na

elaboração da vida da comunidade, fazendo-se possível entender alguns aspectos da construção das relações sociais daquele entorno (SANTOS; NORTE, 2017, p. 15), como é possível ao nos depararmos com a cantiga “Balancei Jogadinho” cantada pela Mestreira da tradição Dona Nem:

*Meu pai não quer que eu vá/Na casa do meu amor/Meu pai não quer
que eu vá /Na casa do meu amor/Me amarre na corrente,
jogadinho/Que eu toro a corrente e vou/Eu vou num samba
jogadinho/Balanceia jogadinho/Balanceia jogadinho/Vem
cá/Balanceia jogadinho/Balanceia jogadinho/Vem cá (informação
verbal)⁴*

Nessa cantiga podemos perceber que um elemento estruturante da comunidade quilombola de Candéal II é a preocupação com o imaginário popular acerca da mulher. Assim, através da oralidade a construção da comunidade em questão é perpetuada pelas Mestras entrevistadas de forma muito sábia. Assim, é perceptível que há nas relações sociais da região uma veia ancestral de liderança feminina.

Percebemos com essa cantiga a potência e importância de Dona Ninin e Dona Nem na comunidade, em sentido de reforçarem a ideia da autonomia e protagonismo feminino através de experiências cantadas. Utilizando-se das cantigas de roda ou, como elas chamam, cantigas de verso, que tragam no lúdico a ideia de liberdade da mulher, como na cantiga de roda “Balanceia Jogadinho Vem Cá” interpretada por elas em rodas de verso realizadas na boca da noite na comunidade de Candéal II, com a presença de homens e mulheres de todas as idades.

Além disso, outro ponto importante é que “Os valores, os símbolos e o universo temático das histórias de seu repertório comungam com o modo de pensar e viver do povo que representa sua plateia.” (ROCHA, 2010, p. 82) como podemos perceber o princípio da coletividade sendo perpetuado na cantiga entoada por Dona Ninin:

*Pisa no chão/Ou pisa maneiro/Quem não aguenta com formiga/Não assanha
formigueiro... (informação verbal)⁵*

Fica evidente que a contação de história se demonstra como uma estratégia de resistência de valores e de transformação social nas comunidades quilombolas das contadoras de histórias. Acreditamos que essas cantigas possuem uma importância de defender os ideais que caracterizam a comunidade, desse modo, percebe-se que os valores que constituem a Comunidade Quilombola de Candéal II são perpassados pelo feminismo negro (SANTOS; NORTE, 2017, p. 15). Nesse sentido, o lúdico através da cantiga de roda, é utilizado como campo de ensinamento de valores às mulheres e homens mais jovens e mais velhos da comunidade.

Desse modo, ideologias racistas e sexistas, bem como os estereótipos negativos acerca das mulheres negras são elucidados. Por se permearem na estrutura social a tal

⁴ Entrevista narrativa coletiva com as Mestras Dona Ninin e Dona Nem, realizada em maio de 2022. Mediada pela pesquisadora Urânia Santos das Chagas, registrada com gravador de áudio e realizada presencialmente no quilombo Candéal II.

⁵ Entrevista narrativa coletiva com as Mestras Dona Raquel, Dona Joana, Dona Ninin, Dona Nem, realizada em junho de 2022. Mediada pela pesquisadora Urânia Santos das Chagas, registrada com gravador de áudio e realizada presencialmente no quilombo Candéal II.

ponto que se tornaram hegemônicas, ou seja, são vistas como naturais e inevitáveis, presentes na cultura popular contemporânea fundamentando as opressões sobre as mulheres negras (COLLINS, 2019, p. 35) são contrapostas pelos posicionamentos de Dona Nem, Dona Ninin, Dona Joana e Dona Raquel e pela difusão dos seus ideais, que protagonizam a mulher negra, através das suas cantigas, ações e histórias de vida na comunidade.

Sendo assim, observamos que por meio da oralidade, as mulheres negras quilombolas de Feira de Santana, e principalmente, Dona Nem, Dona Ninin, Dona Joana e Dona Raquel contribuem para manutenção da cultura e dos saberes do seu povo, utilizando experiências vividas por elas e por gerações ancestrais de mulheres negras como critério central, mobilizando saberes que promovem e mantém vivo o feminismo negro dentro dessas comunidades, impulsionando a afirmação positiva da mulher negra.

As histórias integram as cantigas, como também integram os saberes, as conversas, o convívio em comunidade... Porque a história não precisa ser, necessariamente, narrativa. Estar no terreiro ou na comunidade quilombola faz com que vivamos as histórias na prática. Mãe Maria de Ogum demonstra isto em seu cotidiano quando, ao fazer uma tarefa comum, involuntariamente canta uma cantiga..., e logo em seguida, conta o que há por trás dela, de forma natural e compartilhada com os seus filhos. “Este modo de narrar, que muito têm a ver com a construção de uma identidade, visão de mundo e religiosidade mais próximas às noções de ancestralidade africana, nos ajuda a compreender a nossa identidade afro-brasileira.” (AMORIM e SANTOS, 2020, p. 93)

“Ô Yayá, fale de Ogum”...

– Espia, pra depois eu lhe explicar qual é... Como é essa cantiga.

“Ô Yayá, fale de Ogum, ô Yayá, fale de Ogum Nanuê... Fale de Ogum Nanuê, fale de Ogum Nanuê”

– Meu Pai Ogum tá perguntando: “Ô Yayá, fale de Ogum”, a Mãe responde: “Fale de Ogum, Ogunhê”, ele tá perguntando a mãe dele, que é Iemanjá. “Ô Yayá, fale de Ogum, ô Yayá, fale de Ogum Nanuê...”, é bonito demais. (informação verbal)⁶

Ao principiarmos estes escritos a partir de reflexões acerca das histórias e memórias dessas Mestras, retratamos a busca por referência da continuidade dos vínculos e alianças comunitárias da civilização africana no Brasil (LUZ, 2018), tarefa que por si só provoca os nossos afetos enquanto mulheres negras. E é propriamente desses afetos que partimos, o pensar a partir desses territórios carrega consigo a potencialidade dessas comunidades, que se afirmam e se tecem tanto nos terreiros quanto nas comunidades quilombolas. Conhecimentos e saberes que através da oralidade, forjada pelas histórias orais, cantigas, provérbios e falares, anunciam a epistemologia enraizada no pensamento africano na sua atemporalidade (MACHADO, 2010). Contada e cantada pela Mestra Mãe Maria de Ogum, as vivências relatadas elucidam caminhadas difíceis, mas evidenciam também felicidade e gratidão ao afeto comunitário, capaz de transformar a existência e perspectivas do mundo em civilização. Para a mestra, o terreiro enquanto comunidade, a caminhada espiritual e o afeto são alicerces para a felicidade genuína.

Nessa perspectiva, as histórias orais compartilhadas possuem o poder de reproduzir e agregar pessoas mantendo afetos como uma família ancestral, sem perder de

⁶ Entrevista narrativa das cantigas da Mestra Mãe Maria de Ogum, em julho de 2022. Mediada pela pesquisadora Pâmela dos Santos Porto, registrada com gravador de áudio e realizada presencialmente no terreiro.

vista a forma de resistência e de luta pela liberdade de ser na sociedade (MACHADO, 2010). Assim, ao ouvir os cantos e as histórias de mestras da tradição como Mãe Maria, buscamos correlações que contemplem a importância da oralidade para manutenção da nossa cultura africana, e que simultaneamente reverencie o importante papel que estas mulheres negras exercem em função da continuidade da nossa história na modernidade. É neste contexto também, que “uma multiplicidade de símbolos culturais se junta e recria a memória e as histórias africanas, construindo outras histórias, as histórias do lugar”. (MACHADO, 2010, n.p.). Enquanto narrava para os filhos presentes no terreiro, a Mestre sorria:

Eu gosto de ouvir histórias... Gosto também de passar pra o povo as história antigas, é..., gosto muito de cantar, alebrar aquelas músicas de roça, as cantiga quando batia feijão, quando a gente tava na roça cantando (risos). “A rosa vermelha é meu bem querer, a rosa vermelha e branca é de amar até morrer...” (risos). É assim: “A rosa vermelha...”, era quando a gente tava na casa de farinha (risos), “é meu bem querer, a rosa vermelha e branca é de amar até morrer... Minha mãe não quer que eu vá na casa do meu amor, eu volto e pergunto a ela se ela nunca namorou”. Essa é de roça, viu? A gente trabalhando e cantando (informação verbal)⁷.

A tradição externada através das histórias de vida e das cantigas narradas, faz com que nossos corpos de ouvintes-pesquisadoras, transpassem para um território-outro, embora seja materno e familiar. Nesse sentido, buscamos amparo em Muniz Sodré (2002):

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se "reterritorializar" na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século XIX (...) como a base físico-cultural dessa patrimonialização. (SODRÉ, 2002, p. 53).

Nas comunidades quilombolas e nos terreiros encontramos modos ancestrais e autênticos de ser, sendo comunidades que resguardam o referencial racial; o novo território que provém de África, o qual expressa um espaço interdependente tradicional africano, onde se tem seu próprio espaço e organização político-social (SODRÉ, 2002). Tal configuração permite a restauração da familiaridade coletiva das tradições africanas, assim como a reestruturação das identidades negras anuladas pela colonização. Através deles, somos inspiradas a vivenciar a essência das matrizes africanas, nos levando a pensar relações-outras com a espiritualidade, com a convivência e principalmente com as formas de aprender e ensinar. Nelas, rememoramos possibilidades e exemplos em defesa

⁷ Entrevista narrativa da história de vida da Mestre Mãe Maria de Ogum, em março de 2022. Mediada pela pesquisadora Pâmela dos Santos Porto, registrada com gravador de áudio e realizada presencialmente no terreiro.

de, em suas agendas políticas, oralidades e ludicidades, ideais políticos de uma luta antirracista e contra opressões de gênero que são mantidas em suas comunidades desde tempos remotos.

Considerações finais

Presumimos que poder ouvir e debruçar-se sobre as histórias das Mestras da tradição seja uma oportunidade de entender aspectos históricos, culturais, sociais e políticos de suas comunidades negras, quando refletimos as contações de histórias de matrizes africanas, pensamos na multiplicidade de conhecimentos e saberes que elas nos propõem e sua importância na organização dessas comunidades. Cantigas, contos, rezas, conselhos, expressões corporais, sons... incontáveis são os modos que elas se manifestam, então, todas as suas particularidades configuram sabedorias que reexistem e constroem as identidades do povo afro-brasileiro. Todas essas pontuações se cruzam e anunciam nossa história, nossa territorialidade, nossa cultura e nossa língua, salientando sua centralidade.

Objetivamos, com este trabalho, acentuar a importância da contação de histórias africanas e afro-brasileiras por mulheres quilombolas e de terreiro, considerando-as como herança de um povo ao longo do tempo; a fim de promover reflexões sobre a influência delas na manutenção e dimensão das individualidades. Para a escrita deste estudo, ponderamos principalmente a memória e a oralidade em suas riquezas vívidas e múltiplas para o *ser* no mundo, tomando como referência, experiências na escuta de Mestras de terreiros e quilombolas ao nos aproximar da pesquisa acerca das poéticas orais. Metodologicamente, buscamos amparo principalmente nas perspectivas de Vanda Machado (2014), para pensarmos os contos e as histórias nas sociedades africanas, assim como a valia delas nas práticas educativas; e Eduardo Miranda (2020) que nos direciona para entrever o modo em que essas narrativas nos atravessam enquanto pesquisadoras.

A partir das oportunidades de escuta e escrita oferecidas pelas mestras da tradição entrevistadas, pudemos perceber que a ancestralidade guia a oralidade afro-brasileira que resiste nos quilombos e nos terreiros. Dentro disso, as presentes pesquisas possibilitaram perceber como os saberes perpetuados nesses espaços possuem suas científicas apagadas pelas colonialidades. Assim, a aproximação teórica com a decolonialidade foi intencionalmente relacionada com a ancestralidade afro-brasileira. Dessa forma, fora o que nos permitiu vislumbrar o terreiro e o quilombo aqui vivenciados, além de mencionados, como possibilidades de resistências contra as colonialidades. Ao possibilitar a construção de singularidades para o povo negro, a tradição oral afro-brasileira quilombola e de terreiro mantém vivas a fala, a experiência, a narrativa e a existência negra.

REFERÊNCIAS

ALCONFORADO, Doralice. Cascudo: O erudito no popular. *Boitatá* – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL. Salvador, 2008.

AMORIM, Lana L.; SANTOS, Luciene S. Ritmos, mitos e ancestralidade na contação de Histórias de matrizes africanas: a trajetória de Dona Cici, vovó, mestra de cultura ou griô. *A Cor das Letras*, Feira de Santana, v. 21, n. 2, p. 91-98, mai./ago. 2020.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, [S. l.], n. 11, p. 89–117, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>>. Acesso em: 22 fev. 2023.

BERNARDO, Teresinha. *Negras, Mulheres e Mães: lembranças de Olga de Alaketu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo, SP: Boitempo, 2019.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo, Org. *A colonialidades do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.107-126

HAMPATÊ BÁ, Amadou. Tradição Viva. *Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista narrativa. In: BAUER, M. W. GASKELL, G. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*. Tradução: Pedrinho Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LUZ, N. P. C. É preciso africanizar a universidade. In: DE MENEZES, F. M. Jaci; SANTANA, C. Elizabete; AQUINO, S. Maria do. *Educação, região e territórios: formas de inclusão e exclusão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

MACHADO, Vanda. Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias. In: ENECULT – Encontro de estudos multidisciplinares em cultura, 6., 2010, Salvador. *Anais eletrônicos [...]* Salvador: Facom UFBA, 2010, p. 1-17. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult/>. Acesso em: 26 mai. 2022.

MACHADO, Vanda. *Mitos afro-brasileiros e vivências educacionais*. Biblioteca digital clam, 2014. Disponível em: <http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/detalhes.asp?cod_dados=138>. Acesso em: 26 mai. 2022.

MACHADO, Vanda. *Tradição oral e vida africana e afro-brasileira*. Docero, 2006. Disponível em: <<https://docero.com.br/doc/8xxxe1c>>. Acesso em: 26 mai. 2022.
manifesto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago Ed.; GROSGOQUEL Ed., Ramón. **El giro MIGNOLO**, Walter. D. *Desobediencia epistémica*. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: un manifesto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago Ed.; GROSGOQUEL Ed., Ramón. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p.24-46.

MIGNOLO, Walter; Traduzido por: Norte, Ângela Lopes. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF* – Dossiê: Literatura, língua e identidade, [s.l.], n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2023.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. *Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência*. Salvador: EDUFBA, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Maria B. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: possibilidades nos dias da destruição*. [s.l.]: Editora Filhos da África, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems*, v. 11, n. 2, 2000, p. 342-86.

ROCHA, Vivian. *Aprender pela arte a arte de narrar: educação estética e artística na formação de contadores de histórias*. São Paulo, 2010.

SANTOS, Acácio Sidinei Almeida; NORTE, Sergio Augusto Queiroz. *Narrativas Quilombolas: dialogar-conhecer-comunicar*, São Paulo, 2017.

SILVA, Nádia Maria Cardoso. Universidade no Brasil: colonialismo, colonialidade e descolonização numa perspectiva negra. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, pág. 235-257, (out/2017- jan/2018).

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira*. 1º ed. Imago: Salvador, 2002.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. *De olho na cultura: pontos de vista afro-brasileiro*. [et. al...]. -Salvador: Centro de Estudos Afro-orientais; Brasília: fundação Cultural Palmares, 2005.