



A matripotência e a cosmopercepção em uma língua que ginga: uma estética amefricana

Maria Fernanda Gonsalves de Oliveira ¹

Universidad Federal do UFABC, Brasil

Resumo: Recusando a via epistemológica eurocêntrica, o presente ensaio pretende aproximar categoria da amefricanidade proposta por Lelia Gonzalez (1988) de uma estética da libertação, em seus elementos corporificados, linguísticos e filosóficos, entendendo a linguagem como corpo e sua manifestação como uma filosofia encarnada. Explorando a categoria da cosmopercepção sugerida por Oyeronke Oyewumi, pautada na matripotência e na matrigestão, iremos abordar a multidimensionalidade a partir de uma língua que ginga, canta e dança, localiza e quilomba, trazendo como parâmetro sensorial a Capoeira Angola, em especial, o feminismo angoleiro em suas manifestações de corporeidade, musicalidade e ritmo.

Palavras-chave: Matripotência, Linguagem, Quilombo, Cosmopercepção, Feminismo Angoleiro.

Resumen: Rechazando el enfoque epistemológico eurocéntrico, el presente ensayo pretende acercarse a la categoría de amefricanidad propuesta por Lelia González (1988) a una estética de la liberación, en sus elementos corporeizados, lingüísticos y filosóficos, entendiendo el lenguaje como cuerpo y su manifestación como una filosofía encarnada. Explorando la categoría multidimensional sugerida por Oyeronke Oyewumi, cosmopercepción, basada en la matripotencia y el matrimanagement, nos acercaremos a un lenguaje que se balancea (*ginga*), canta y baila, localiza y quilomba, trayendo como parámetro sensorial a la Capoeira Angola, en particular, al feminismo angoleiro en sus manifestaciones. de corporeidad, musicalidad y ritmo.

Palabras clave: Matripotencia, Lenguaje, Quilombo, Cosmopercepción, Feminismo Angoleiro.

¹ Bacharel em Direito pela Universidade de São Paulo (USP), Cientista Social pela Fundação Santo André (CUFSA) e Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do UFABC com estudos sobre filosofia africana, gênero e amefricanidade.

Uma deseducação, *an miseducation, una mala educación*. Este ensaio vem contribuir para a discussão sobre uma estética desobediente, que refuta a epistemologia eurocêntrica, hegemônica, dominante, branca, ocidental e abastada, fundada como superestrutura do capital. Desviando dos padrões coloniais, nos permitiremos pensar sobre categorias multidimensionais, que não encontram soluções simples para problemas complexos. Para tanto, mergulharemos no sentido de cosmopercepção, categoria que a pensadora Oyeronke Oyewumi (2002, tradução de Wanderson Flor do Nascimento)² nos lança para opor ao sentido de cosmovisão, Uma deseducação, *an miseducation, una mala educación*. Este ensaio vem contribuir para a discussão sobre uma estética desobediente, que refuta a epistemologia eurocêntrica, hegemônica, dominante, branca, ocidental e abastada, fundada como superestrutura do capital. Desviando dos padrões coloniais, nos permitiremos pensar sobre categorias multidimensionais, que não encontram soluções simples para problemas complexos. Para tanto, mergulharemos no sentido de cosmopercepção, categoria que a pensadora Oyeronke Oyewumi (2002, tradução de Wanderson Flor do Nascimento)³ nos lança para opor ao sentido de cosmovisão, termo tão utilizado como sinônimo de “visão de mundo” que, como ato falho, já demonstra que é pautado no sentido do olhar, pousado -e limitado- sobre a aparência.

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Diferentes abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. Em relação à sociedade iorubá, que é o foco deste livro, o corpo aparece com uma presença exacerbada na conceituação ocidental da sociedade. O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (Oyèwùmí, 2002: 3).

Se pudermos traduzir para a estética os elementos de uma epistemologia europeia, que são majoritariamente centrados no olhar, podemos inferir que os critérios para uma estética colonizada são fundados no mundo da dualidade: sim ou não, branco ou preto, belo ou feio, razão ou emoção. Sempre embutidos em caráter binário: ou é ou não é, como uma imagem chapada em duas dimensões que não se move, apenas é craquelada pelo tempo que a desgasta e a invalida.

As abordagens positivistas têm o objetivo de criar descrições científicas da realidade por meio da produção de generalizações objetivas. Como há uma grande variedade de valores, experiências e emoções entre os pesquisadores, a ciência genuína é considerada inatingível, a menos que todas

² O mesmo texto foi traduzido por Leonardo de Freitas Neto, da UFRB e publicado na revista Revista do PPGCS –UFRB- Novos Olhares Sociais | Vol. 1 -n. 2- 2018. Optamos pela tradução de Wanderson Flor do Nascimento -pesquisador que se debruça a anos na pesquisa das ideias de Oyewumí- pelo uso do termo *cosmopercepção*, que será melhor aproveitado neste trabalho do que o termo “sentidos de mundo”.

³ O mesmo texto foi traduzido por Leonardo de Freitas Neto, da UFRB e publicado na revista Revista do PPGCS –UFRB- Novos Olhares Sociais | Vol. 1 -n. 2- 2018. Optamos pela tradução de Wanderson Flor do Nascimento -pesquisador que se debruça a anos na pesquisa das ideias de Oyewumí- pelo uso do termo *cosmopercepção*, que será melhor aproveitado neste trabalho do que o termo “sentidos de mundo”.

as características humanas, exceto a racionalidade, sejam eliminadas do processo de pesquisa. Seguindo as regras metodológicas rígidas, os cientistas buscam se distanciar dos valores, interesses e emoções gerados por sua classe, sua raça, seu sexo ou sua situação específica. Ao se retirar do contexto, eles supostamente assumem uma posição desimplicada como observadores e manipuladores da natureza. Vários requisitos caracterizam as abordagens metodológicas positivistas. Em primeiro lugar, os métodos de pesquisa geralmente exigem que quem a realiza tenha distanciamento de seu “objeto” de estudo, definindo quem pesquisa como um “sujeito”, com plena subjetividade humana e objetificando o “objeto” de estudo. Um segundo requisito é a ausência de emoções no processo de pesquisa. Em terceiro lugar, a ética e os valores são considerados inadequados no processo de pesquisa, seja como motivo da investigação científica, seja como parte do próprio processo de pesquisa (Collins, 2019: 408).

Academicamente, a epistemologia eurocentrada é fundamentada em ideias que são, a princípio, combatidas pelos avaliadores e pelos próprios pares do pensador, como vemos em uma banca de defesa de tese. Ao final do embate, a ideia mais resistente aos ataques é a que prevalece, até que alguma outra tese mais forte a derrube. “Finalmente, os debates formados por ideias contrárias, escritos ou orais, são o método preferido de averiguação da verdade: argumentos capazes de resistir aos ataques e sobreviver intactos se tornam as verdades mais fortes” (Collins, 2019: 409).

Portanto, na subjetividade acadêmica hegemônica, para alcançar a verdade é de bom tom o predomínio da racionalidade, tendo esta primazia em relação às emoções e percepções sutis, assim como o afastamento de valores e percepções pessoais do pesquisador. Trazendo estes sentidos para a estética, é como se o sujeito pudesse ser completamente afastado do que produz, sem nenhuma determinação, e como se a verdade fosse inteiramente monolítica, unidimensional, estática, e sempre baseada na exclusão de variantes que possam deixar a análise mais complexa e seria um atributo adicional a assepsia de qualquer emoção vinculada ao objeto de análise. Seria a busca de uma autonomia individualista, que não se vincula a ninguém, sendo a patente de uma “ideia nova” que se alça à autonomia em si e por si, vinculada aos valores de individualismo, meritocracia e ensimesmamento: o solipsismo dos valores da classe dominante.

Completamente oposto a isso podemos pensar uma estética da libertação que tenha a desobediência ao Norte capitalista/ocidente hegemônico e seus padrões colonizadores como *suleamento, suleando*⁴ o olhar, ou melhor dizendo, a percepção. Que não busquem respaldo nas reivindicações de validação de conhecimento de quem os oprime. Implicados com a presença de valores transbordantes de sentidos em suas manifestações que se validem através de seus próprios parâmetros, buscando o fortalecimento e a coesão do grupo que as produziu, forjando uma autonomia que não exclui, mas que localiza, integra, une e emancipa o grupo social frente às suas opressões.

⁴ Tratando aqui de “norte” como sinônimo de: países colonizadores, capitalistas, hegemônicos, dominantes, ricos, e de sul (Sul Global) como o conjunto de todos os países que passaram pelos processos colonizadores de exploração e pilhagem e ainda hoje vivenciam as consequências sociais, econômicas, geográficas e culturais deste processo histórico.

Aqui falaremos especificamente de mulheres do Sul Global, e, já usando a referência central da intérprete brasileira Lélia Gonzalez, mulheres ladino-amefricanas. Mulheres de Abya Yala⁵, mulheres pindorâmicas. Mulheres que buscam o *bem viver*⁶ em meio a intersecções de opressões impostas pela matriz colonial. O bem viver tem sido entendido como categoria política a partir destas mulheres, que lutam contra o racismo e pela plenitude de direitos fundamentais e sociais para a sua sobrevivência e de seu grupo social, o seu povo.

São vários os focos de onde o termo emerge. Herdando os princípios de vida das populações indígenas, as constituições da Bolívia e do Equador integram o Bem Viver como nexos prioritários para a gestão do social (o Bem Viver ou *sumak kawsay*, em quíchua, e Viver Bem ou *suma qamaña*, em aimará, e *sumak kawsay*, em quíchua). A Carta desses dois países, parte do entendimento de que povos historicamente discriminados possuem saberes e conhecimentos que podem, legitimamente, ser partilhados para a construção de um novo mundo, para a instauração de outra matriz civilizatória. A filosofia do Bem Viver ganhou densidade, nos últimos anos, como uma plataforma que interroga os limites do desenvolvimento no mundo: “Neste contexto, o Bem Viver emerge das sociedades historicamente marginalizadas e se projeta como plataforma para discutir alternativas conceituais, assim como respostas concretas urgentes para os problemas que o desenvolvimentismo atual não consegue resolver. É tanto uma crítica ao desenvolvimentismo, como um ensaio de alternativas. É um questionamento que abandona a ideia convencional de desenvolvimento e não procura reformá-la. Pelo contrário, quer transcendê-la” (Borges, 2014).

Vamos considerar esta luta em um sentido mais amplo. Se antes mencionamos o combate de ideias que é natural na epistemologia eurocêntrica e que também é transposto para o campo da estética no mundo do capital, onde o belo é oneroso, individualista e narcisista, é necessário que se inverta o olhar para buscarmos entender percepções decoloniais. Esta inversão acontece com facilidade no mundo da Capoeira, em especial na Capoeira Angola, para uma boa observadora. É só lembrarmos de um de seus movimentos mais característicos, a bananeira, colocando os pés para cima e se apoiando nas mãos. Uma bananeira epistêmica. O mundo de pernas para o ar (Souza Reis, Letícia Vidor, 1997).

Nascida no Brasil e impregnada de traços africanos trazidos por seus criadores transmitidos ao longo das gerações, a capoeira Angola trata-se de um *jogo-dança-luta-filosofia-modo de ser* que expressa com maestria esta estética libertadora. A começar pela sua desobediência: a capoeira era proibida em território brasileiro e foi marginalizada pelo código penal de 1890 no Capítulo VIII, “Dos Vadios e Capoeira”, onde se lê, na letra da lei:

Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir

⁵ O nome Abya Yala, significa “terra em pleno amadurecimento” ou “terra de sangue vital” na língua Kuna, do povo que habita o território que corresponde hoje ao Panamá e à Colômbia; e tem sido utilizado em especial pelas feministas decoloniais para se referir ao que Lélia Gonzalez se refere como América (Oliveira, 2021).

⁶ Disponível em https://www.geledes.org.br/marcha-das-mulheres-negras-contr-o-racismo-e-pelo-bem-viver/?gclid=Cj0KCQjwmdGYBhDRARIsABmSEeP_zS9BctV3aXzDn7vN9Y5NgzzgduoBdYGkFXyFYdorOTPRJQuAx68aAqRNEALw_wcB

uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou inculcando temor de algum mal: Pena -de prisão celular por dous a seis mezes. Paragrapho unico. É considerado circunstancia agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro (BRASIL, 1890, art. 402).

É importante frisar que a capoeira nunca deixou de ser praticada e transmitida, mesmo em tempos de repressão. Repressão esta que recaía majoritariamente sobre a população negra, já que aos brancos se verificava penas mais brandas e condescendência⁷ sendo, considerada apenas uma “brincadeira entre rapazes”, uma “patuscada” como vemos no livro de Pedro Figueiredo Alves da Cunha *Capoeiras e Valentões na História de São Paulo* (2015), onde aprendemos que “Com base nos fatos relatados, transparece que a capoeira era reconhecida pela elite intelectual de São Paulo e, por conseguinte, mais como um esporte com filosofia própria do que um ato marginal” (117). “Símbolo da coragem e da valentia dos brasileiros mestiços” (119). Nada diferente do que acontece atualmente em nosso sistema carcerário⁸.

Mesmo após ser descriminalizada por Getúlio Vargas nos meados do século XX, a capoeira se estabelece como metáfora de nossas relações raciais: adorada e envaidecida quando utilizada por brancos fora de situações de vulnerabilidade social, sem seus elementos negros, porém, negada e invisibilizada quando buscamos seus aspectos originários de luta pela liberdade e afirmação da negritude.

Uma manifestação promovida por corpos livres que, em sua origem, em espaços públicos, exaltava a rebeldia. Chamada de *vadiagem* não por acaso, sua prática desafia o utilitarismo capitalista. Em um mundo onde tudo deve servir para algo e para acumular capital, a capoeira segue, com todas as contradições de um projeto colonial em andamento, como um libelo à liberdade. São corpos indóceis que fazem de cada movimento um diálogo, sendo cada jogo considerado um desafio de pergunta e resposta. Em um momento histórico onde se vê cada vez mais a falência da palavra no contexto das redes sociais e embates políticos, é respiro produzido por uma troca genuína entre dois jogadores. Também se observa que a capoeira se mantém, assim como o samba, como uma ilha de alegria em meio a epidemias tanto de vírus e doenças mentais quanto de doenças que são sequelas do individualismo, do isolamento e da ganância capitalista.

No caso das mulheres em jogo, o termo “vadiar” se torna ainda mais significativo, pois incute de valores imemorialmente reproduzidos um comportamento repreensível não só no aspecto anti-trabalho e anti-obediência, mas de caráter sexual. A prostituição e as mulheres capoeiristas eram consideradas, no século XIX, como indissociáveis.

Em terras pindorâmicas, estas mulheres atuavam nos espaços como quituteiras, vendedoras de alimentos ou marisqueiras, e em grande parte das vezes eram apontadas com a pecha de “mulher

⁷ Da cunha, Pedro Figueiredo Alves. *Capoeiras e valentões na história de São Paulo (1830-1930)*. Alameda Casa Editorial, 2015.

⁸ Vargas, Tatiane. Dia da Consciência Negra: Por que os negros são maioria no sistema prisional? Informe escola Nacional de Saúde Pública. 19/11/2020. <https://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/50418>.

da vida”, por trabalharem na rua. Os registros de mulheres no ambiente capoeirístico vão desde os tabloides policiais do início do século XX passando por registros em antigas gravações datadas do início dos anos 50 participando do coro e das palmas (Leitao, 2004, apud Jesus, 2017), além da icônica pintura de Rugendas que retrata uma roda de capoeira do século XIX, onde várias mulheres participam do *ethos* da capoeira. Muitas não jogam, mas fazem parte do contexto e assimilam o caráter do ambiente. A prostituição também aparece nos registros policiais e na historiografia associando as mulheres do ambiente da capoeira com o trabalho sexual, também em consonância com os apelidos que lhes eram atribuídos: sempre seguindo o nome próprio, alcunhas como “Presepeira”, “Endiabrada”, “Valentona”, “Desordeira”, “Homem” (Oliveira, Maria Fernanda G.; 2021).

Porém, embora apagadas do contexto historiográfico, muitas pesquisas recentes⁹ restauram o lugar das mulheres capoeiristas em diferentes dimensões: no passado, tanto como exímias jogadoras, que estavam em paridade de qualidade enquanto jogadoras com outros homens, quanto personagens políticas da cena, organizando a comunidade e participando ativamente de diversas questões públicas. No presente, nos perguntamos o que pode uma mulher capoeirista. O que pode o corpo encapoeirado de uma mulher? E no futuro, qual a responsabilidade de reproduzir e transmitir este legado?

O sentido de jogo de Capoeira Angola para o Feminismo Angoleiro tem um caráter específico e distinto do jogar por jogar, ou do jogo por si. Como nos ensina Ângela Araújo, Mestre Janja, no artigo *Ginga, uma Epistemologia Feminista* (2017), vamos adotar aqui o entendimento de jogo como um sistema cultural complexo.

E é no cotidiano das angoleiras, que percebemos o jogo como uma espécie de celebração. O jogo dimensiona as esferas do aprendizado. Mais do que celebrar a possibilidade do exercício apreendido, sobretudo a partir do que a outra pessoa lhe proporciona enquanto desafios corporais, estratégicos e estéticos, coloca-se em prática um repertório construído em meio a múltiplos desafios. Nesse caso, podemos apontar os desafios de ordem pessoal como medo, timidez, agressividade, individualismos, etc., na sua relação com os desafios coletivos: ser minoria em meio à capoeiragem, participar de uma comunidade específica e manter, também pelos elementos práticos, as marcas, os princípios e condutas que caracterizam sua linhagem (Araujo, 2017: 3).

Mestra Janja nos ensina aqui, apoiada nos estudos de Clifford Geertz (2001), Huizinga (2001) e Carse (2003) que “o jogo está no centro de entendimento da própria vida como possibilidade, é possível distinguir dois tipos de jogo: o jogo finito, que apresenta como objetivo a vitória, e o jogo infinito, que tem por objetivo a continuidade do jogo, ou a possibilidade de se manter jogando” (4), entendendo também as metáforas relacionadas à roda da capoeira, a sua máxima celebração: a *pequena roda* sendo a roda em si e a *Grande Roda* o jogo da vida.

Para as mulheres do feminismo Angoleiro, a continuidade do estar jogando é o principal, ou seja, o fortalecimento de si e de sua comunidade. E, “queremos colaborar para acentuar, aqui, a transgressão feminina ao adentrar espaços exclusivamente masculinos, sobretudo quando se trata de um espaço considerado marginal, portanto,

⁹ Com o fomento da lei 10.639/03 que regula a educação étnico-racial, esta foi uma década especialmente profícua de estudos sobre negritude que durante cinco séculos foram invisibilizados.

alvo de estereótipos difíceis de serem enfrentados pelo modelo idiossincrático das nossas relações raciais” (Araujo, 2017: 7). O feminismo angoleiro é indissociável da luta antirracista, da luta contra o sexismo, a homofobia e as opressões capitalistas que vão contra o sentido de bem-viver.

Uma mulher que aprende a capoeira e passa pela iniciação Pastiniana se recoloca, no sentido de localizar uma nova dinâmica da ocupação da mulher no centro da comunidade, e, partindo do princípio de se considerar herdeira e mídia destes ensinamentos, restaura também a comunidade da pequena roda, gestando a abertura para a restauração da grande roda. Com sua mandinga em paridade com a malandragem, que vem sendo ressignificada na contemporaneidade em jogo com a tradição, uma mulher que permanece na Capoeira Angola entende a ginga em seu sentido mais próprio (Nzinga, a incapturável) como uma epistemologia possível, uma forma de fazer perguntas e dar validações às suas próprias reivindicações de conhecimento, dentro e principalmente fora da roda, pois por definição, uma angoleira é -ou deveria ser- antirracista (Oliveira, 2021: 187).

Queremos nos ater aqui no corpo encapoeirado da mulher feminista angoleira. Um corpo indócil, que desobedece, apenas pelo desejo de estar ali, um lugar onde não é tolerado historicamente. Um corpo onde o movimento desenha no ar a sua presença, que pode escapar a qualquer momento de um golpe, mas ao se defender oferece com graça os quadris para cima ou o pé para o alto como um ataque inesperado. Um movimento que nasce do outro como curva no ar, cheio de lirismo, mas que é sobretudo impregnado de graça, nas palavras de Mestre Patinha, “um gesto de cortesia, uma coisa vagabunda”¹⁰. Lirismo porque é feito com leveza, com manha, brincadeira (picardia) e gozação, e ao mesmo tempo com a potência de uma arma perigosa. Um sorriso que desenvolve o perigo, um olhar que pode enganar, o deboche, um gesto que dissimula, todos os pontos cegos da pobreza da visão explorados. Usar da ironia a seu favor, na hora certa. Rir de si mesma quando errar. Se permitir errar e pagar o preço por isso, sabendo que os erros constroem espaços de aprendizagem e podem até validar ainda mais sua coragem e reputação dentro do jogo.

A coluna vertebral que faz um arco, desafiando o homo sapiens: a capoeirista é aquela que não apenas anda com os pés no chão, mas aquela que retro flexiona, estende a coluna para trás, ampliando seu reflexo caudal. É aquela que alonga limites do próprio corpo e para tanto saiu de sua zona de conforto. Colocar as mãos no chão, os pés afastados, o equilíbrio no desequilíbrio. Os quadris, impregnados de paradigmas por incontáveis gerações, agora se movimentam livremente. As cordas de tensão do corpo se afrouxam, os espaços internos se abrem junto com as fibras musculares que se esticam ao limite, imitando a corda do berimbau que tensiona a verga. Com a quantidade certa de tensão para poder fluir, sem pretender ser tensa ao extremo como a corda de um violino. Tensão e relaxamento na exata medida. No fio da navalha.

¹⁰ Pastinha, Uma vida pela capoeira. (Documentário). Direção: Luiz Carlos Muricy. Brasil, 1998, 16mm, cor, 52 min. Disponível em < https://www.youtube.com/watch?v=-unP_tdBiKI > acesso em 02/11/2020.

Neste estado, tocar em lugares impensáveis com as mãos e com os pés calculando a velocidade da chegada de cada movimento e sem perder de vista sua/seu opositor-camarada, e seguindo o ritmo proposto pela bateria de instrumentos que comandam o jogo. Ou é isso ou é impor e bancar o próprio ritmo, usando os recursos que lhe aprouverem. Gingar. É da ginga que nasce tudo no corpo da capoeirista. Nzinga¹¹, incapturável estrategista, que se move em cadência, ritmo e compasso.

A ginga é a objetividade do jogo de Capoeira Angola. Explico-me novamente: tudo parte da ginga: todo gesto, toda malícia, todo disfarce e intenção nascem dela. É a base, portanto. Ela é um poço de possibilidades. É improviso, mas urna imprevisibilidade prevista. É dissimulação que constrói a possibilidade da construção do movimento. É surpresa, mas surpresa para algo (intencionalidade da capoeira). A ginga é, sobretudo, um princípio. Ela é a síntese da visão de mundo africana presente na movimentação do corpo A" ginga encerra não apenas urna identidade cultural do negro como passado, mas igualmente urna identidade corporal consigo mesmo, urna revelação de suas inscrições genéticas, que se constituí numa porta aberta para a percepção de sabedoria progressa" (Barbosa, 1994, p. 32). Ela é a expressão da forma cultural negro-africana no movimento do corpo. Assim a ginga é o princípio do movimento corporal e social. Um princípio ético de conduta no mundo. Um mundo de movimentos que concatenam a ética e a estética. Ela revela, ocultando, o modo pelo qual o negro lida coma sociedade abrangente. Esse eterno movimento de entrega e esquiva, de revolução e assimilação, de confiança e de boche que marcam as relações do negro na sociedade brasileira desde o Brasil Colônia até o período republicano evidenciam como a ginga joga um papel estrutural na sobrevivência deste grupo étnico (Oliveira, 2015: 23).

E então da ginga entramos no aspecto da sonoridade e do ritmo, que ordenam todo o ritual. Os instrumentos não apenas participam, eles são a constituição e alma da roda. Podemos sentir (aqui usando o verbo sentir propositalmente) este impacto em inúmeras manifestações que se valem da percussão e do ritmo, ao longo do Sul Global. Falando de Brasil, são Escolas de Samba que acolhem e agregam toda uma comunidade, como os grupos de jongo, maracatu e maculelê, as congadas, os reisados e folias, os folguedos religiosos e celebrações de encataria. Cada um com sua disciplina, seu sotaque e seu contexto.

Na capoeira, cada instrumento se apresenta com uma frequência e assume a função de estabelecer o solo, o brilho, a aura e o sentido do jogo, cujo coração maestro é o trio de berimbaus. Berimbaus estes que são três, em sintonia com escola Ubuntu: "eu sou porque nós somos". Os berimbaus em harmonia com a bateria são a metáfora da coletividade contra o pensamento do individualismo: cada um tem seu lugar e seu momento. O gunga comanda, mas não tem brilho e preenchimento sem os outros dois berimbaus que lhe pareiam. Quando se harmonizam, o impacto que as três afinações - gunga, médio e viola- produzem são potencialmente multiplicadas, impulsionando um aspecto que é sutil, porém especialmente característico na estética capoeirística: a voz da cantadora ou do cantador.

¹¹ Fonseca, Mariana Bracks. Rainha Nzinga Mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez. 2010, p.131. Disponível em <<https://seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/7657/7149>>.

Uma voz alteada, que ressoa, cristalina, faca de ponta. Voz de capoeira cantando um corrido¹² é voz de grito de liberdade: uma voz que não sai da boca do cantador pela cabeça, garganta ou diafragma, mas sai pelo corpo todo, por seus poros. Uma boa cantadora ou cantador é aquela que projeta sua voz e impele as pessoas da roda a participarem do diálogo do jogo respondendo o coro, e que consegue extrair o melhor momento para lançar determinado corrido que corresponda à situação em que os jogadores estão vivendo no centro do círculo da pequena roda. Cantar capoeira é unir a tradição passada boca-ouvido com a marca pessoal e magnificente de cada voz, produzindo uma sonoridade singular que instiga os sentidos de todos e todas presentes. Cosmopercepção.

Simbolicamente, a voz da capoeira é aquela que consegue romper o silêncio e provocar o jogo. Uma jogadora atenta vai aprender a história que o cantador canta, vai deixar-se impregnar pela percepção da visão em 360 graus dos movimentos de seu corpo e do seu/da sua oponente-camarada¹³ em conexão com a música. Vai entender o ritmo proposto e a simbiose entre os instrumentos, seu companheiro de jogo e seu próprio fluxo natural. Vai entender as lições do corrido: “toma cuidado, toma juízo, calça de homem não dá em menino”, “valha-me Deus, senhor são Bento, buraco véio tem cobra dentro” “é miudinho, cuidado, esse jogo de angola é mandingado” e tantos outros, passados e repassados por escolas e gerações, que ora arrefecem ora agitam e aceleram o jogo.

E para tudo isso, segue-se com atenção na ponta da língua da cantadora ou do cantador, que lhe dá pistas sobre o entorno e sobre o epicentro da roda, pois estão em um lugar privilegiado para sua observação. São as lições cantadas em ladainhas e corridos que educam, localizam e orientam os capoeiristas. Entramos no campo da linguagem.

A língua faz parte do corpo. A língua nos fez humanidade, e a linguagem nos constitui, nos permitindo entender o mundo.

A língua não é neutra e a língua é viva. A linguagem e o discurso pautam as narrativas desde o nosso cotidiano, com as coisas rotineiras do dia a dia, até as teorias filosóficas mais elaboradas. Em países do Sul Global, um dos processos de alterocídio e epistemicídio ocorrem por meio da supressão da língua nativa para a imposição da língua do colonizador. Achille Mbembe chama de alterocídio, (MBEMBE, 2014) o assassinato -simbólico ou literal- do outro pela incapacidade da alteridade do europeu e pelo não reconhecimento da alma do diferente. Para os europeus, a medida da humanidade, a medida do homem, a medida da inteligência e da aparência seria apenas a imagem de si mesmo, ou seja, do homem branco, incluindo sua língua. Já o epistemicídio Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses categorizam que é a eliminação de reivindicações de conhecimento que não sigam os pressupostos europeus de validade, com base no racismo acadêmico. Portanto, a língua é um ponto de contato importante que nos permite observar a expressão de valores muitas vezes velados (Oliveira, 2021: 121).

¹² Dá-se o nome de corrido às cantigas de capoeira cantadas durante o jogo, em formato de pergunta e resposta.

¹³ É comum no *etos capoeirístico*, os companheiros de capoeira serem chamados de camaradas. Como é um ambiente de macheza e sexismo, muitos homens referem-se aos seus colegas homens como “camarados”.

Em um exercício poético, proponho a visualização de um jogo de capoeira entre mulheres pretas: Grada Kilomba, Mestra Janja, bell hooks, Lelia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Angela Davis, Sueli Carneiro, Patrícia Hill Collins, Caraka Akotirene e Oyeronke Oyewumi: todas elas falando de libertação, de mulheres negras, todas elas marcando com sua voz a resistência frente ao apagamento, ao racismo e ao colonialismo. Capoeira com a voz. Poemas negros com o corpo.

Grada Kilomba diz, em *Memórias da Plantação* (2019) que

Não posso deixar de escrever um último parágrafo, para lembrar que a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é normal e de quem é que pode representar a verdadeira condição humana (Kilomba, 2019: 12).

Tratando-se de linguagem, é necessário que nos lembremos que os países que passaram pelo processo de colonização têm como língua imposta e dominante a língua do colonizador. Mas ainda assim, as marcas da resistência dos povos oprimidos na língua são fortes e são transmitidas dentro de cada grupo: de geração em geração sotaques, acentos, expressões e gírias são reproduzidas e assimiladas. São as impressões digitais de cada grupo.

Então, quando li estas palavras pela primeira vez e quando as leio agora, elas me fazem pensar no inglês padrão, em aprender a falar de modo contrário ao vernáculo negro, de modo contrário à fala quebrada, despedaçada, de um povo despossuído e desalojado. O inglês padrão não é a fala do exílio. É a língua da conquista e da dominação; nos Estados Unidos é a máscara que oculta a perda de muitos idiomas, de todos os sons das diversas comunidades nativas que jamais ouviremos, a fala dos gullah, o ídiche e tantos outros idiomas esquecidos (Hooks, 2013: 224).

Bell hooks segue, dizendo que “Na boca dos africanos negros do chamado “Novo Mundo”, o inglês foi alterado, transformado, e se tornou uma fala diferente. Os negros escravizados pegaram fragmentos do inglês e os transformaram numa contralíngua” (Hooks, 2013: 227) um inglês que os brancos não conseguiam entender: Uma fala quebrada, despedaçada, mas uma fala própria. Um modo de ser, rebelde, próprio. Nosso.

Transformando a língua do opressor, criando uma cultura de resistência, os negros criaram uma fala íntima que podia dizer muito mais do que as fronteiras do inglês padrão permitiam. O poder dessa fala não é simplesmente o de possibilitar a resistência à supremacia branca, mas também o de forjar um espaço para a produção cultural alternativa e para epistemologias alternativas – diferentes maneiras de pensar e saber que foram cruciais para a criação de uma visão de mundo contra-hegemônica (Hooks 2013: 227).

Nosso porque Lélia Gonzalez nos apresenta a categoria da Amefricanidade para dizer que o mesmo processo aconteceu com o português, que na verdade é *pretuguês*: a rasteira, golpe vindo da capoeira, mais bem dada que já existiu. “Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos, enquanto descendentes de africanos, se permanecemos prisioneiros, cativos de uma linguagem racista?” (Gonzalez, 2018)', [1988]: 329). Aconteceu com os povos desde África e Abya Yala cuja

língua agora se encontra bifurcada, como nos ensina Gloria Anzaldúa nos ensinando sobre o *pocho* no texto *Como domar uma língua selvagem* (2009).

Este é um dos elementos que são importantes para entender a categoria da *Amefricanidade* proposta por Gonzales: a América Ladina enquanto espaço de experiências comuns a todos os povos herdeiros de matrizes africanas e povos originários. “A experiência comum dos descendentes de africanos na América pode ser aprendida e unificada pela amefricanidade, uma categoria que, no longo processo de resistência, remete à construção de toda uma identidade étnica” (Gonzalez, 2018k’ [1988]: 335). No texto *A categoria político cultural da Amefricanidade* Gonzalez diz:

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades, que se forma numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etno-geográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/americanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. Ontem, como hoje, americanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente reconhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo, em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (Gonzalez, 2018j` [1988]: 330).

Trata-se de “extravasar a limitação de caráter territorial, linguístico e ideológico, entendendo a América como um todo” (Oliveira, 2021) e preservar, reproduzir, restaurar e salvaguardar seus elementos constituintes e formadores, construindo toda a identidade étnica de um povo. Não só em suas heranças africanas, mas também nas heranças dos povos originários de Abya Yala. Para Noguera (2019) apoiado em Cheik Anta Diop (1967), Marimba Ani (1994) e Molefi Asante (1987), “África remete aos sentidos de mundo que têm em seu eixo duas características: xenofilia e matrifocalidade: recepção do estrangeiro como alguém que traz conhecimento e protagonismo da família materna” (Noguera, 2019: 129). Os povos pindorâmicos, segundo Antônio Bispo dos Santos (2015) se pautam no bio-interacionismo, na convivência pautada no pertencimento à terra e a harmonia entre todos os seres.

Estes valores são reproduzidos, repassados e transmitidos de geração em geração através da linguagem. Através de nossa língua, pretuguês. A capoeira angola, portanto, é um território onde esta matriz vem sendo difundida. Pisar em uma roda de capoeira angola, como em um terreiro de Candomblé ou em uma agremiação de Escola de Samba é pisar em um quilombo, um território africano, é restaurar Pindorama e Abya Yala. E estes lugares se consagram desta forma pelo modo de ser das pessoas que os constroem, através de sua linguagem e sua transmissão de saberes. Isto constitui um quilombo em

cada espaço, mas além, em cada indivíduo que produz e reproduz este espaço, em sua forma de falar e se comunicar. Em sua língua. Em sua linguagem.

Segundo Beatriz Nascimento,

Então, neste momento, a utilização do termo quilombo passa a ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homens, como se reconhecendo pessoas que realmente devem lutar por melhores condições de vida porque merecem essas melhores condições de vida, na medida que fazem parte desta sociedade (Nascimento, 2018n' [1989]: 328). O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser guerreiro. É também um recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição (Nascimento, 2018q [1977]: 190).

Em cada terreiro, roça, em cada barracão de Angola, em cada local onde encontramos a matriz africana e pindorâmica temos uma *mátria* onde se ensina a cultura brasileira. Segundo Gonzalez, nossa cultura “brasileira” é predominantemente africana, já que se apresenta em tudo que reivindica como brasileiro – carnaval, feijoada, samba, capoeira, festas, folguedos, além de histórias infantis, mitos, lendas e muitas outras manifestações. Segundo Gonzales, esta cultura, estes valores, estes modos de ser, são transmitidos, tradicionalmente, por uma função materna. E essa função materna é tradicionalmente exercida por mulheres pretas¹⁴ na história brasileira, como ela explica e demonstra:

Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: que é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve prá parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe. E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito prá criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente (Gonzalez, 1979c47). Ela passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura (Gonzalez, 2018v[1980]: 204).

E é exatamente a linguagem em amefricanidade, seja o *pocho*, seja o *black english*, seja o *pretuguês*, transmitido pelas bás, que se constitui como a rasteira bem dada (2018v[1980]: 205), nas palavras de Gonzalez: foram as mulheres negras que educaram, sociabilizaram e localizaram socialmente toda uma nação. É a concepção de matripotência, matrifocalidade e matrigestão. Segundo Oyeronke Oyewumi (2004) a

¹⁴ Para Gonzalez, historicamente as mulheres pretas teriam três modelos (que para Patricia Hill Collins, seriam *imagens de controle*) dentro da sociedade brasileira: As *mulatas*, as empregadas domésticas e as bás. Gonzalez, Racismo e sexismo na Cultura Brasileira, 1980.

matrifocalidade coletiviza, posiciona e ancora o lugar de uma criança dentro da família e dentro de uma comunidade. É gestar a potência de um povo, fazendo com que os valores e os modos de ser sejam transmitidos, compreendidos e assimilados. É a reprodução do quilombo em cada ser.

Esta matrigestão vem em conexão com toda uma rearticulação hierárquica dentro da comunidade: se na concepção eurocêntrica o patriarcado determina as relações de poder de acordo com a visão e a aparência (homem, branco, rico, heterossexual...) em amefricanidade encontramos a categoria da Yaadade (senioridade), um sistema relacional dentro de uma comunidade: o prestígio, o respeito e a consulta na tomada de decisões vêm a partir de um status de antiguidade. Segundo Flor do Nascimento

Outro elemento teórico conceitual importante advém da leitura que Oyèwùmí faz do lugar da senioridade no sistema de organização das sociedades iorubás pré-coloniais. As hierarquias de poder estariam vinculadas com o status conferido pela senioridade: a pessoa mais velha, independente de ser uma anafêmea ou um anamacho assume posições de poder em relação à pessoa mais nova. Este status é completamente situacional e posicional, pois não é essencializado, já que ninguém é, indefinidamente mais novo que outra pessoa, numa comunidade onde as pessoas não cessam de nascer (Flor do nascimento, 2019: 17).

A maternidade, portanto, não é essencializada. Como exemplo, um babalorixá pode exercer a matripotência e a matrigestão, desde que seja um zelador da consciência de seus filhos de Santo, gerindo suas potências. Na capoeira angola, as mais velhas são aquelas que são as responsáveis pela manutenção, salvaguarda e zelo pela *pequena roda* e pela *grande roda*, e são as grandes fontes agregadoras de seus coletivos. São a alma e o amalgama que une as pessoas em um grupo. É importante ressaltar a estética da Capoeira Angola e do feminismo angoleiro nestes aspectos para frisar a multidimensionalidade de novas concepções sobre o belo, a cultura, o corpo, o intelecto, a arte, a criatividade e a gestão das comunidades. Porque a quando falamos de feminino e maternidade a partir de um olhar amefricano, não nos referimos aos paradigmas de como o mundo moderno-ocidental-eurocêntrico é educado e organizado, em um ambiente hostil e de escassez (Diop, 1990) mas em bio-interação e mocambagem.

Nesta multidimensionalidade que a cosmopercepção proporciona, aqui nos referimos também às mulheres educadas pela escola angoleira, a mulher não é, como diz Oyewúmi, um status alcançado pelo casamento e determinada por sua vida doméstica. Oyewumí se refere à mulher ocidental como quem “inconscientemente, como um caracol, ela carrega a casa, juntamente com a noção de um casal branco privilegiado, com ela e seus filhos. O problema não é que o feminismo comece com a família, mas, ao contrário disso, ele nunca a deixa e nunca sai de casa” (Oyewumi, 2000: 3). Muitas reflexões podem ser feitas a partir desta: na concepção eurocêntrica e colonizadora, branca, uma mulher que “só produz a casa” e nunca a deixa, porém, em terras colonizadas, todo o trabalho braçal (e os trabalhos de cuidado com crianças, doentes e idosos) é feito por outras mulheres pobres e/ou subjugadas pelo racismo. São contradições da ferida colonial, pois cobra-se que a mãe branca seja sacrossanta e zelosa, mas após a chamada “entrada de

mulheres -brancas- no mercado de trabalho”, os cuidados com as crianças passam a ser terceirizados.

São as hipocrisias coloniais de uma percepção chapada e unidimensional. Em uma cosmopercepção, as dimensões se entrecruzam. É da matriz africana levar as crianças nas feiras e vendas onde as mães são estimuladas a estar, e para além disso, um lugar onde as mulheres são entendidas como as “donas do mercado” é de certa estranheza para a concepção africana esta expressão de “entrar para o mercado de trabalho”, pois produzir e reproduzir a própria existência é um caráter ontológico das mulheres africanas.

Oyewumi reafirma o título de *Donas do mercado* para estas mulheres que carregam seus bebês nas costas enquanto trabalham como pertencente ao arquétipo de Oxum, Yaa primordial que rege a maternidade, assim como outra divindade conhecida como Ajé. Oyewumi ensina que o mercado e as cidades (espaços públicos) são espaços femininos por excelência, onde acontecem as negociações, atos e solenidades de estado, apresentações artísticas e toda uma vida social. Toda a comunidade se mobiliza para que a prole de uma mulher fique segura, ambientada e a mulher possa *ser*, tudo que poder e quiser ser.

Assim, as Ìyá iorubás são conhecidas por sua produção e trabalho em prol de sua prole. A base do seu engajamento ocupacional é prover seus filhos. Assim, se uma iyawó (noiva) não começou a negociar antes de ter sua prole, ela inicia um negócio assim que a criança nasce e termina o período de 40 dias de resguardo. Ao invés de ser um instrumento de domesticação, como muitas feministas ocidentais têm argumentado, a Ìyádade na sociedade iorubá continha o ímpeto de sair e ir ainda mais longe para encontrar trabalho remunerado com o propósito de cumprir essa responsabilidade singular. O fato de as crianças serem carregadas nas costas de Ìyá significava que, para as crianças recém-nascidas e outras crianças pequenas, a questão de encontrar cuidados infantis não surgia: tudo o que se precisavam era de um pedaço de pano chamado òjá – uma faixa usada para amarrar o bebê nas costas.(...) No momento em que uma economia monetária se desenvolvia, tornava-se dever da família conjugal contribuir com dinheiro, capital para as novas Ìyá, para que eles pudessem cuidar de si mesmas e de sua prole, independentemente do que contribuísse para a manutenção da família. (...) As Ìyá iorubás valorizam sua autonomia e acreditam que é o cúmulo do insulto para uma fêmea adulta ter que pedir a alguém dinheiro para comprar coisas como sal e variedades; seria um desrespeito, dizem elas. Mais significativamente, o período após o nascimento de uma criança é especialmente enriquecedor para Ìyá, porque toda a comunidade dá presentes para o cuidado do bebê e, hoje, o presente mais valorizado e necessário é o dinheiro. A riqueza gerada durante este período é, então, combinada com qualquer outra coisa que a família tenha contribuído para formar o capital para o comércio (...) Essa prática também ressalta a natureza coletiva da criação de filhos – a proverbial aldeia africana, apoio necessário para formar uma criança. A ênfase no dinheiro é um reflexo do aprofundamento das transações monetárias numa economia doméstica, mas urbana (Oyewumi, 2016: 23-24).

A matripotência, e a matrigestão são, portanto, facetas multidimensionais que representam a centralidade do poder criativo feminino a partir de uma cosmopercepção que vem desde África e é replicada e reproduzida em nossa Amefricanidade em Abya Yala, em Pindorama. O feminismo angoleiro da escola pastiniana é uma de suas manifestações enquanto um libelo à liberdade, enquanto forma de, através da linguagem (e desta cultura, em geral) constituir e restaurar estas relações comunitárias com base na yaadade

e na transmissão de saberes do corpo encapoeirado. Um corpo livre que resiste, um corpo feliz e forte, que desafia a gravidade das opressões. Uma língua afiada que faz ecoar sua voz enquanto ginga desviando dos golpes e passa a rasteira no colonizador.

Acima de tudo, capoeira angola, capoeira mãe, uma filosofia encarnada que se mantém fundada no encantamento na beleza do movimento contínuo. ‘Vôo de um passarinho, bote de cobra coral’¹⁵. O encantamento hipnótico do berimbau que faz balançar as águas internas, rios e mares internos ao nosso corpo. Água de beber, fonte de toda a vida e toda a potência. Que possamos abrir nossas cosmopercepções -audição, visão, paladar, olfato, intuição, afetos, profundidade, mobilidade, deslocamento, devir-cada vez mais para que este jogo infinito na grande roda da vida nos permita abater o colonizador pegajoso e seus tentáculos.

Referencias

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers (Ed.). *Mestres e capoeiras famosos da Bahia*. SciELOEDUFBA, 2009

ANZALDUA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê Difusão da Língua Portuguesa*, n. 39, p. 297-309, 2009.

ARAÚJO, Rosângela Costa. *Ginga, uma epistemologia feminista*. Seminário Internacional Fazendo Gênero. 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis: 2017

BORGES, Rosane. *Marcha das Mulheres Negras: contra o racismo e pelo bem viver!* Geledés, 2014, disponível em < <https://www.geledes.org.br/marcha-das-mulheres-negrascontra-o-racismo-e-pelo-bem-viver/>> acesso em 11/09/2022.

FONSECA, Mariana Bracks. Rainha Nzinga Mbandi, imbangalas e portuguesas: as guerras nos quilombos de Angola no século XVII. *Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia*, v.23, n.2, jul./dez. 2010, p.131. Disponível em <https://seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/7657/7149>

COLLINS, Patricia Hill Collins. *Pensamento Feminista Negro*. São Paulo: Boitempo, 2019

DA CUNHA, Pedro Figueiredo Alves. *Capoeiras e valentões na história de São Paulo (1830-1930)*. Alameda Casa Editorial, 2015

DIOP, Cheikh Anta. *The African origin of civilization: Myth or reality*. Lawrence & Hill Co, 1974. Disponível em <<https://www2.unifap.br/neab/files/2018/05/Dr.-Cheikh-Anta>>

¹⁵ Pastinha, Uma vida pela capoeira. (Documentário). Direção: Luiz Carlos Muricy. Brasil, 1998, 16mm, cor, 52 min. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=-unP_tdBiKI> acesso em 02/11/2020.

DiopA-Origem-Africana-da-Civiliza%C3%A7%C3%A3o-ptbr-completo.pdf> acesso em 11/09/2022

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Oyeronké Oyewumi: Potências Filosóficas de uma reflexão. Revista Problemata, Fil. V. 10. n. 2 (2019), p. 8-28 ISSN 2236-8612, 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson, RIBEIRO, Katiúscia. Matrigestão e Matripotência como dimensões políticas. Transmitedo em 04/04/2020, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=G4ceHRNt_6Y

GONZALEZ, Lélia. Primavera para as Rosas Negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos de África, 2018.

HOOKS, bell. Erguer a voz. Pensar como feminista, pensar como negra. 1.^a ed. São Paulo: Elefante, 2019.

JESUS, Daniela Sacramento de. -- Salvador, 2017. 153 f.: il Orientador: Jamile Borges da Silva. Quando mulheres se tornam capoeiristas: Um estudo sobre a trajetória e o protagonismo de mulheres na capoeira. Dissertação (Mestrado - Programa Multidisciplinar de Pós Graduação em Estudos Étnicos e Africanos) -- Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2017. KILOMBA, Grada. Memórias da Plantação. Episódios de racismo cotidiano. 1a ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Quilombola e intelectual: Possibilidade nos dias de destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos de África, 2018

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira. Currículo sem Fronteiras, v. 19, n. 2, p. 595-608, 2019.

NOGUERA, Renato. O poder da infância: espiritualidade e política em afroperspectiva. Momento: diálogos em educação. v. 28, n. 1, p. 127-142, jan./abr., 2019.

OLIVEIRA, David Eduardo de. O dia em que Dussel jogou capoeira. In Filosofia e Libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel. Organizadores: Paulo César Carbonari, José André da Costa e Lucas Machado. Passo Fundo: IFIBE, p. 17-33, 2015.

OLIVEIRA, Maria Fernanda Gonsalves de. Dos sentidos geográficos da produção do pensamento feminista negro: Língua, Quilombo e Ginga. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do ABC. Programa de Pós Graduação em Filosofia, São Bernardo do Campo, 2021, 181 fls.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução de Juliana Araújo Lopes. Codesria Gender Series. Volume 1, Dakar: CODESRIA, p.1-8, 2004.

_____. Laços familiares/ligações conceituais: Notas africanas sobre epistemologias feministas. Tradução por Aline Matos da Rocha. *Signs*. Vol. 25, No. 4, *Feminisms at a Millennium* (Summer, 2000), pp. 1093-1098)

_____. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

_____. Matripotência: Iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas (yorubas). Tradução para uso didático de OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. *Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: *Palgrave Macmillan*, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em < [Matripotência \(weebly.com\)](http://Matripotencia.weebly.com) > acesso em 11/09/2022

PANSARELLI, Daniel. PIZA, Suze. Eurocentrismo e racismo ou Em torno da periculosidade das teorias. *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 8. n. 1. p. 271-287 e-ISSN 2236-8612, 2017.

PASTINHA, Uma vida pela capoeira. (Documentário). Direção: Luiz Carlos Muricy. Brasil, 1998, 16mm, cor, 52 min. Disponível em < https://www.youtube.com/watch?v=-unP_tdBiKI > acesso em 02/11/2020.