

EU SOU MAKYESI: AUTOETNOGRAFIA NEGRA E A PERCEPÇÃO DA MINHA ANCESTRALIDADE MUKONGO EM SOLO ANGOLANO¹

I'M MAKYESI: BLACK AUTOETHNOGRAPHY AND THE PERCEPTION OF MY MUKONGO ANCESTRY IN ANGOLAN SOIL

Mille Caroline Rodrigues Fernandes.²

RESUMO

Entre os anos de 2018 a 2020 desenvolvi uma pesquisa em 8 (oito) províncias de Angola: Cabinda, Zaire, Uige, Bengo, Luanda, Malanje, Kwanza Norte e Kwanza Sul, as quais compunham os antigos Reinos Kongo, Ndongo e Matamba. O Interesse por estas províncias em específico foi por estarem ligadas ao processo do tráfico de africanos e africanas para o Brasil, precisamente para o Estado da Bahia devido as heranças percebidas através das marcas lexicais da língua Bantu no português, do uso de máscaras nos festejos, dos rituais de cura nas religiões de matriz Kongo-Angola e as formações de Kilombos³. Ao atravessar o Atlântico, pisar em solo angolano e retomar discussões históricas, entrevistando Reis, Rainhas, *Ngangas*, *Mweni-xi*, *N'gola* e *Sekulos* sobre a constituição do território que hoje chamamos Angola e como esta história, memória e ancestralidade constituem-se e inscrevem-se em nossos corpos diaspóricos negros e kilombolas na Bahia, mantendo-se vivos e vibrantes em nosso/a *Ntu/Mutué* (cabeça), *Ntima/Muxima* (coração) e *Muanda/Nzumbi* (espírito), minhas memórias da infância e adolescência foram acionadas, transpassando os portais ancestrais a partir do momento em que as autoridades tradicionais me reconheceram como *Makyesi*. Desta maneira, tomando emprestado a abordagem autoetnográfica negra, a proposta desta escrita é narrar, inicialmente, em que medida a vivência/experiência com a pluriversalidade de Angola e a percepção de mim como *mukongo* ativou minhas histórias e memórias pessoais, reconectando-me

142

¹ Este artigo é fruto da minha Tese de Doutorado defendida em 26 de novembro de 2020. Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/PDSE).

² Pós-Doutoranda em Educação (IEA/USP). Doutora em Educação e Contemporaneidade (PPGEDuc/UNEB), com Doutorado Sanduiche no Instituto Superior de Ciências da Educação-ISCED/Luanda, como bolsista PDSE/CAPES. Formada em Pedagogia. Professora de História da África no Ensino Fundamental II do Município de Nazaré/BA. Professora Colaboradora no Departamento de Línguas e Literaturas Africanas-ISCED/Luanda; da Cátedra UNESCO de Estudios Afro-Andinos de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB/Quito) e da Universidad Nacional de Mar Del Plata (UNMDP/Argentina). Pesquisadora do Grupo Memória da Educação na Bahia (PROMEB/PPGEDuc/UNEB), do Grupo de Pesquisa Formação de Professores, Currículo e Pedagogias Decoloniais (GFPPD/UNIRIO) - participe da Rede Carioca de Etnoeducadoras Negras (RECEN) vinculada ao Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), e do Grupo de Pesquisa Cyberxirê: Redes Educativas, Juventudes e Diversidade na Ciberultura (UESC). É membra e vice-coordenadora do Núcleo de Estudos Africanos e Afro-brasileiros em Línguas e Culturas (NGEAALC/UNEB). E-mail: millecaraoline@hotmail.com

³A opção em utilizar a letra “k” para a grafia da palavra Kilombo e Kilombola é para enfatizar a origem deste termo que é bantu. E na grafia das línguas do grupo bantu não existem palavras que comecem com “qui”.

ao Eu-Makyesi, e em seguida, refletir como pesquisas desenvolvidas por mulheres negras estão fortemente entrelaçadas ao nosso ativismo negro.

Palavras-chaves: Autoetnografia Negra; Makyesi; Corpo-política do Conhecimento.

ABSTRACT

Between 2018 and 2020, I researched 8 (eight) provinces of Angola: Cabinda, Zaire, Uige, Bengo, Luanda, Malanje, Kwanza Norte, and Kwanza Sul, which made up the ancient Kingdoms Kongo, Ndongo, and Matamba. I focused on these provinces because of their connection to the trafficking of Africans to Brazil. In the Brazilian State of Bahia there are many indicators of this connection. These include the ancestry perceived through, for example, the linguistic marks of the Bantu language in Portuguese. Other indicators include the use of masks in the festivities, the healing rituals of the Kongo-Angola matrix religions, and the Kilombos. When I crossed the Atlantic, stepping on Angolan soil and resuming historical discussions, my childhood and adolescence memories were triggered, crossing the ancestral portals from when the traditional authorities recognized me as Makyesi. I interviewed Kings, Queens, Ngangas, Mweni-xi, N'gola, and Sekulos about the constitution of the territory that we now call Angola. The interviews covered topics such as how this history, memory, and ancestry are constituted and inscribed in our black diasporic bodies and Kilombolas in Bahia, staying alive and vibrant in our Ntu/Mutué (head), Ntima/Muxima (heart) and Muanda/Nzumbi (spirit). Using the black autoethnographic approach, my proposal with this study is to narrate to what extent the living/experience with the pluriversality of Angola and the perception of myself as mukongo activated my personal stories and memories. I've reconnected me to the Self-Makyesi, and then reflected on how research developed by black women is strongly intertwined with our black activism.

Keywords: Black Autoethnography; Makyesi; Body-politics of knowledge.

1. PUXA O BANCO: UM BOCADINHO DE PROSA ANTES DA CHEGADA EM ANGOLA...

Para as mulheres negras, nossa luta não tem sido para emergir do silêncio para a fala, mas para mudar a natureza e a direção da nossa fala, para fazer uma fala que atraia ouvintes, que seja ouvida. (HOOKS, 2019, p. 32-33).

A decisão em fazer pesquisa em Angola não veio assim de pronto, dessas coisas que resolvemos do nada e está acabado. Ir para Angola foi um caminho traçado antes mesmo que eu soubesse que iria traçá-lo. Um feitiço da ancestralidade, como diriam os *bambuta* (mais velhos/as) das aldeias da província do Uige. Para os bantu, em específico os *Bakongo*, os caminhos que trilhamos já vem cartografado em nosso *Ntu*⁴. Nada é novo! Conservamos na

⁴ O *Ntu* pressupõe a dinâmica da força vital localizada no *muntu* (pessoa/ser humano) (ALTUNA, 2014; BONO, 2015; TEMPELS, 2016; FU-KIAU, 2001) “ou a discussão sobre o processo da vida-em-movimento desenvolvidas

cabeça todos os passos e os caminhos da nossa ancestralidade (OBENGA, 2103). E é o *maungo*⁵ que faz com que esta cartografia ganhe sentido para cada um/uma de nós.

Em 8 de dezembro de 2000 fui convidada para acompanhar os festejos de Nossa Senhora da Conceição no Kilombo de Boitaraca. Foi a primeira vez que pisei em uma comunidade kilombola. Ainda nem imaginava que ali era o começo da minha jornada ancestral. Localizado a 22 km da sede do município de Nilo Peçanha, território de identidade conhecido como Baixo-sul da Bahia, *Mbaétaraca*⁶ ou Boitaraca, como assim a chamamos, foi constituída a partir das lutas e resistências dos/as africanos/as de origem Kongo-Angola que eram escravizados/as no engenho de cana de açúcar da Fazenda do *Mutumpiranga*⁷, como também contou com a presença e reexistência dos povos indígenas (ACHINTE, 2009). Comunidade composta por dois troncos familiares: Rosários e Assunção, foi certificada como kilombo pela Portaria nº 7, de 19 de abril de 2005⁸. Além de Boitaraca, o município de Nilo Peçanha também tem certificado o kilombo de Jatimane. Uma comunidade que possui laços de consanguinidade com Boitaraca.

Mesmo depois dos festejos de Nossa Senhora da Conceição, passei um tempo visitando a comunidade em períodos de férias e em outros momentos de festejos. Acompanhava o

por pensadores/as africanos/as das tradições orais e tradições escritas da antiguidade e/ou da contemporaneidade” (MALOMALO, 2019, p. 79; FERNANDES, 2020, p. 114-116; FU-KIAU, 2001; OBENGA, 2013).

⁵ Esta palavra varia de *makanda* (famílias) para *makanda*. Para os *Bakongo/Makyesi* (FERNANDES, 2020, p. 98) chama-se *Maungo* (força vital), mas também pode ser conhecida pelos *Bakongo*, de forma geral, como “*Ngolo ia muanda*” ou na *makanda* dos *Ambundu*, como “*Ngunzu*”, “*Mukondo*”, “*Kunema*”. Ressalto que todos esses termos citados possuem o mesmo princípio gerador do termo “*Axé*” como estrutura de vida utilizado entre os povos de origem yoruba (LOPES; SIMAS, 2021). Enfim, todas estas expressões se referem à “Circularidade da força vital”.

⁶ Termo do tronco linguístico tupi que significa “lagarta voadora”. “Esta palavra se transformou na corruptela de Boitaraca, que segundo os relatos dos “porta-vozes” da comunidade, significa borboleta de cor azul cambiante, uma espécie rara, com cores azuladas matizadas, que aparecia no quilombo durante os meses de setembro a dezembro, período que corresponde a primavera”. (FERNANDES, 2013, p. 20).

⁷ “Vale salientar, que pela proximidade a cidades, nas quais a influência de etnias indígenas era marcante, os lugares em Nilo Peçanha ganha diversos nomes de origem Tupi, a exemplo do rio *Mutumpiranga*, “*mutum*” significa ave, “*piranga*” significa vermelho, “ave vermelha”. Uma espécie rara que havia em grande quantidade nas terras da fazenda do Sr. Joaquim Gomes Machado. Um fazendeiro rico, que segundo relatos dos boitaraquenses, era muito conhecido por seus “requintes” de crueldade com a população negra escravizada em sua fazenda”. (FERNANDES, 2013, p. 29).

⁸ Certidões expedidas às comunidades remanescentes de Kilombos (CRQs). Atualizada até a Portaria nº 316/2018, Publicada no DOU de 23/11/2018. Disponível: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/COMUNIDADES-CERTIFICADAS-23-11-2018-site.pdf>>. Acesso em 28 de abril de 2022.

cotidiano dos/as boitaraquenses; os trabalhos desenvolvidos pelos homens, mulheres, crianças, jovens e pelos/as mais velhos/as; acompanhava o trabalho didático-pedagógico desenvolvido tanto pela professora na/da comunidade quanto a participação de todo o quilombo no processo de educar as crianças e os/as jovens quilombolas. As observações e anotações desta vivência no ambiente de Boitaraca se transformou, no ano de 2006, em meu trabalho de conclusão do curso de Pedagogia.

No trabalho de conclusão do curso de Pedagogia, a partir da implementação da Lei 10.639/03, a qual discute sobre a importância de incluir no currículo das escolas o ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira, busquei compreender como esta Lei atendia as reivindicações dos movimentos quilombolas em prol da luta pela educação escolar quilombola, e se considerava o processo de ensinar-aprender das crianças e jovens e a prática didático-pedagógica da professora a partir das cosmo percepções do próprio quilombo de Boitaraca (OYEWÙMÍ, 2002). A professora, nascida e criada no quilombo de Boitaraca, conseguia desenvolver um trabalho, tendo como base fundante os princípios do que denominamos hoje como educação antirracista. Em coparceiria com os/as mais velhos/as de Boitaraca, a professora buscava atender as necessidades da turma multisseriada, desconstruindo o modelo curricular de base nortecêntrica, trazendo para o contexto da escola do quilombo a cultura, a memória e os festejos que constituíam a história de formação daquele local de luta e reexistência. Uma tática de educação escolar que florescia na contramão da concepção neocolonial-imperialista sobre o espaço quilombola.

No entanto, como a escola era multisseriada, o trabalho desenvolvimento pela professora boitaraquense contemplava os/as alunos/as somente da Educação Básica ao Fundamental I, para continuar os estudos no Ensino Fundamental II, os/as jovens precisavam sair do quilombo para estudar em Nilo Peçanha. É exatamente neste momento de transição entre a escola do quilombo para a escola da cidade que os/as jovens de Boitaraca começam a entender, de forma cruel, o que é discriminação, como o conceito sobre quilombo ainda é carregado de estigmas, e que, conseqüentemente, seus corpos quilombolas também o são.

Neste percurso de saída da escola do kilombo de Boitaraca para a escola de Nilo Peçanha, muitos/as jovens acabavam desistindo de estudar, mudando-se para Salvador, capital do Estado da Bahia, em busca de trabalho. E aqueles que permaneciam, seguindo para a escola de Nilo Peçanha, acabavam por enfrentar um doloroso processo de racismo, sendo vítimas de perseguições, xingamentos, apedrejamentos e toda forma de discriminação. Estas discriminações enfrentadas pelos/as estudantes kilombolas nesta transição entre escolas me levou, já na pesquisa do Mestrado, a tentar compreender como funcionava a engrenagem do racismo, uma vez que os/as jovens negros/as kilombolas eram discriminados/as por outros/as jovens negros/as. A diferença ali tratava-se do pertencimento ao território: jovens negros kilombolas *versus* jovens negros não kilombolas.

Ao longo dos tempos, tendo como base teorias racistas, todas as histórias tecidas sobre a população negra serviram como uma poderosa e cruel arma, um veneno a serviço do imperialismo europeu, que solapou a identidade do negro, disseminando e nos fazendo acreditar em discursos de que tudo que está ligado ao continente africano é ruim, que o continente africano é desprovido de uma história, que o povo africano “[...] jamais foi responsável por nenhum feito válido” (DIOP, 1974, p. 14), ou que o povo africano não teve outra alternativa a não ser assimilar e reproduzir a cultura europeia (ELA, 2014).

Estes discursos racistas são venenos e, quando ingeridos desde a infância, tornam-se parte integrante da nossa substância (DIOP, 1974; ELA, 2014). Os/as jovens negro/as não kilombolas cresceram ouvindo a todo tempo estes discursos negativos sobre o que é ser negro e, como estratégia de autodefesa contra os possíveis abusos e xingamentos dos jovens não negros na escola, colocam em evidência a presença dos/as negros/as que moram no kilombo como um fator determinante para diferenciá-los: “Sou negro e moro na cidade, mas o ‘outro’, é negro e mora no kilombo”. Sobre esta situação entre os/as jovens negros/as kilombolas e não-kilombolas, podemos observar duas questões: a primeira, que nessa busca incessante e ilusória dos jovens negros/as da cidade por espelhos que ofereçam um reflexo do branco (FANON, 2008), lutam a todo o tempo para não serem vistos como negros/as, criando mecanismo de defesa. Neste mecanismo de defesa percebemos o que Fanon (1980, p. 42) explica ao dizer que

“[...] o grupo social racializado tenta imitar o opressor e com isso desracializa-se, nega-se como raça diferente, partilha com a **‘raça superior’** (grifo nosso) dos mesmos instrumentos de opressão”. E a segunda questão, é que conseguimos observar que além do mecanismo de defesa, a partir dos espelhos que ofereçam um reflexo do branco, os/as jovens negros/as não quilombolas se utilizam do discurso negativo produzido no período colonial sobre os quilombos. Isto porque, as áreas que configuram territórios panafricanista de luta e reexistência contra o sistema colonial no Brasil, a exemplo de comunidades quilombolas e/ou territórios que historicamente foram habitados por ex-escravizados, foram estigmatizados como o lugar do negro fugido, vadio, desordeiro, bem como o lugar do atraso, da incivilidade, da criminalidade, dentre outros, tendo o espaço escolar como um dos veículos de proliferação não somente destes estigmas, mas um espaço de disseminação do racismo epistêmico (FERNANDES, 2020).

No Brasil, de acordo com o relatório de agosto de 2019 da Fundação Cultural Palmares⁹, existe cerca de 3.386 (três mil trezentos e oitenta e seis) Quilombos. Um quantitativo que pode ser superado por um número expressivo de comunidades quilombolas chegando, segundo a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ) e a Base de informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a 6.023 (seis mil e vinte e três) quilombos no território brasileiro, localizados em “[...] 1.674 (**um mil seiscentos e setenta e quatro**) (grifo nosso) municípios, ou seja, 30% dos municípios do país, situados em quase todos os estados, excetuando-se Acre e Roraima”. (ARRUTI, 2021, p. 6).

O Estado da Bahia possui o maior número de comunidades quilombolas, cerca de 1.055 (um mil e cinquenta e cinco), com 811 (oitocentos e onze) quilombos certificados (ARRUTI, 2021, p. 47). Isto porque, além da certificação, tem a questão da titulação de posse territorial das áreas quilombolas, que estão, desde o ano de 2003, sob a responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Destaco que deste quantitativo de comunidades existentes em solo baiano, o território de identidade do Baixo Sul, onde também estão localizados os Quilombos de Boitaraca e Jatimane possui “[...] atualmente, 52 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares e três comunidades com processos de

⁹ Órgão responsável pela certificação das Comunidades quilombolas de todo o território brasileiro.

certificação em andamento” (FERNANDES, 2017, p. 4). Todavia, a história de formação destes quilombos, bem como sua origem de *arkhé*¹⁰ Kongo-Angola, não atravessa as paredes da escola, não está contemplada no currículo oficial de ensino. São histórias, memórias, ancestralidades visíveis na língua (FERNANDES, 2021a), na cultura, nos festejos, na religiosidade e nas organizações familiares de toda a população negra quilombola e não quilombola desta região. O que podemos perceber é que sendo quilombola ou não quilombola, a população de todo o território do Baixo Sul possui uma herança étnica comum: é de descendência dos povos Kongo-Angola.

Vivemos ainda um paradigma eurocêntrico que é o perigo da história única, que apaga, silencia, deslegitima e distorce a história e cultura dos povos africanos e sua influência na diáspora. Portanto, a emergência de uma consciência histórica, sobretudo consciência política pensada a partir da educação como forma de descolonizar, desarmar as mentes racistas, de deseducar o/a negro/a, reescrevendo uma história outra (WA THIONG'O, 1986; BIKO, 1990; GARVEY, 2017; FANON, 2008; WOODSON, 2018) a partir de uma ecologia de saberes (SANTOS, 2010), descentralizando o conhecimento hegemônico, branco, patriarcal e ocidental do lugar de referencialidade única, questionando e problematizando os modos diversos de aniquilamento da população negra (HOOKS, 2013; MBEMBE, 2017; CARNEIRO, 2005; ARBOLEDA QUIÑONEZ, 2018), me levou a atravessar o Atlântico e realizar um levantamento sócio-histórico, antropológico, linguístico e demográfico em 8 (oito) províncias de Angola, acerca da influência dos/as africanos/as oriundos do Kongo-Angola para a Bahia, com o intuito de incluir estes conhecimentos na pauta curricular de educação antirracista que diminua a violência contra os/as jovens negros/as quilombolas e não quilombolas, fortaleça a autoestima e a identidade destes/as jovens. Assim, é na busca pelos conhecimentos que interligam os quilombos de Angola à constituição dos Quilombos da Bahia que sigo para Angola.

¹⁰Conceito utilizado pela pesquisadora Narcimária Luz (1999, p. 49-68) para interpretar o discurso da comunalidade africano-brasileira, que significa “[...] princípios inaugurais que imprimem sentido e força, direção e presença a linguagem. Princípio-começo-origem, e princípio-poder-comando. Não se trata, apenas, de referir-se à antiguidade e/ou anterioridade, mas o princípio inaugural, constitutivo, recriador de toda experiência africana” (LUZ, 1999 apud FERNANDES, 2013, p. 42).

2. A CHEGADA EM ANGOLA E O EU-MAKYESI



Fotografia: Outdoor com propaganda da Companhia Aérea Angolana - TAAG

Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes, 2018.

Não poderia haver imagem melhor para representar meu sentimento ao desembarcar em solo angolano, na manhã do dia 23 de outubro de 2018. Da porta do Aeroporto 4 de Fevereiro¹¹ eu observava o movimento acelerado da cidade de Luanda, que começava mais uma jornada de trabalho. As *zungueiras*¹² vendendo seus produtos. Trânsito intenso. *Candongueiros*¹³ na porta do aeroporto perguntando se precisava de transporte para ir a algum lugar. Lembro que fiquei em pé ali, naquela porta da saída do aeroporto, por pelo menos uns 40 minutos. Estava tão admirada com o que observava nas ruas, nos prédios, nos carros, nos *outdoors*, que não conseguia responder as perguntas que faziam a mim. Coração acelerado. Respiração diferente. Um choro preso na garganta. Embora fosse a primeira vez a pisar em Angola, meu corpo reagia como quem estava há muito tempo fora e acabara de regressar para

¹¹ O nome do aeroporto é uma homenagem a data de início da Luta de Libertação Nacional de Angola.

¹² Vendedora/trabalhadora ambulante. Termo feminino da língua kimbundu que deriva do verbo *zungar* (vender, trabalhar).

¹³ Termo em Kimbundu usado para designar um tipo de transporte coletivo em Luanda. É uma Van, pintada de azul e branco.

casa. Foram longas horas neste estado de homeostase. Nas mãos, bagagens cheinhas de projetos e expectativas; em minha alma, um sentimento de gratidão e muita esperança.

Não foi fácil chegar a Angola. Dentre as resoluções e demora para a liberação da bolsa de estudos e do visto temporário, havia também os questionamentos dos colegas professores não-negros em dizer que o projeto parecia ser “demasiado amplo para que uma única pessoa conseguisse dar conta em tão pouco tempo”, ou que “eu colocasse os pés no chão, para não cair nas armadilhas do essencialismo”, ou para “ter muito cuidado em não confundir pesquisa com ativismo”, ou que “Angola era muito portuguesa, seria bem difícil encontrar o que estava procurando”. Questionamentos e afirmações que colocam em dúvida a veracidade e legitimidade de pesquisas realizadas por mulheres negras. Talvez, se eu fosse um homem branco, as indagações e preocupações dos colegas professores fossem outras. Sobre estes questionamentos e descrédito ao meu trabalho, Collins (2019a) nos explica que, uma vez que os homens brancos controlam as estruturas de validação do conhecimento ocidental, seus interesses permeiam temas, paradigmas e epistemologias do trabalho acadêmico nortecêntrico. Com isso, as experiências de mulheres negras, como eu, são constantemente questionadas, desqualificadas ou excluídas.

No exercício em “colocar os meus pés no chão” e “não cair nas armadilhas do essencialismo”, da minha chegada em outubro até dezembro de 2018 busquei entender tanto a estrutura político-administrativa das 18 províncias angolanas, quanto a dinâmica organizacional do poder constituído no país, através de aulas e eventos oferecidos pela Faculdade de Ciências Sociais e Políticas, da Universidade Agostinho Neto referentes às discussões sobre Autarquias Locais e a Organização Político-administrativa de Angola.

A estrutura político-administrativa de Angola se distribui territorialmente em províncias, depois em municípios, podendo ainda se estruturar em comunas, bairros ou aldeias e a dinâmica organizacional do poder constituído no país, se estrutura em órgãos centrais do Estado, Assembleia Nacional e os Tribunais. O quadro organizativo e funcional dos órgãos da administração local é chefiado/a por um/uma governador/a e três vice-governadores/as, onde cada um/uma dos/as três vice-governadores/as são destinados/as aos setores Econômico,

Político-social e Técnico/Infraestruturas, contando com o auxílio dos/as Delegados/as, Diretores/as provinciais, Administradores/as, Regedores/as. Ressalto que além desta organização dos órgãos centrais, os Reis, as Rainhas, *Ngangas*, os/as sobas de linhagem¹⁴, *jindembo*, *N'gola*, conhecidos/as como Elites Tradicionais de Angola, embora não exerçam seu poder total nas tomadas de decisão do país e, conseqüentemente, dependendo e prestando contas ao Estado, há uma certa participação efetiva destes/as soberanos/as na reestruturação do poder local de Angola.

Compreender esta estrutura político-administrativa foi importante por dois motivos: primeiro, porque iria mapear o espaço territorial dos antigos reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba* e, em termos de divisão territorial, o reino do *Kongo* era dividido em seis províncias: *Soyo*, *Mbamba*, *Nsundi*, *Mpango*, *Mbata* e *Mpemba*. Além dessas províncias, no Reino *Kongo* havia Estados independentes e chefias, como os dos *Mbundu*, do nordeste e do sul de Angola, *Ndongo*, *Matamba*, *Kassanje*, *Loango*, *Ngoyo*, *Cacongo*, *Ndembo*, *Lunda*, entre outros e, com a atual divisão político-geográfica destes reinos em províncias, municípios, comunas, bairros e aldeias foi necessário montar um grande quebra-cabeça, buscando as peças necessárias, em cada espaço territorial, carregadas com os elementos da história, da memória, da cultura, da língua, da arqueologia, que estivessem interligados ao *kilombo* de Boitaraca, na Bahia.

O segundo motivo, é que a partir desta compreensão da organização administrativa de Angola eu precisava saber a quem recorrer no sentido de pedir autorização para percorrer os diversos espaços das províncias selecionadas, como também precisava seguir os princípios que regem e garantem a ética na pesquisa, em relação ao consentimento na recolha e apresentação dos dados e o uso de imagens, tanto dos espaços percorridos quanto dos/as autores/as que foram sendo entrevistados/as ao longo da investigação. Para a efetivação da pesquisa, as autorizações¹⁵ foram concedidas pelo Ministério da Cultura, pelo Governo de cada

¹⁴ Os sobas de linhagem, também chamados por sobas grandes, são chefes nas aldeias. Quando ascendem ao poder, sua sucessão vai sempre obedecer a estrutura da linhagem matrilinear e é discutido no conselho consultivo entre outros sobas também de linhagem. (FERNANDES, 2020).

¹⁵ Para maiores informações, consultar a Tese de Mille Caroline Rodrigues Fernandes (2020).

uma das 8 (oito) Províncias, pelas Administrações de cada Município e Comuna, pelas Regedorias de cada Bairro e Aldeias, sob a tutela das Elites Tradicionais de cada território angolano.

Depois da compreensão sobre o território angolano organizei os procedimentos da investigação em três etapas. Na primeira etapa fiz levantamento e análise das vastas fontes escritas referentes à história pré-colonial e colonial dos Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba* em Arquivos públicos, Museus, Bibliotecas; reorganizei a estrutura do projeto e os itinerários a serem percorridos para a produção da escrita da tese; renovei todas ou quase todas as referências bibliográficas, tendo como base as produções de pesquisadores/as angolanos/as nas áreas da Linguística e da História. Visando à comunicação com os/as mais velhos/as e a aprendizagem de seus conhecimentos sobre a cultura Kongo-Angola pelos interiores das aldeias, tive aulas particulares das línguas *kikongo* e *kimbundu*, na Faculdade de Letras, da Universidade Agostinho Neto.

Na segunda etapa, no mês de dezembro de 2018, a partir do contato com as administrações das 8 províncias, fiz um mapeamento dos espaços territoriais a serem investigados e das fontes orais que pudessem narrar a história dos Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba*. Ao fazer este mapeamento, fui apresentada a dois *makota* (*mais velhos*) de origem *Bakongo*. Um kota da província do Zaire e outro do Uige, que estavam de passagem por Luanda. A intenção era que, a partir destes contatos, como o território a ser pesquisado era vasto, quando eu iniciasse o campo de pesquisa já saberia os locais necessários para a investigação, assim como saberia quem seriam os/as mais velhos/as das aldeias que poderiam me apresentar as histórias dos/as nossos/as antepassados/as. A terceira etapa do planejamento, com as orientações dos dois *makota* iniciei minha pesquisa de campo, viajando pelos interiores das oito províncias.

Destaco, que o encontro com os dois *makota* foi de grande importância para o desenvolvimento da pesquisa em Angola. Além das orientações sobre os possíveis locais a

serem investigados, as pessoas certas para *bater à porta*¹⁶, estes *bambuta* (mais velhos/as), me batizaram, me deram um nome. Em Angola, pelas oito províncias, kilombos, reinados, *Ndembados* e sobados por onde passei, sou conhecida por *Makyesi*. Na língua kikongo, *Makyesi* significa **Felicidade**. Este nome me abriu portais; refiro-me a ter acesso a lugares, aos soberanos, as soberanas e informações muito específicas de cada *Kanda* (família). As elites tradicionais angolanas são fechadas, extremamente reservadas, principalmente com quem não pertence à *Kanda*. Consegui perceber durante todo o percurso da investigação a importância e o peso do nome para não ser considerada uma estrangeira, uma intrusa. O *Makyesi* me integrou/integra a uma *kanda*, a uma linhagem, a uma origem, que é a origem Kongo.

Mas o nome *Makyesi* não foi me dado de qualquer forma. Quando fui apresentada aos *bambuta* do Zaire e do Uige, durante a nossa conversa contei como cheguei e sobre o que tinha ido buscar em Angola, falei também de uma frase que minha avó aprendera com a sua avó, e que utilizava, principalmente em momentos de energização quando me rezava com folhas, que era: “*Òmuntu ka kalanga ye nangu*” (a pessoa tem que ter sabedoria/conhecimento/ser esperto). Estes mais velhos disseram-me: “você é nossa!”. Esta frase proferida por estes *makota* ativa o pensamento *bantu-kongo*, o que significa que possuímos o mesmo sangue ancestral.

A vivência com a pluriversalidade de Angola, os rituais de proteção preparados pelos/as *makota*, com banhos de folhas, a utilização das cinzas e da *mpemba* entre outros cuidados com o meu corpo e com os meus/minhas *Bakisi*¹⁷, fazem parte da sabedoria ancestral dos *bantu-kongo*. O que não difere da *maiunga*¹⁸ que vivemos nas nossas comunidades-terreiro de nação *Bantu-Angola* em solo baiano. Só quem vive esta noção espiritual de terreiro conseguirá compreender a dimensão do que pude viver/experenciar em Angola. Portanto, esta vivência nas

¹⁶ O *bater à porta* é uma forma de oferenda que contém vinho ou *maruvo* (vinho extraído da palmeira), dependendo da região, sal, sabão, açúcar, noz-de-cola, entre outros elementos, que constituem o segredo dos rituais, bem como três cédulas do mesmo valor para colocar no chão. Estes rituais são uma forma de respeito à ancestralidade. “Não se pede nada ou não se chegará a nenhum lugar sem primeiro pedir licença ao dono do caminho”.

¹⁷ *Bakisi/Akisi* termo na língua kikongo que designa o plural da palavra *Nksisi* (divindades/espíritos) ou *Mukixi* (singular) = divindade/espírito.

¹⁸ Proveniente da palavra “*iunga*” (*maiunga*) (“*ma*” (plural) + *iunga* = banhos). Um termo de origem Kimbundu falado nas Comunidades-Terreiro de nação Bantu-Angola para denominar o banho sagrado preparado com folhas para a limpeza e purificação (*maionga*).

aldeias e a percepção de mim como uma *mukongo*¹⁹ acionou minhas memórias da infância e adolescência, levando-me a transpassar os portais ancestrais e a lembrar das canções e ensinamentos de minha *nkaaka* (avó) quando estava na mata colhendo folhas; o pedir licença para entrar e sair de lugares sagrados; colocar um pedaço de noz-de-cola e três pedrinhas de sal grosso debaixo da língua para afastar as energias negativas; o uso da *mpemba* como proteção espiritual, entre outros tantos ensinamentos que se constituem nos segredos e nos fundamentos sagrados das nossas religiosidades de matriz africana. Em vista destas vivências experienciadas em Angola, mas que também me constituiu/constitui como uma *mukongo* na diáspora, cabe a pergunta: como nós, mulheres negras, podemos desenvolver uma pesquisa sem correlacioná-la à nossa “corporeidade”?

Meu/Nosso corpo negro é uma extensão das minhas/nossas lutas diárias e da forma como experencio/experenciemos o mundo. Um corpo que é político e que fala daquilo que o atravessa e do que é necessário falar para ser visto deve ser pensado epistemologicamente da e/ou na fronteira, pois é um corpo da exterioridade. Logo, é necessário descolonizar o corpo, o que implica, consequentemente, em discutir uma epistêmica outra, capaz de compreender as cosmopercepções e validar o corpo como lugar de possibilidades que podem ser sempre reinventadas, descobertas e redescobertas a partir do seu lugar de fala.

A determinação de uma geopolítica do conhecimento que estabelece as relações entre o centro e a periferia do sistema mundo na produção dos saberes, define quem tem a autorização de produzir o conhecimento e de quem não tem. O privilégio epistêmico dos homens brancos sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento, além de promover mecanismos que inferiorizam saberes outros, privilegiam projetos neocoloniais-imperialistas e patriarcais no mundo. Com isso, muitas de nós, pesquisadoras negras, ao trazermos nossas vivências/experiências, ou ao utilizarmos outras cosmologias para compreendermos o mundo, somos deslegitimadas por não seguirmos os parâmetros instituídos pela convencional ciência Ocidental, que na tentativa de manter sua autopreservação busca

¹⁹ Refere-se a uma pessoa de origem do grupo sociocultural Bakongo. Grupo que está localizado no noroeste de Angola. Na linguística bantu, os prefixos informam o singular/plural das palavras, ou seja, o prefixo “*mu*” nas palavras compostas informa o singular e o prefixo “*ba*” é usado na formação do plural.

justificar e garantir uma suposta imparcialidade e objetividade nos resultados a serem alcançados nas pesquisas. (OYEWÙMÍ, 2021; COLLINS, 2019b; DAVIS, 2018; HOOKS, 1995; MIÑOSO, 2020).

A estratégia que encontrei para romper com o modelo nortecêntrico de fazer investigação foi de abrir a pesquisa para a escuta e a percepção do outro em seu contexto sociocultural e histórico. A minha postura investigativa, desde as escolhas estratégicas de pesquisa, a abordagem epistemológica à forma de interpretar e transpor para o papel as narrativas dos *makota*, se inscreve no processo de descolonização do poder, do saber e do ser, pois tento descentralizar dos lugares de produção os conhecimentos eurocentrados, repondo às Elites Tradicionais de Angola, autores/autoras da minha pesquisa, o estatuto de sujeitos de direitos, de história, de saberes e de memória, o que me fez também refletir sobre a abordagem de Oyewù mí (2019) quando enfatiza que não podemos investigar as realidades africanas tendo como referência as demandas ocidentais. Esta desatenção pode incorrer nas “[...] distorções, disfarces na linguagem e, muitas vezes, uma total falta de compreensão devido à incomensurabilidade das categorias sociais e institucionais” (OYEWÙMÍ, 2019, p. 179).

De acordo com Jean-Marc Ela (2016), essa tentativa de mensurar as pesquisas em território africano a partir das concepções ocidentais, salientadas acima por Oyewù mí (2019), são resquícios da violência colonial às Ciências Sociais. Estas Ciências Sociais estão constantemente em busca de verdades e, numa competição entre diferentes teorias, situa a relação com o verdadeiro através de variados instrumentos de verificação e comprovação, num processo de resistência às tentativas de falsificação. Essa problemática além de questionar a ciência na ordem da sua aplicabilidade e escolhas epistemológicas também estabelece o caráter conflitual nos critérios da investigação científica (FERNANDES, 2021b). A busca pela verdade é uma demanda ocidental e não das realidades africanas.

3. CONCLUSÕES

Poder ir a Angola e retomar discussões históricas durante a investigação de campo em 8 (oito) províncias, construindo conhecimento a partir das narrativas das Elites Tradicionais, além de consegui perceber as influências dos/as africanos/as oriundos do Kongo-Angola e de como estas influências se apresentam nos quilombos do Baixo-sul da Bahia, consegui afirmar minha localização nas estruturas de poder e compreender minhas experiências como um corpo-política do conhecimento.

Em muitos momentos da pesquisa em solo angolano, nos ambientes acadêmicos, vivi uma extensão dos problemas raciais e de sexismo que nós mulheres negras enfrentamos no Brasil. Por conta da colonialidade do poder, do saber e do ser, causa espanto a muitos ver mulheres negras ocupando determinados lugares, questionando saberes e tensionando outras formas de conhecimento. Lugares estes em que a branquitude mantém a posição de poder e saber. O habitual, há décadas, tem sido homens brancos e mulheres brancas transitando nestes espaços, realizando pesquisas, falando e escrevendo sobre e/ou por nós, isto porque, o fluxo de pesquisadores/as negros/as, fazendo este movimento *sânkófico*²⁰, desenvolvendo pesquisas em solo africano, não é tão frequente.

No entanto, nós pesquisadores/as negros/as brasileiros/as sabemos bem quais são os diversos fatores que impedem um número maior de pesquisadores/as de conseguirem desenvolver trabalhos de investigação em solo africano. Destes diversos fatores saliento: o acesso e permanência às universidades públicas, acesso aos programas de pós-graduação, a dificuldade severa em conseguir financiamento para pesquisas que contemplam a história e cultura dos povos africanos e africanos da diáspora, assim como os infundáveis questionamentos sobre a legitimidade da pesquisa acompanhados pelos “alertas” proferidos num tom de “extremo cuidado”, todavia, de cunho racista e sexista, sobre como nós mulheres negras conseguimos desenvolver estratégias desobedientes e experiências que produzem conhecimentos para a vida cotidiana. Conhecimentos que podem ser compreendidos como

²⁰ Sobre o movimento *sânkófico* ler Abdias do Nascimento (2002).

ferramentas potencialmente poderosas para resistir às imagens de controle sobre nossos corpos negros e ao racismo por omissão (GONZÁLEZ, 1980; 1982; 2011). A nós mulheres negras, caberá sempre o direito de formularmos a e/ou as pergunta(s) que direcionam o nosso próprio horizonte de investigação e as demandas vividas individualmente (LINTON, 1979). Subverter as imagens de controle e substituí-las pelas nossas vivências/experiências é onde reside a nossa militância.

REFERÊNCIAS

- ACHINTE, Adolfo Albán. Pedagogías de la Re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos. In: MIGNOLO, Walter; PALERMO, Zulma. Arte y estética en la encrucijada descolonial. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2009.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Bantu**. Lisboa: Paulinas Editora, 2014.
- ARBOLEDA QUIÑONEZ, Santiago. Defensa Ambiental, Derechos Humanos y ecogenoetnocidio afrocolombiano. **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 13, n. 1, p. 10- 27, 2018. Disponível em: <http://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/pesquisa/article/view/13480>> Acesso em: 28 de abril de 2022.
- ARRUTI, José Maurício et al. O impacto da Covid-19 sobre as comunidades quilombolas. **Informativos Desigualdades Raciais e Covid-19**, AFRO-CEBRAP, n. 6, p. 1-58, 2021.
- BIKO, Stive (Bantu Stephen Biko). **Escrevo o Que EU Quero**. Tradução Grupo Solidário São Domingos. Série Temas, v. 21 – Sociedade e Política. São Paulo: Ática. 1990.
- BONO, Ezio Lorenzo. **Muntuísmo**: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea. Luanda-Angola: Paulinas, 2015.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. 339f. Tese (Doutora em Educação junto à Área Filosofia da Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo – FEUSP, São Paulo, 2005.
- COLLINS, Patrícia Hill. Epistemologia Feminista Negra. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e Pensamento

Afrodiaspórico. (Coleção Cultura Negra e Identidade). 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019b.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo 2018.

DIOP, Cheikh Anta. **Antérioté des civilisations négres**: mythe ou vérité historique? Paris: Présence Africaine, 1974.

ELA, Jean-Marc. **Cheick Anta Diop ou a honra de pensar**. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014.

ELA, Jean-Marc. **Investigação Africana face ao Desafio da Excelência Científica** – Livro III. Tradução Sílvia Neto. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2016.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

158

FANON, Frantz. **Em Defesa da Revolução Africana**. Tradução Isabel Pascoal. Lisboa: Sá Da Costa Editora, 1980.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. **De Angola à Nilo Peçanha**: Traços da Trajetória Histórica e da Resistência Cultural dos Povos Kongo/Angola na Região do Baixo Sul. 2020. 260f. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) – Departamento de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2020.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. Ancestralidade africana na gramática formal de ensino: reflexões sobre a influência do aumento da língua kikongo no português falado no recôncavo e baixo-sul da Bahia. **ReVEL**, v. 19, n. 37, 2021a. Disponível em: http://www.revel.inf.br/files/dcf44776c46d09_dcc8d4c39726b4050.pdf. Acesso em: 28 de abril de 2022.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues; OLIVEIRA, I. V. S. Do Mar ao Sertão: Formação Docente Quilombola e Práticas Curriculares Descolonizadoras. In: **Anais. III Colóquio Luso-Afro-Brasileiro de Questões Curriculares**. Eixo 6. Universidade de Cabo Verde: Praia, Cabo. vol. 1, 2017. Disponível em: <https://proceedings.science/coloquio/papers/do-mar-ao-sertao--formacao-docente-quilombola-e-praticas-curriculares-descolonizadoras>. Acesso em: 28 de abril de 2022.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. Inflexão decolonial/descolonial na pesquisa etnográfica em angola: interpelações, desprendimentos e estratégias de transgressão. **Revue D'Étude Decoloniales**, n. 6, 2021b. Disponível em: <https://etudesdecoloniales.com/>. Acesso em: 28 de abril de 2022.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. **MBAÉTARACA**: uma experiência de educação de jovens quilombolas no município de Nilo Peçanha/BA. 2013. 220f. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia – UNEB/CAMPUS I, Salvador, 2013.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African Cosmology of the Bântu-Kôngo**, Tying the Spiritual Knot – Principles of Life e Living. Canadá: Athelia Henrietta Press – Publishing In Name Orunmila. 2001.

GARVEY, Marcus Mosiah. **Procure por Mim na Tempestade**: De Pé Raça Poderosa! Tradução Kwame Asafo N. Atunda e Et All. São Paulo: Ciclo de Formação Marcus Garvey – CFMG, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*. Reunião do Grupo de Trabalho – "Temas e Problemas da População Negra no Brasil". Rio de Janeiro, 29 a 31 de outubro de 1980.

159

GONZALEZ, L. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Caderno de Formação Política do Círculo Palmariano**. n. 1, p. 1-20, 2011.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos (org.). **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, nº 1, Janeiro/Abril, p. 25-49, 2016. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/231206198.pdf>> Acesso em: 28 de abril de 2022.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista negra. Tradução Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. **Ensinando a Transgredir**: a educação como prática da Liberdade. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2013.

HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. Tradução Marcos Santarrita. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - IFCS/UFR, v.3, n. 2,

p. 464-478, 2º semestre de 1995. Disponível em: <
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>>. Acesso em: 28 de abril de 2022.

LINTON, Sally. La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología. In: HARRIS, Olivia; Young, Kate. **Antropología y Feminismo**. Traducción Celia Novoa. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. **Filosofias Africanas**: uma introdução. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. Awasoju: dinâmica da expansão existencial das diversas contemporaneidades. Salvador: **Revista da FAEEBA**. n. 12, jul./dez., p. 45-74, 1999.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução Marta Lança. Lisboa-Portugal: Antígona, 2017.

MALOMALO, Bas'Ílele. Filosofia Africana do Ntu e a defesa de direitos biocósmicos. **Problemata**, v. 10, n. 2, p. 76-92, 2019.

MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista Hoje**: perspectivas Decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombolismo**. 2. ed. Brasília/Rio de Janeiro: OR Editor Produtor, 2002.

OBENGA, Théophile. **O sentido da luta contra o Africanismo Eurocentrista**. Tradução Manuel Figueiredo Ferreira. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2013.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **Visualizing the Body**: Western Teories and African Subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (org.). *The African Philosophy Reader*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A Gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

TEMPELS, R. P. Placide. **A Filosofia Bantu**. Tradução Amélia A. Mingas e Zavoni Ntondo. Luanda-Angola: Edições Kuwindula, 2016.

WA THIONG'O, Ngũgĩ. **Decolonising the Mind**: The Politics of Language in African Literature. Islington, Londres: James Currey, 1986.

WOODSON, Carter G. **A Deseducação do Negro**. Tradução Kwame Asafo Nyansafo Atunda. São Paulo: Medu Neter Livros, 2018.