

Religiões Afrodiaspóricas na América Latina

African Diaspora Religions in Latin America

Monica Giraldo Hortegas

RESUMO

Religiões afrodiaspóricas na América Latina existem a partir de um contexto histórico que nasce na África e chega até este continente sob o cerceamento de uma estrutura colonial que ainda é possível perceber na atualidade. Autores decoloniais têm refletido sobre as epistemologias de poder e seus efeitos nefastos. A partir do estudo destas religiões, é possível compreender parâmetros não apenas do universo religioso, mas sociais, culturais e morais nos quais estamos, enquanto sociedade, submetidos. Para autores decoloniais, como Aníbal Quijano, que serão aqui abordados, é possível pensar em uma nova forma de habitar. Para isso, é preciso uma desconstrução deste pensamento que pensamos como natural. A religião aqui apresenta-se como um caminho para um novo mundo, mais justo e compassivo.

Palavras-chave: religiões afrodiaspóricas; América Latina; decolonialidade

ABSTRACT

African Diaspora Religions in Latin America exist from a historical context that began in Africa and reached this continent under a colonial structure that is still possible to perceive nowadays. Decolonial authors have analyzed epistemologies of power and their harmful effects. Studying these religions is possible to understand patterns not only of the religious universe, but social, cultural and moral ones, to which we are, as a society, submitted. For decolonial authors, such as Aníbal Quijano, that will be mentioned in this paper, it is possible to think of a new way of living. To change, it is necessary to deconstruct these ideas that we think of as natural. Religion here can be a path to a new, compassionate world.

Keywords: African Diaspora Religions; Latin America; decoloniality

¹ Psicóloga. Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: mhortegas@hotmail.com. Submetido em: 03/05/2020; aceito em: 30/12/2020.

Dança bruta e verdadeira no chão de minha alma
 Prepara meu corpo para ser sua morada:
 [...] Pisa no meu juízo com seus pés de peixes,
 Naufrágios e profundezas
 [...] Lava meus pés com seus cabelos de água,
 Lava meu ventre,
 Minhas mãos...
 Se põe inteira ante mim
 Na proporção exata e necessária,
 Preenchendo tudo com seu castanho cristalino [...]
 Agora e sempre,
 Dentro desta lagoa funda e branda,
 Neste rio que corre de mim a mim.
 (SOUZA, 2011, p. 35)

1 Introdução

O poema que trata sobre a orixá Oxum (*Osun* ou *Ósún*), da tradição yorubá, fala sobre o elemento água. Dentro do Candomblé, a água é percebida em suas diversas nuances. É aquela que acompanhou a diáspora, levando de barco os habitantes da África que logo se tornariam escravos. Nesta água, em toda a sua profundidade, se esconde a dororidade², as dores dos que a percorreram, dos naufrágios, dos que morreram pelo caminho e dos que chegaram nas terras americanas. Ao mesmo tempo é a que oferece vida e a cura através da limpeza. Limpa o corpo em seu interior e exterior. Assim como Oxum, diversos outros orixás têm a água como um elemento fundamental. A expressão *deitar água* segue este sentido de limpeza e recomeço.

Com este simbolismo podemos perceber que a diáspora africana remete a muitas camadas de sentido e que, para compreendê-la, não basta analisar apenas um de seus aspectos. Para falar das religiões que surgiram em terras americanas é preciso também compreender a historiografia, a política, a cultura e a subjetividade dos povos africanos e de seus descendentes afro-americanos.

Com a abertura das rotas atlânticas nos séculos XV e XVI, iniciou-se a escravidão em massa, que transportava os habitantes de várias regiões e etnias da África para a Europa e principalmente para a América. Os homens foram fornecedores de trabalho braçal e as mulheres, objetos de procriação (SANTOS, 2017, p. 28). Tornados coisas, propriedade, nunca é pouco lembrar que foram explorados, expropriados, desumanizados, violados em seus direitos, degradados de toda possível dignidade humana além da destruição ou depreciação de seus locais e objetos sagrados, padrões culturais e suas tradições religiosas. Foram submetidos por séculos a maus tratos, castigos, violências, amputações, opressões e assassinatos. Os europeus, para justificar o crime que cometiam, negaram-lhe a alma e a condição de humanos. Eram escravos e animais.

Segundo Aníbal Quijano, a relação dos conquistadores com os indígenas e posteriormente com os afrodiaspóricos, estabeleceu um novo padrão de poder, sem precedentes na história da humanidade. A ideia de raça, foi o elemento constitutivo que criou uma hierarquia entre o homem branco europeu, na posição mais elevada e o restante, como nem ao menos fazendo parte da humanidade (QUIJANO, 2005, p. III). Raça aqui seria similar à etnia. Ela não categorizava os indivíduos em relação à cor da pele ou traços culturais, mas sim, dava o nível de

² Dororidade foi um conceito cunhado por Vilma Piedade para o universo feminino negro, a partir da irmandade sentida pela sororidade. O conceito se expande para mostrar a dor profunda da diáspora africana, a que vem da violência herdada (PIEADADE, 2017, p. 17).

aproximação ou distanciamento do modelo de pressuposto ideal de humanidade – o europeu (MIGNOLO, 2007, p. 11). A eles, indígenas e negros, cabia o lugar do não-ser. Este padrão, inaugurado na América Latina, se perpetua, segundo ele, nas formas de controle da subjetividade, controle de trabalho e classificação racial e social da população mundial, com o capitalismo selvagem, sua marcha em direção a um “futuro”, a valorização do neoliberalismo, sua visão de mundo desconectada com a natureza, seu discurso de uma única civilização chamada ocidental. Segundo a visão eurocêntrica, A América Latina seria uma enorme superfície de terra com recursos minerais, mão de obra barata e estaria esperando por seu “progresso e desenvolvimento” (MIGNOLO, 2007, p. 38).

Quando os negros chegaram nas “novas terras”, tudo lhes foi retirado. Chegaram nus e atados. Segundo Zapata Olivella, eles chegaram apenas com suas sombras (OLIVELLA apud SANTOS, 2017, p. 21). Em alguns países da América Latina, eles foram reunidos como grupos da mesma região de origem. Em outros lugares, como é o caso da Colômbia, houve uma mistura de sessenta povos distintos. Com isto, não havia nenhuma identidade entre eles, nem de língua, nem de cultura, nem de tradições religiosas. Não tinham autorização para se reunirem e fazerem rituais. Um dos poucos espaços onde era permitido se expressar eram em cerimônias fúnebres, com o som dos tambores (SANTOS, 2017, p. 21). Diz o poema de Maria Tereza Ramíres:

Tocá ese tambor hijo mío
 Vuelen sobre él tus manos mestizas,
 Confluye a tu sangre india.
 Tocá ese tambor hijo mío,
 Cierra los ojos y vuela,
 En las notas temblorosas
 Ritmo de baile africano
 Cante tu boca bembita,
 y cariñosa.

Tocá ese tambor hijo mío,
 Vuelen tus manos mestizas,
 En los sonidos de África,
 Con tu boca medio bamba
 Y tu pasita amonada (RAMÍREZ, 2010, p. 129).

As más condições faziam com que muitos adoecessem e morressem. Já em terras americanas, o retorno às tradições, mesmo que fosse apenas pelo som familiar do tambor, era uma maneira de resistir e de sobreviver (SANTOS, 2017, p. 40). De que maneira então, é possível refletir sobre as religiões afrodiaspóricas na América Latina para além da visão eurocêntrica?

2 A América Afro-latina e a religião

Para compreender o fenômeno religioso nesta região, ou melhor, as diversas tradições religiosas, é preciso investigar alguns conceitos e perspectivas aí implicados. Diversos autores vêm estudando os impactos a partir das epistemologias de poder e dominação eurocêntricas. Seus primeiros pensadores, buscaram entender os acontecimentos da Índia, com os chamados estudos subalternos. Posteriormente essas pesquisas se alargam e passam a fazer parte do pós-colonialismo. O que se percebia era que as formas de dominação sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial possuíam como pano de fundo a hierarquia étnico-racial do europeu em relação ao não-europeu, cabendo a aquele o papel da superioridade. Foram

críticas que permitiram estudar a relação entre os países “subdesenvolvidos” e os “desenvolvidos” e perceber as formas de violência que ultrapassaram o período colonial e persistem até os dias de hoje. Autores como Boaventura de Souza Santos sugeriram uma nova proposição epistemológica chamada de uma epistemologia do sul, onde os grupos subalternos deveriam pela primeira vez ser escutados. Eles deveriam ser os sujeitos de suas próprias histórias (SILVA; PROCÓPIO, 2019, p.21).

Anibal Quijano, Fausto Reinaga e Walter Mignolo, autores latino-americanos entre outros, inauguraram uma reflexão decolonial que partia do continente latino-americano e fazia refletir sobre a matriz de poder colonial que sustentou este continente no período inicial da colonização, mas que ainda hoje persiste no imaginário contemporâneo. De colonização passa-se ao poder da colonialidade. Seria o lado oculto ou obscuro da modernidade. Com o ideal “colonial/moderno, capitalista e eurocentrado” essa matriz tem a pretensão de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade (QUIJANO, 2005, p. 112). Decolonizar é perceber que todo o fundamento desta modernidade está em crise e que é preciso descolonizar todos esses padrões que põem em risco a própria humanidade. A própria ideia de América, segundo estes autores, foi uma invenção forjada, que se deu no processo da história colonial europeia, e que gerou a apropriação de um continente e sua integração no imaginário eurocristão (MIGNOLO, 2007, p. 29). A América Latina foi o nome escolhido para denominar a restauração da civilização europeia, católica e latina, nas “novas terras”, com a intenção das novas elites criollas terem sua inclusão na modernidade (MIGNOLO, 2007, p. 81). Mas antes disso, o território já existia, já era povoado, e já havia nomes regionais como Tawantinsuyu, para os incas da região andina, Anáhuac, com os astecas na região do México e Abya-Yala no Panamá. Os relatos desse descobrimento e desses novos nomes não pertenciam aos habitantes locais. Mas tanto estes povos, quanto os afrodiaspóricos, não foram convidados ao diálogo e nem a contar sua própria história. A única narrativa existente era a da “raça superior” europeia. Os demais foram silenciados. Ficaram fora, inclusive da categoria de seres humanos, de atores históricos e de seres racionais. Essa ferida colonial ainda existe, e é ela que potencializa a necessidade de mudanças (MIGNOLO, 2007, p. 97).

Assim como América Latina, a ideia de afro-latinidade também foi um conceito elaborado ao longo do tempo. Antes de 1970 só se mencionava regionalidades como afro-brasileiros e afro-cubanos. Uma das formas de se avaliar a afro-latinidade de uma destas regiões seria pela quantidade populacional de pessoas com ascendência africana. Assim, o mínimo populacional estaria entre os 5 e 10% de sua população para que pudessem ser considerados parte da América afro-latina. Alguns autores, como Zapata Olivella, ainda aprofundam estas terminologias passando, por exemplo, de afro-colombianidade para afro-colombianismo pluriétnico. Neste sentido, além da marca da diáspora, se defende que há uma tentativa de buscar identidades a partir de uma integração, distinto do que ocorreu desde o início da escravidão, onde a identidade do negro era marcada pela sua exclusão da sociedade (SANTOS, 2017, p. 40). Segundo Souza, tanto o conceito África como negro foram construções criadas com a referência do colonizador. As diversas tribos e culturas do continente africano foram agrupadas durante a exploração escravista pela cor da pele e pelo seu uso comercial. Assim, grupos poderiam receber o nome pelo porto por onde embarcavam e não a partir de sua etnia (SOUZA, 2012, sem paginação). Apenas a partir do final da década de 70 é que se escuta falar em uma categoria transregional, ou América Afro-Latina com os estudos de dois cientistas políticos chamados Anani Dzidzienyo e Pierre-Michel Fontaine (SOUZA, 2012, sem paginação).

Seguindo o pensamento decolonial, que busca desconstruir o que foi imposto por esse padrão de poder colonial e dar voz aquele que foi excluído e silenciado, há diversos movimentos que buscam pensar a África para além do continente. Uma das tentativas foi o que se conhecia como as cinco grandes regiões na África (norte, ocidente, centro-ocidente, centro-oriente e

meridional), se ampliar para incorporar uma sexta região. Com elaboração de documentos e propostas políticas que não vingaram, ela ainda assim deixou uma semente para o que viria a ser hoje o Pan-Africanismo e a ideia de Grande África. Dizia o documento:

“Assistimos a um período de maior reconhecimento da ‘identidade Africana’ e engajamento entre as e os descendentes de Africanos, que levaram a União Africana para designar a Diáspora Africana como a sexta região de África.

De acordo com a União Africana, a Diáspora Africana é entendida como povos de origem africana que vivem fora do continente, independentemente da sua cidadania e nacionalidade [...]” (DOCUMENTO, 2013)

O conceito espaço apresentado pelo geógrafo Milton Santos, nos ajuda a compreender esta união que se apresenta para além de uma região contígua. Para ele, o espaço inclui as ações humanas e suas transformações ao longo da história. Enquanto o território é material, o espaço reuniria a materialidade e, também, a vida que a anima (SANTOS, 1996, p. 51). Com isto, podemos refletir sobre a religiosidade afrodiaspórica como espaço de resistência, de criação de uma identidade própria, de luta pela preservação de sua herança cultural e pela dignidade humana. Como tão bem descreve Bastide:

“Os gestos, porém, adquirem maior beleza, os passos de dança alcançam estranha poesia. Não são mais costureirinhas, cozinheirinhas, lavandeirinhas que rodopiam ao som dos tambores nas noites baianas; eis Omulum recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco, lemanjá penteando seus cabelos de algas. Os rostos se metamorfosearam em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desaparecidos os estigmas da vida de todos os dias, feitos de preocupações e misérias; Ogum guerreiro brilha no fogo da cólera, Oxum é toda feita volúpia carnal. Por um momento, confundiram-se África e Brasil; aboliu-se o oceano, apagou-se o tempo da escravidão [...]” (BASTIDE, 1978, p. 26).

Quando se adentra o espaço do terreiro e do quilombo, além de se ganhar as forças necessárias para lutar e resistir, afirma-se a própria subjetividade. E uma subjetividade que tem suas bases nas tradições religiosas.

Esta nova forma de habitar não exclui o europeu ou seus descendentes. São diversos mundos que podem coexistir e ser respeitados. Beatriz Nascimento, sergipana e quilombola, historiadora e poeta, assassinada aos 51 anos, definiu os quilombos para além dos aspectos de resistência. Dizia ela que esses espaços, desde os tempos da colônia, são produtores de paz, inaugurando o conceito de paz quilombola (NASCIMENTO, 2018), dando uma guinada decolonial na historiografia vigente. Assim, tanto os quilombos como os terreiros são espaços fundamentais de criação de uma identidade própria, de luta pela preservação de uma herança cultural e pela dignidade humana.

Estes espaços, portanto, não são apenas resistência ou sobrevivência. É uma continuidade histórica, assim como o corpo é fundamental nesta reflexão. Com a experiência da diáspora, ele se redefine. Não é um corpo dócil. Ele é um documento, um mapa que carrega a experiência do exílio e toda a dor que o comporta (RATTS, 2006, p. 61). A oração de Franz Fanon mostra a relação entre o corpo e a religião como expressão de uma nova narrativa e identidade. Diz ele:

“Oh meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona” (FANON, 2008, p. 191). É a decolonialidade da religião e do coração.

3 Religiões Afrodiaspóricas na América Latina

Há diversas formas de se pensar nas religiões afrodiaspóricas. Elas aparecem na forma de sincretismo, recebendo influência das religiões do colonizador e das tradições indígenas e na transposição de crenças, simbolismos, rituais e práticas provenientes de tradições religiosas autóctones da África. Estas incluem cosmologias, celebrações, cerimônias de iniciação, oferendas, rituais de purificação, música, canto, estados de transe, sistemas divinatórios, sacrifícios, alimentação ritual, comunhão com a natureza e a devoção a diversas divindades.

Entre algumas das religiões afrodiaspóricas temos o candomblé, a umbanda, a santería e o vodu. Todas ainda sofrem preconceito e violência. A luta pelo respeito e por sua preservação ainda é atual. A umbanda, por exemplo, no Uruguai no fim do século XX, possuía, só em Montevideu, duzentos terreiros e trinta mil pessoas vinculadas a cultos umbandistas. Em todo o país são quase dois mil terreiros (MALBERGIER, 1999, sem paginação). Isto aponta para o fenômeno, consistente, que ocorre com as religiões afro-latinoamericanas, a transnacionalização. Este estudo mostra não apenas um fluxo religioso na fronteira, mas a atenção aos campos sociais que se estabelecem, criando “redes interligadas de relações fronteiriças” que podem ser físicas ou inclusive, a partir das novas tecnologias, estabelecidas virtualmente (FRIGERIO, 2013, p. 20). Os praticantes de uma tradição podem frequentar o espaço religioso no Brasil e, também no Uruguai com o mesmo sentimento de pertencimento. Isto também se dá como um processo. No cruzamento de fronteiras essas narrativas vão sendo criadas. Assim como no Uruguai, a Argentina também possui uma transnacionalização marcante de religiões afro-brasileiras (FRIGERIO, 2013, p. 16).

○ Brasil tem importante peso já que tradições como o candomblé e a umbanda tem marcada presença em alguns estados. O candomblé surge como referência às matrizes religiosas de origem africana. Os terreiros seriam uma reinvenção da África no Brasil. Já a umbanda é considerada genuinamente brasileira, e integra aspectos da religião católica, tradições indígenas e do próprio candomblé (SILVA, 2010, p. 95). A presença da umbanda no Uruguai, data desde a década de 70 e 80 quando religiosos entravam no Uruguai a partir do Rio Grande do Sul e lá se estabeleceram (MALBERGIER, 1999, sem paginação). Na Argentina, na década de 80 já possuía quinhentos templos afro-brasileiros registrados (FRIGERIO, 2013, p. 16).

○ vodu, sofre também uma demonização. É visto como magia negra, uma tradição do mal, apenas conhecida pelos seus bonecos vodu e os zumbis. Quando se adentra sua cultura é possível perceber uma riqueza de mitos, símbolos e ritos nesta tradição, mas aqui, claramente, a religião sofre a violência da colonialidade ainda vigente. Haiti enfrenta grandes dilemas desde sua independência em 1804. Se torna a primeira república negra e o primeiro país latino-americano independente. Preservou seu nome, distinto do nome francês Saint-Domingue, que possuía enquanto colônia. Haiti ou Ayiti é a terra de altas montanhas, termo indígena da região. A maior parte de seu território é árido e com riscos de terremoto; sua população margeia os níveis de miséria e pobreza. Os índices de corrupção, marginalidade, carência de serviços básicos de saúde e educação são elevados. De 1919 a 1934, o país foi ocupado militarmente pelos norte-americanos e a depreciação do povo se intensificou. O vodu, segundo os estrangeiros era considerado magia negra e ameaçava levar o país à barbárie. Em 1943, a igreja católica orquestrou um ataque à cultura local, onde os objetos de culto do vodu foram eliminados. Em 1996 pretendeu-se estruturar o vodu sob influência da igreja católica, incluindo elementos da tradição católica como a comunhão e a missa. O que inicialmente fazia da religião um protesto contra a escravidão, se transformou em algo subserviente (CARRASCO, 2015, p. 155-156).

Importante notar que algumas tradições como a umbanda incorporaram elementos católicos. Muitos vieram compor e driblar a presença e as imposições do colonizador. Em outras situações o enfraquecimento do mito africano, devido à distância e ao tempo, provocou a entrada de outros mitos como forma de suprir aquele vazio (BASTIDE, 1971, p. 339).

O vodu nasce no Haiti e na República Dominicana, a partir dos escravos africanos que viviam nessa região. Ele é o que sustenta o povo nos tantos momentos de crise pelo quais tem passado e um alento contra a desesperança. Há uma vinculação com os elementos da natureza, com os deuses e há uma construção da identidade dos participantes que os vincula a própria divindade ou a objetos divinizados e assim, é possível tornar-se invulnerável como seus deuses, chamados de *vodun*. Ainda há uma batalha para que os grupos afrodiaspóricos haitianos o tenham em sua plena legitimidade. Mas hoje o vodu é praticado também em Cuba, Trinidad e Tobago, Martinica e no Brasil (CARRASCO, 2015, p. 158).

Os escravos que aportaram no Haiti vieram de três regiões distintas ao longo da história. A primeira da área do atual Senegal. A segunda da atual área de Ghana, Costa do Marfim, Togo, Benín e Nigéria. A terceira, conhecida como área Bantu, inclui a República de Camarões, Angola e Moçambique (CARRASCO, 2015, p. 158).

Entre os princípios desta tradição há o respeito às deidades, aos mortos, aos patriarcas e matriarcas da família, além da solidariedade e generosidade para com os membros da comunidade (CARRASCO, 2015, p. 159). O santuário vodu se dá em um pátio, onde há um espaço coberto para as danças e cerimônias. O teto é de palha ou de alumínio e há um espaço central que simboliza o caminho dos espíritos desde a África até o Haiti. Quando as cerimônias não estão ocorrendo é nesse mesmo lugar onde ficam os doentes e os visitantes. Há um outro quarto onde se mantém o altar das deidades e, também, seus objetos como pedras preciosas, garrafas de aguardente, remédios feitos de ervas e tecidos. O culto pode ser presidido por um sacerdote ou uma sacerdotisa (CARRASCO, 2015, p. 160).

A cerimônia se inicia com o som dos tambores e os corpos das pessoas recebem as divindades com expressões de dança, fala e o que mais sentir vontade. Há sacrifícios com sangue de animais, pois este seria fonte de poder. O processo é longo e se inicia um dia antes da cerimônia. E com ele, é possível realizar rituais de iniciação, batizados, curas e venerações às divindades. Em conjunto com estas práticas, toda cerimônia pede um desenho sagrado, o *vévé*. Ele pode ser feito com farinha de milho, cinzas, borra de café e servem para invocar as divindades, chamadas *luases* (CARRASCO, 2015, p. 162-163).

Dentre os espíritos, há um ser supremo, chamado *Bondye* ou *Gran Met* e diversos outros. Alguns dizem que há cento e um *luases*. Outros, vinte e um. Para compreender esta diferença, há a explicação de que cada um dos vinte e um *luases* tem várias personalidades e cada uma destas, um novo nome. Há *luases* para proteger a casa, a agricultura, as árvores, para cuidar das doenças e diversas outras personalidades (CARRASCO, 2015, p. 169).

Os feiticeiros têm a capacidade de ressuscitar mortos mediante rituais. Estes seres ressuscitados são chamados zumbis. Com eles, há a compreensão de que a alma é dual. Haveria, para esta tradição, dois tipos de alma. Uma chamada grande anjo bom e a outra pequeno anjo bom. A primeira é a que trata sobre a memória, sentimentos e personalidade. E ela se vincula ao corpo. Perdê-la é perder a vida. O segundo tipo se relaciona com o cérebro, o sangue, a cabeça e a consciência do homem. A este se dá o processo de zumbificação. Quando a pessoa perde a consciência, ela se torna um zumbi. Ainda haveria uma divisão entre os zumbis corpóreos e os incorpóreos, mostrando um refinamento de reflexões sobre a subjetividade humana.

Os bonecos vodu são feitos para representar uma deidade ou como uma representação de uma estátua de poder de uma medicina sagrada. Podem ser construídas de tecido ou madeira com pregos e tachinhas para ativar o poder e invocar os espíritos, muito distinto das ideias preconcebidas que o mundo tem em relação ao vodu (CARRASCO, 2015, p. 175).

Este é apenas um exemplo de tantas expressões religiosas que devem lutar para resistir, para não sofrer insultos ou discriminação. Para que, dos seus próprios interiores encontrem a liberdade e o espaço para expressar suas vozes. Assim como as demais tradições afrodiaspóricas, o vodu é uma religião que faz parte da identidade do seu povo como diz Dupestre: “toda a consciência do povo haitiano se manifesta através de uma mediação religiosa” (DUPESTRE apud FIGUEIREDO, 2006, p. 392).

Conclusão

As religiões, pensadas a partir do viés da decolonialidade, são importantes espaços de transformação para um mundo mais compassivo. Nas especificidades das tradições afrodiaspóricas, há diversos componentes a serem resgatados. Estas tradições tratam não apenas de ritos ou dogmas, mas são fundamentais para o entendimento da própria construção subjetiva dos indivíduos e para compreender a importância não apenas física dos seus territórios sagrados. O corpo, o terreiro, o quilombo, o santuário são lugares de resistência, mas também de afirmação de paz, de alegria, de pertencimento.

Pensadores latino-americanos como Anibal Quijano e Walter Mignolo inauguraram um pensar pós colonial com características muito próprias para a América Latina. Foi a tentativa de dar voz aos latino-americanos para que pudessem pensar a si mesmos. Mas este pensar inclui a memória das viagens que se iniciaram na África, com todas as suas cicatrizes e feridas ainda abertas. Mas será a partir delas, a possibilidade para superar este modelo de pensamento colonial que abarca os modelos políticos, econômicos e sociais vigentes e para ofertar novos modos de pensar e também de viver. Pois para eles, a teoria não basta. Uma verdadeira postura decolonial implica em transformar o mundo em que se vive.

Referências

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Nacional, 1978.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira Editora, 1971.

CARRASCO, Ivan Renato Zuñiga. Vudú: uma visión integral de la espiritualidade haitiana. *Memórias: revista digital de historia e arqueologia desde el caribe colombiano*, n. 26. Barranquilla, 2015.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EduFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Eurídice. O Haiti: história, literatura, cultura. *Revista Brasileira do Caribe*. Goiânia, 2006.

DOCUMENTO final do encontro de África e a Diáspora, Bahia, 2013. Disponível em: www2.camara.leg.br. Acesso em: 31 ago. 2019.

FRIGERIO, Alejandro. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: umbanda e batuque na Argentina. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 23, 2013.

MALBERGIER, Sérgio. Sincretismo: Umbanda vive ascensão no Uruguai. *Folha de São Paulo*, 1999. Disponível em: www1.folha.uol.com.br>fsp Acesso em: 31 ago. 2019.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

_____. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 32, n. 94. 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, intelectual e quilombola*: possibilidade nos dias de destruição. São Paulo: Filhos da África, 2018.

PIECADE, Vilma. *Dororidade*. Ed. Nós, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAMIREZ, Maria Tereza. Tocá ese tambor. In: CUESTA, Guiomar; OCAMPO, Alfredo. *Antología de 21 poetas afrocolombianas de la región Pacífica*. Tomo XVI. Bogotá: Ministério de Cultura, 2010.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica*: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Natã do Espírito. *Afro-colombianidade e oralidade na contística de Carlos Arturo Truque*. 2017. 175 p. Dissertação (Mestrado em Letras) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Formação e dinâmica das religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Eliane Moura de; BELLOTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Religião e sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: UESP, 2010. P. 93-100.

SILVA; Anaxsuell Fernando da; PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Colonialidades do Crer, do saber e do sentir: apontamentos para um debate epistemológico a partir do Sul e com o Sul. In: Colonialidades do crer, do saber e do sentir: implicações epistemológicas nos estudos da religião. *Revista de Ciências Sociais*. v. 50. N. 2, 2019.

SOUZA, Livia Maria Natália de. *Água negra*. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.

SOUZA, Rodrigo Miguel de. Reflexões sobre identidade afro-brasileira e educação. *IX AndepSul*: seminário de pesquisa em educação da região sul, 2012.