

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

VIVIANE PEREIRA DA SILVA

**A palavra tem força:  
uma psicologia do axé e dos encantamentos**

Niterói, 27 de agosto de 2021.

VIVIANE PEREIRA DA SILVA

**A palavra tem força:  
uma psicologia do axé e dos encantamentos**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Área de Concentração: Subjetividade, Política e Exclusão Social

Orientador: Professor Doutor Abrahão Santos

Niterói, 27 de agosto de 2021.

VIVIANE PEREIRA DA SILVA

**A palavra tem força:  
uma psicologia do axé e dos encantamentos**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Psicologia da Universidade Federal Fluminense,  
como requisito parcial para obtenção do título de  
Doutora em Psicologia.

---

Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos – UFF  
(Orientador)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Luiza Rodrigues de Oliveira - UFF  
(Examinadora)

---

Prof. Dr. Hildeberto Vieira Martins - UFF  
(Examinador)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria de Fátima Lima - CEFET  
(Examinadora)

---

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento - UNB  
(Examinador)

Niterói, 27 de agosto de 2021.

Ao meu pai, Hamilton Pereira da Silva (em memória) que, mesmo detestando ler, fez com que eu me encantasse pelas palavras e que, ainda que discordasse de mim, sempre foi o maior incentivador dos meus sonhos.

## **Agradecimentos**

Sempre achei muito difícil escrever agradecimentos, pois corremos o risco de cometer injustiças, em função de algum esquecimento. Quantas e quantos fazem parte deste percurso? Difícil dimensionar. Correndo o risco da injustiça, citarei alguns nomes que marcaram de maneira especial esta trajetória.

Meu pai Ogum e minha mãe Oyá, donos da minha vida, que me mantiveram de pé nas situações adversas.

Meus pais, Alice Francisca Pereira da Silva e Hamilton Pereira da Silva (em memória), que me receberam neste mundo e a ele me apresentaram.

Meus avós, Alice de Jesus Ferreira da Silva (em memória) e Arlindo Francisco da Silva (em memória), que dividiram com meus pais os cuidados à primeira neta e me amaram incondicionalmente.

Elisa Fernandes, meu amor, minha mulher, que me ajuda a me tornar uma pessoa melhor a cada dia e topou ser minha companheira nesta jornada.

Minha Iyá, Tânia de Iemanjá, que zela pelo nosso Ilê Axé Iyá Mangele'Ô.

Ogãs, Ekedis e irmãs e irmãos de santo, que partilham comigo a experiência comunitária ancestral, com suas dores e delícias.

Todas e todos que compõem e que compuseram o Laboratório Kitembo, onde não só pesquisei, como também tive apoio para construir meu propósito.

Professor Abrahão Santos, pela amizade, acolhimento, escuta sensível e ORientação. Agradeço ainda a Abrahão pela disposição em sustentar a luta quilombística na universidade e pela inestimável contribuição em fazer da psicologia um lugar em que caibam corpos e modos de vida mais diversos.

Tulane Paixão, companheira de pesquisa e amiga na partilha dos dilemas e possibilidades da vida.

Professora Kátia Aguiar, que me recebeu no PPGP e acolheu generosamente minha pesquisa.

Todas as pessoas que compõem o PPGP/UFF e viabilizam as condições para nossa pesquisa: funcionários da segurança, equipe de serviços gerais, pessoal administrativo e professores.

Os funcionários da UFF/Gragoatá, a equipe do Restaurante Universitário (bandejão), bem como os trabalhadores informais que vendem cafés, salgados, bolos e demais quitutes nos pilotis.

Alunos, professores e equipe gestora da Escola Municipal Brigadeiro Faria Lima - em especial Regina Karla e Bruno Ganem - onde passei os melhores anos do meu trabalho como psicóloga e onde pude entender que as ferramentas da psicologia clássica não me serviam.

Professoras Luiza Oliveira e Fátima Lima e professores Wanderson Flor do Nascimento e Hildeberto Martins, pela leitura cuidadosa e pelas sugestões que trouxeram novos rumos a este estudo.

CAPES, pelo auxílio financeiro.

## RESUMO

Esta pesquisa se situa no âmbito da construção de uma psicologia aterrada, que busca superar a colonialidade e o epistemicídio que historicamente constituíram a psicologia brasileira, em função de sua adesão a uma perspectiva de mundo eurocentrada, consonante com a deslegitimação dos saberes afropindorâmicos. Tomamos tais saberes e, especial, o Candomblé nagô, como oralitura e literatura de referência para pensarmos os dilemas vivenciados no modo de vida contemporâneo e na psicologia, marcados por valores que fundamentam o colonial-capitalismo. No âmbito da psicologia praticada nos terreiros, da psicologia do axé, destacamos como aspectos centrais o valor da troca - tomado como contraponto para pensarmos o ideal de acúmulo capitalista - e o modo de viver ancestral - tomado como contraponto para pensarmos os efeitos do paradigma individualista. Por fim, delineamos um campo de forças que chamamos de subjetividade colonizada, em que mapeamos o individualismo, o racismo, o eurocentrismo e o patriarcalismo como traços característicos de um modo de vida imposto pela herança colonial.

Palavras-chave: psicologia aterrada - candomblé - ancestralidade - terreiro - colonialidade - epistemicídio - subjetividade colonizada

## ABSTRACT

This research is located within the scope of the construction of a grounded psychology, which seeks to overcome coloniality and epistemicide that historically constituted Brazilian psychology, due to its adherence to a Eurocentered world perspective, in line with the delegitimization of Afropindoramic knowledge. We take such knowledge and, in particular, Candomblé Nagô, as reference oraliture and literature to think about the dilemmas experienced in the contemporary way of life and in psychology, marked by values that underlie colonial-capitalism. Within the scope of the psychology practiced in the terreiros, the psychology of axé, we highlight as central aspects the value of exchange - taken as a counterpoint for thinking about the ideal of capitalist accumulation - and the ancestral way of life - taken as a counterpoint for thinking about the effects of the individualistic paradigm . Finally, we delineate a field of forces that we call colonized subjectivity, in which we map individualism, racism, eurocentrism, and patriarchy as characteristic features of a way of life imposed by the colonial heritage.

Keywords: grounded psychology - candomblé - ancestry - terreiro - coloniality - epistemicide - colonized subjectivity

## SUMÁRIO

<b>1. Implicâncias e implicações – encruzilhadas do caminho</b>	10
<b>2. Forjando as ferramentas: a problemática metodológica</b>	20
2.1 Psicologia aterrada: um caminho em construção	21
2.2 Apontamentos para uma psicologia antirracista	31
2.3 Branquitude – análise de implicações	40
2.4 Colonialidade e epistemicídio	48
2.5 A palavra tem força: aprendizados na oralidade	55
<b>3. Subjetividade colonizada e a vida em desencantamento</b>	64
3.1 Constituição histórica da psicologia brasileira	65
3.2 Subjetividade colonizada	71
3.2.1 Individualismo ou a vida em desencantamento	73
3.2.2 Eurocentrismo	80
3.2.3 Racismo	85
3.2.4 Patriarcalismo e misoginia	96
<b>4. Uma psicologia do axé e dos encantamentos</b>	100
4.1 O engodo da psicologia laica	102
4.2 Corpo, memória e ancestralidade	107
4.3 Exu, senhor das trocas	110
4.3.1 O mercado é o mundo, o mundo é o mercado	110
4.3.2 Troca, luta e equilíbrio como princípios mediadores das relações	116
4.3.3 Igbadu: a cabaça tem duas metades	124
4.3.4 Ialodês, matripotência e defesa da vida	129
4.4 Ancestralidade: viver com propósito e pertencimento	134
4.4.1 Modo de vida ancestral	134
4.4.2 Orí, propósito e pertencimento	139
4.5. Terapêuticas da conexão	145

<b>Considerações provisórias</b>	149
<b>Referências Bibliográficas</b>	152

## 1. Implicâncias e implicações – encruzilhadas do caminho

Esta pesquisa nasceu a partir da minha experiência como psicóloga escolar, diante da constatação dos fundamentos coloniais que regem nossas práticas educativas. Durante os anos de seu percurso, no entanto, a vivência no Candomblé foi tomando minha vida por inteiro, abarcando também a pesquisa. A experiência escolar, por sua vez - da qual me afastei através por licença, no início do doutorado -, foi perdendo espaço.

Além da vivência do terreiro, orixá<sup>1</sup> me trouxe também o exercício de cura através das plantas e o encontro com um feminino adoecido, do qual eu precisava cuidar. Este processo de cura trouxe de volta o interesse pela psicologia - com a qual havia “brigado” tempos antes - e a vontade de buscar no trabalho como psicóloga ferramentas que não estivessem alinhadas à colonialidade de nossas práticas. A colonialidade, que está na escola e nos processos educativos que nos constituem, também está na prática e no ensino da psicologia, em seus diversos enquadramentos institucionais.

Antes que toda esta elaboração possibilitada pela pesquisa pudesse acontecer, passei alguns anos bastante insatisfeita profissionalmente. Esta insatisfação se dirigia à psicologia, à educação, à vida acadêmica, ao serviço público - no qual me empregava desde os 18 anos de idade. Por muito tempo tive com estes campos em que transitava uma relação que posso caracterizar como de “implicância”. Defino assim o mal-estar difuso e pouco elaborado que me acompanhou no trabalho como psicóloga por anos, expresso em uma má vontade, uma preguiça, um constrangimento em me identificar como psicóloga e falar a partir deste lugar. Por muito tempo tratei este sentimento como expressão de uma insatisfação neurótica ordinária, expondo-o ao longo de infindáveis sessões de psicoterapia.

---

<sup>1</sup> Existem diferentes nações de Candomblé, como Angola/Bantu, Ketu/Nagô e Jeje/Fon. Cada nação se organiza a partir de mitologias, línguas e ritualísticas próprias. Neste trabalho vão predominar termos e experiências narrados a partir da tradição Ketu/Nagô, pois dela faço parte. Este grupo étnico foi o mais recente a ser trazido na diáspora forçada ao Brasil, nos séculos XVIII e XIX. Cabe aqui destacar que esta classificação em etnias foi imposta pelo colonizador e não corresponde a uma autodeterminação dos grupos africanos. Os ancestrais muito antigos, associados a elementos da natureza são chamados orixá na tradição Ketu/Nagô, nkisi na tradição Angola/Bantu e vodun na tradição Jeje/Fon.

Nos meus últimos anos de atuação<sup>2</sup>, trabalhando como psicóloga escolar no PROINAPE<sup>3</sup> - Programa Interdisciplinar de Apoio às Unidades Escolares -, havia abertura para a realização de trabalhos interessantes, através da coletivização dos problemas escolares, do questionamento dos processos de judicialização e medicalização das queixas apresentadas pelos educadores, do debate sobre as problemáticas racial e de gênero, dentre outros. No entanto, havia um limite à nossa possibilidade de percepção crítica, que no doutorado foi se definindo para mim de maneira mais evidente: nossa *subjetividade colonizada*. As ferramentas de que dispúnhamos para atuar nas escolas haviam sido forjadas no modelo de educação colonial - que se estende da pré-escola ao ensino superior e perdura desde a Colônia até os tempos atuais - construído a partir do epistemicídio dos saberes afropindorâmicos<sup>4</sup> e da imposição do modo de vida europeu como modelo a ser seguido.

Pude pela primeira vez me dar conta da problemática da colonialidade, no encontro com a narrativa de Ngũgĩ wa Thiong'o (2015), escritor, dramaturgo e professor universitário queniano. Em sua autobiografia, ele conta sobre as estratégias e os dilemas de uma criança vivendo em meio à luta pela independência do Quênia. Seu maior prazer: a leitura. Sua maior preocupação: frequentar uma escola. Em um dos trechos do livro, conta sobre um período de recrudescimento da repressão do governo colonial inglês, que acarretou na prisão de líderes revolucionários e na proibição de canções, conversas e publicações sobre o movimento pela independência.

Dentre as ações repressivas deste período, o autor destaca aquela que o afetou mais diretamente: a intervenção do governo colonial em todas as instituições

---

<sup>2</sup> Minha licença profissional para realização do doutorado iniciou em 2017. Em 2019, estando decidida a não retornar a este trabalho, pedi exoneração definitiva da Prefeitura do Rio de Janeiro.

<sup>3</sup> Programa formado por equipes interdisciplinares, constituídas por psicólogos, professores e assistentes sociais, atuantes nas escolas municipais da cidade do Rio de Janeiro e em espaços diversos na Secretaria Municipal de Educação (SME).

<sup>4</sup> Bispo dos Santos (2015) nos ensina que as denominações genéricas “índios” e “negros” foram impostas pelos colonizadores e que o ato de nomear povos e suas localidades, a despeito das nomenclaturas que eles mesmos utilizam para autoreferir-se, é um recurso de domesticação e desumanização. Pindorama é expressão tupi-guarani que significa Terra das Palmeiras e designa todos os territórios situados no que conhecemos hoje como América do Sul. Bispo propõe chamar de pindorâmicos aos povos originários da América do Sul e seus descendentes e de afropindorâmicos à totalidade formada por estes somados aos africanos trazidos escravizados para este continente e seus descendentes. Nego Bispo reconhece que, ainda assim, a nomenclatura é inapropriada, pois refere-se de forma genérica a uma grande diversidade de povos. No entanto, propõe seu uso como um exercício de descolonização do pensamento e da linguagem.

educacionais. Até então havia dois sistemas educacionais paralelos e rivais: o do governo colonial e o das escolas africanas independentes. Com a interdição, estas deixaram de existir e foram transformadas. A música, o teatro e os festivais esportivos foram eliminados. A escola deixou de ser o centro das festividades populares. Na disciplina de História, foram censurados conteúdos sobre os reis e rainhas africanos que existiram antes da chegada dos brancos. Foram introduzidas ideias sobre os benefícios das missões cristãs, sobre como o Quênia e a África do Sul eram territórios desabitados e repletos de guerras tribais, onde a chegada dos europeus trouxe progresso, conhecimento civilizado e paz. No campo da língua, também houve transformações significativas. Até então, as escolas independentes africanas ensinavam o inglês e o *gĩkũyũ*, a língua local. No referido período, no entanto, o inglês era apresentado como a chave da modernidade e o uso do *gĩkũyũ* era punido com castigos físicos e humilhações. Na avaliação do autor, tais medidas eram bastante eficientes em produzir nas crianças o anseio e o orgulho pela prática do inglês correto e a vergonha e o medo em praticar a língua local.

Foi em princípio inusitado o fato de que a história narrada por Thiong'o tenha me soado familiar em alguns aspectos. Acontecimentos que tiveram lugar no continente africano, em um território que era colônia inglesa na década de 50, apresentavam significativa similaridade com situações que eu presenciava nas escolas públicas cariocas, na atualidade. Com isso não afirmo que haja identidade entre as colonizações do Brasil e do Quênia. Os processos históricos que caracterizam a formação de cada país são singulares. O que destaco como semelhante é o funcionamento da máquina colonial, que opera de maneira epistemicida, atacando as memórias do povo que pretende submeter e impondo como modelo a ser seguido os valores e a história do colonizador. Trata-se de um processo que ocorre no plano da produção de subjetividades e, portanto, se caracteriza facilmente como campo de interesse para a psicologia, tal como a conhecemos.

Apenas quando tomei conhecimento do funcionamento colonial experienciado por Thiong'o, no Quênia, pude me dar conta do processo colonial no qual estamos imersos também aqui, deste lado do Atlântico. Portanto, em meio a uma série de discontinuidades presentes na história brasileira, algo desta luta colonial permanece, não como um fato histórico pontual, um detalhe secundário, mas como parte importante das engrenagens que organizam nossa vida social, política e econômica.

Nas escolas brasileiras, as narrativas contadas através da disciplina História têm como protagonista o homem branco, português. Com sua chegada, a própria História

brasileira teria sido inaugurada, como se antes disso não houvesse vida digna de nota. Dentre os coadjuvantes, há outros europeus, como os holandeses e franceses, os povos indígenas e africanos. Assim como no Quênia, aqui também o progresso e a civilização teriam sido trazidos pelos europeus, de acordo com a história oficial.

Mas não é apenas na História que o protagonista branco imprime suas marcas. O humanismo que fundamenta a colonial-modernidade (QUIJANO, 2010) e suas instituições têm como modelo o homem branco, europeu e heterossexual, que se pretende universal. A escola de que dispomos hoje é uma instituição moderna, também baseada neste ideal humanista. As habilidades valorizadas pela escola, a organização do seu espaço e tempo e o modo de seleção e transmissão do conhecimento que a compõem são baseadas nas experiências que se pretende normais para este modelo humano.

Outras culturas e formas de organizar e transmitir o conhecimento, perspectivas diversas de se conceber as relações entre as pessoas e entre estas e a natureza, diferentes experiências de relação com o tempo, o trabalho e o espaço não integram a organização do universo escolar. A pretensão de universalizar o modelo humanista, que serve aos anseios de produção e consumo capitalistas, foi perseguida às custas do extermínio de outras culturas. Nesta empreitada, a escola moderna - enquanto instituição encarregada da formação das massas - tem um dos papéis mais importantes ao transmitir à população o padrão normalizado de vida e operar a partir dele uma seleção social, econômica e política.

No entanto, antes que eu pudesse me dar conta das problemáticas da colonialidade e do racismo - aspectos que compõem uma mesma engrenagem -, passei sete anos trabalhando na Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro (SME-RJ) sem tomar em consideração a importância que o pertencimento racial tinha na minha vida, nas vidas das crianças, adolescentes, famílias e educadores com os quais eu trabalhava e nos desdobramentos do trabalho na escola. Isso aconteceu apesar de eu ter passado dois desses sete anos pesquisando no mestrado a produção de discursos acerca da violência e da paz nas escolas públicas cariocas. Eu, como a grande maioria das psicólogas, não tomava em consideração as questões raciais e coloniais.

A virada nesta questão se deu no fim do mestrado, às vésperas da defesa de dissertação, quando passei a fazer parte do Kitembo – Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afrobrasileira, do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (PPGP/UFF). A crítica ressentida que na dissertação

eu fazia à “pacificação” implementada no campo educacional - que tinha como efeito prático a criminalização dos jovens estudantes das escolas públicas - e que me fazia sentir triste e impotente, deu lugar a uma metáfora propositiva de guerra representada pelo orixá Oxaguiã - um dos caminhos de Oxalá.

O itan de Oxaguiã me foi contado por Denise, psicóloga que também frequentava o Laboratório Kitembo, em uma de nossas reuniões de estudo. Em resumo, o itan dizia que Oxaguiã foi encarregado por Olodumare de promover o progresso. No entanto, ele apenas espalhava guerra e discórdia por todos os lados. Quando indagado por Olodumare, que o acusou de estar desviado do seu propósito, Oxaguiã defendeu-se dizendo que é o conflito que possibilita o progresso e o crescimento das pessoas e dos povos.

Oxaguiã é o elogio da guerra. Ele nos lembra que vida é movimento e que este também é gerado pelo conflito e pelo desconforto. Talvez seja uma perspectiva que nos cause estranhamento, quando a tomamos a partir de nossa formação cristã, afeita à obediência e hipocritamente afirmada como contrária à violência. Há muitos orixás no panteão Iorubá e cada um deles representa aspectos diferentes e necessários à vida. Juntos eles se complementam e formam uma grande roda: o xirê da vida, onde cada energia tem sua razão de ser.

Foi também nos encontros de estudo do Laboratório Kitembo que conheci o texto *Contributions To the Sociology of Knowledge From an African Oral Poetry* (1986), do sociólogo nigeriano Akinsola Akiwowo. Nele me encantou a discussão do conceito *asuwa* (tradução aproximada: comunidade, viver comum) e o seu oposto *aisuwa* (auto-alienação gerada pelo ato de ignorar a comunidade). Ao longo do artigo, Akiwowo conta uma história para explicar os conceitos apresentados. Era uma história que se assemelhava ao mito de Adão e Eva e que também tratava do primeiro grande erro cometido pelo ser humano, mas trazendo uma diferença fundamental em relação ao mito cristão. Nela, a primeira de todas as faltas também teve a ver com o fato de alguém ter comido um fruto: o *iru*. No entanto, o grande problema não foi a desobediência à Lei que proibia a degustação daquele fruto. O problema foi que alguém resolveu comê-lo sozinho, sem dividir com o restante da comunidade.

Akiwowo e Oxaguiã me indicavam caminhos, me mostravam que havia outras matrizes de pensamento, que afirmam valores sociais diferentes dos que sustentam o

colonial-capitalismo<sup>5</sup> e que me pareciam mais justos e igualitários. No mestrado estive focada no Estado, em estratégias de controle pautadas em uma pedagogia da obediência, da resiliência e do conformismo, através da qual são construídas condições para a manutenção das práticas históricas do uso privado do bem comum, de expropriação e exploração. Para o Estado brasileiro, o pecado maior é a desobediência, ainda que esta seja uma reação à espoliação do bem comum. Pessimista e impotente, após dois anos de estudo acerca do controle exercido pelos discursos de pacificação sobre os jovens e suas famílias, a perspectiva de elogio à guerra me encantou. Enquanto eu percebia que a pacificação operava um silenciamento sobre os atos de contestação à ordem colonial-capitalista, Oxaguiã me mostrava que o conflito estava vivo e legitimava a possibilidade de luta por uma vida melhor.

Assim, meu percurso de pesquisa no doutorado foi o de uma passagem das implicâncias - das queixas sobre o mal-estar difuso quanto à psicologia, à educação, à universidade - às implicações. Ou seja, realizar essa pesquisa foi um processo de me implicar como mulher, branca, acadêmica, Candomblécista, psicóloga, artesã, comerciante, lésbica e entender que no meu corpo se encruzilham todas estas potências de ser, em um percurso singular, no qual desejo me sentir realizada e útil às pessoas que me cercam, minha comunidade.

Neste percurso de implicação, de elaboração dos encontros, deslocamentos e descobertas que vivenciei, foi fundamental o trabalho que desenvolvemos no Laboratório Kitembo, que aconteceu nos grupos de ORientação, nos encontros de estudo, nos seminários que organizamos, nas festas e almoços que partilhamos, nos sambas e carnavais que brincamos juntos. Dizemos que, além de grupo de pesquisa, o Laboratório Kitembo é também um quilombo acadêmico, um espaço de cura.

Orí<sup>6</sup> significa cabeça, em suas dimensões física e espiritual. Não é apenas racional, comportando também sentimentos, intuições, conexões infinitas com o mundo visível e invisível. Orí marca nossa singularidade, mas também abriga o propósito que nos conecta à comunidade. Por isso é pertinente definirmos o trabalho que realizamos no Laboratório

---

<sup>5</sup> As expressões colonial-capitalismo e colonial-capitalista serão usadas para questionar a percepção naturalizada sobre o estabelecimento do capitalismo como sistema econômico mundialmente dominante, ressaltando que o mesmo foi imposto a grande parte dos povos através do processo de colonização.

<sup>6</sup> A cabeça é nomeada como Orí na tradição nagô e, na tradição bantu, recebe o nome de Mutuê.

Kitembo, coordenado pelo professor Abrahão Santos, como um lugar de ORientação. Quando comecei o doutorado, havia decidido escrever na primeira pessoa do singular, pois achava bobo escrever no plural por mero formalismo acadêmico, como havia aprendido. No decorrer da pesquisa, no entanto, foi ficando cada vez mais difícil escrever como eu, pois o trabalho era sempre nosso. Por isso sou grata por todas as pessoas que contribuíram nesse trabalho coletivo, sem o qual este texto não seria possível.

Beatriz Nascimento (2018) afirma que os quilombos são espaços-tempo comunitários, onde pessoas negras constituem sistemas sociais alternativos ao hegemonicamente imposto. Trata-se de espaços-tempo em que - apesar de haver continuidades<sup>7</sup> em relação ao modo de organização do restante da sociedade -, a comunidade constitui um “respiro” em relação ao poder colonial, praticando relações baseadas em valores afrodiáspóricas.

Apesar de também ser atravessado por valores característicos do colonial-capitalismo, impregnados em nossa formação e na organização institucional em que o Laboratório está inserido, o Kitembo é um espaço de encontro, respiro e cura no meio acadêmico. Nele aprendemos conjuntamente a perceber o epistemicídio, o racismo e a misoginia nas entrelinhas do instituído, bem como a entender a violência que permeia a constituição do saber científico brasileiro e, mais especificamente, a psicologia. Com isso, apuramos nossa percepção crítica e nos lançamos em busca de epistemes contracoloniais (Bispo dos Santos, 2015), que nos possibilitem a construção de outras perspectivas de saúde e cuidado, afinadas a cosmopercepções afropindorâmicas. Creio que, não por acaso, o Laboratório é coordenado por um filho de Kavungo, nkisi que tem domínio sobre os processos de cura e adoecimento, vida e morte.

Estou neste coletivo desde 2015, período que tem sido de intensa transformação e ressignificação da vida. Os anos de 2015 e 2016 foram uma grande encruzilhada neste percurso, onde experiências se entrelaçaram, encontros se deram e novos rumos foram traçados. Em março de 2015, eu chegava ao Laboratório Kitembo. Poucos meses depois,

---

<sup>7</sup> Em sua pesquisa sobre os quilombos, Beatriz Nascimento (2018) alerta sobre os malefícios tanto do apagamento das memórias, quanto de sua demonização ou idealização. Ela afirma que narrar os quilombos como locais constituídos apenas por valores “positivos”, amorosos e harmônicos é irreal e representa a mistificação da história do homem negro pelo viés do “mito do bom selvagem”. Por isso, ela ressalta que características da sociedade hegemônica estavam também presentes na organização dos quilombos, sem que isso os invalidasse como espaços de construção de sistemas sociais alternativos, baseados em valores afrodiáspóricas.

eu chegava também no meu terreiro: o Ilê Axé Iyá Mangele'Ô, comandado por Mãe Tânia de Iemanjá, onde 3 anos depois eu viria a ser iniciada para o Orixá Ogum. Ao final de 2016, após ter ingressado no doutorado, eu me afastava do trabalho como psicóloga escolar da SME-RJ e começava a realizar um trabalho de cuidado a partir da energia das plantas: a Ervas e Afins. Acredito que enlaçando todos esses acontecimentos e marcando o início de um novo ciclo, por volta de junho de 2015, tomei meu primeiro Bori.

No Candomblé Nagô, Bori é um ritual através do qual damos comida à Orí, a cabeça, orixá individual que todos têm, para além dos orixás que regem nossa cabeça. Xangô, Ogum, Oxum, Iansã, dentre outros, são donos da cabeça de seus filhos e filhas. Orí é a própria cabeça. É uma espécie de ser psicológico, entidade pessoal que traz nosso caminho, o propósito de nossa existência, os desafios e potencialidades que temos para buscar nossa realização enquanto pessoa pertencente a uma comunidade. Quando Orí está em desequilíbrio, nos sentimos perdidos, cansados, desgastados, sem forças para avançar em nosso caminho. Esquecemos do propósito firmado com os ancestrais quando do nosso nascimento e dele nos afastamos. Isso gera o sentimento de vazio e de falta de sentido na vida. De fato, este era o sentimento que me acompanhava há tempos, especialmente em relação ao meu trabalho como psicóloga.

Depois que tomei o Bori, o mal-estar que me paralisava na atuação como psicóloga se transformou em motor para a construção de uma perspectiva crítica da psicologia brasileira e de caminhos para uma prática que não seja eurocentrada. O Bori inaugurou esta nova fase em que, por caminhos que podem parecer pouco convencionais, tenho encontrado meu propósito e exercitado um modo de cuidado a partir da fitoenergética, da qual não havia tido notícias na minha formação como psicóloga. A descoberta destes caminhos de cuidado revitalizou minha relação com a psicologia e tem alimentado o desejo de contribuir, através da pesquisa, para sua transformação.

Sendo assim, no capítulo 2 trarei problematizações metodológicas que estiveram presentes de maneira mais evidenciada ao longo da pesquisa, situando-a no âmbito da psicologia aterrada que temos construído no Laboratório Kitembo. Nesta proposta, temos feito o exercício de perceber as marcas da colonialidade e do racismo no modo de produção do conhecimento acadêmico e buscado caminhos a ele alternativos, que aprendemos a partir das referências afropindorâmicas. Vale ressaltar que o lugar que estes saberes ocupam neste estudo são de oralitura (MARTINS, 2003) e literatura de referência

para pensarmos os dilemas vivenciados na psicologia e no modo de vida contemporâneo. Neste sentido, alguns conceitos que se destacam marcando campos de problematização são o antirracismo, a branquitude, a colonialidade, o epistemicídio e a oralidade.

Já o capítulo 3 ganhou corpo em um terceiro momento da pesquisa. No início, o estudo tratava sobre a colonialidade na educação. Mais adiante no percurso, a experiência no terreiro ganhou destaque, ainda com alguma indefinição sobre o lugar que ocuparia no estudo. Por fim, desenhou-se o formato atual da pesquisa, em que o encontro com os saberes de terreiro desencadeou uma série de reflexões sobre nosso modo de vida contemporâneo e sobre como nossas práticas de psicologia nele se inserem. Sendo assim, no capítulo 3 são discutidas a constituição histórica da psicologia brasileira - que traz importantes implicações para suas tendências políticas e teóricas - e a subjetividade colonizada, na qual destacamos como aspectos constituintes o eurocentrismo, o racismo, o individualismo e o patriarcalismo.

Por fim, no capítulo 4, dentre uma diversidade de aspectos que fundamentam as cosmopercepções afrodiáspóricas, escolhi o *valor da troca* e o *modo de vida ancestral* como referenciais que são representativos da psicologia do axé - desse modo de compreender a existência, a saúde, a doença e delas cuidar -, praticada nos terreiros de Candomblé. O fato dos terreiros serem um tipo de aquilombamento produzido na diáspora negra e se organizarem como um sistema social alternativo, baseado em valores próprios (NASCIMENTO, 2018), fez com que o movimento de contraposição entre tais valores e aqueles que sustentam a sociedade colonial-capitalista fosse para nós inevitável. As diferenças existentes entre estes modos de vida e as consequências que trazem para os processos de saúde/doença que afetam a população são um campo de investigação importante para a psicologia, que temos como objetivo evidenciar, colaborando para o processo de reparação do epistemicídio que está no cerne do conhecimento científico.

Por último, gostaríamos de ressaltar o desafio que tem sido pensar “fora da caixa” (SANTOS, 2015), construir uma psicologia aterrada, quando praticamente a totalidade dos conceitos que temos operando neste campo foram importados a partir da matriz de pensamento moderna eurocentrada. Agravando esta dificuldade, salientamos que não apenas o saber científico especificamente tem esta gênese, mas também nosso próprio modo de perceber o mundo, as relações, o sentido de nossa existência. Metaforicamente, podemos dizer que o problema não está apenas nas informações que o livro transmite,

mas também nos limites do que conseguimos ler. Por isso, pesquisar nestes termos exige um trabalho que, além de se dedicar a construir, também precisa se ater significativamente à tarefa de desconstruir, criticar muita coisa, tentar se distanciar para perceber de maneira mais nítida e contar com o auxílio de parceiros e parceiras de pesquisa, que são parte fundamental nesse delicado processo.

Por isso, o trabalho de pensar fora da caixa é lento, por vezes tenso, caminhando entre a necessidade de se ter ousadia para propor novas possibilidades e os pés no chão para não se perder na vaidade da criação de novas palavras e expressões vazias, que não ajudam no avanço da pesquisa como um movimento coletivo. Neste contexto complexo que situamos a presente pesquisa, afirmando sua precariedade, sua transitoriedade como uma reunião de reflexões iniciais e contingentes, destinadas a serem ponto de apoio para pesquisas que ainda estão por vir.

## 2. Forjando as ferramentas: a problemática metodológica

Ogum é popularmente conhecido como orixá da guerra, mas este não é seu único domínio. Foi Ogum que transformou terra em ferro, através do fogo e da forja. Graças a ele se pôde criar ferramentas para arar, semear, caçar e guerrear. Por isso agricultores, caçadores e guerreiros rendem homenagens ao senhor da tecnologia e do trabalho. Ogum tornou mais fáceis e produtivos todos esses ofícios, pois com as ferramentas corretas, qualquer trabalho se torna mais eficiente e apresenta melhores resultados.

Hoje entendo que esta pesquisa se iniciou em função de uma problemática de ferramentas. As ferramentas que a formação em psicologia me deu não serviam: eu me desgastava e não obtinha resultados satisfatórios. Por muito tempo soquei a ponta dessa faca, até me render aos caminhos que intuitivamente se mostravam e segui-los, sem saber onde iriam dar. Oxaguiã jogou tudo para o alto, fez uma bagunça danada na minha vida. Não é que este orixá tenha apreço pela destruição, mas ele não lida bem com a imobilidade, a impotência. Eu já marcava passo há muito tempo, quando Oxaguiã passou. Junto dele veio Exu, com sua infinidade de encontros e possibilidades. E aqui estou, buscando alinhar fragmentos, tecer sentidos, construir novas estradas. Ogum chega para me acompanhar, pois ele zela pelo trabalho que exige esforço e perseverança, como é o caso da confecção de uma tese.

Falar sobre uma *psicologia do axé e dos encantamentos* não tem a ver com a pretensão de formular uma nova linha, corrente ou abordagem em psicologia. Nossa intenção aqui é questionar a divisão de saberes que dá sustentação à Modernidade, elevando o conhecimento científico ao estatuto de verdade e subalternizando outros saberes, como os populares, tradicionais e afropindorâmicos. Neste paradigma, apenas o discurso científico tem legitimidade para enunciar a verdade e os outros saberes são relegados a lugares considerados menores: como os de mito, crença, feitiço, magia, cultura e folclore. Isso quer dizer que, ainda que possam ter algum reconhecimento e valor no Ocidente, a tais saberes é vedada a possibilidade de servir como referência para a construção de nossa vida em sociedade - para propor diretrizes políticas e econômicas, programas educacionais, orientações de cuidado em saúde, dentre outros.

Nossa proposta, portanto, visa construir um caminho, dentre tantos outros possíveis, para que possamos reconhecer na psicologia brasileira saberes oriundos das

cosmopercepções afropindorâmicas - presentes na constituição do nosso povo, mas silenciadas pelo epistemicídio colonial. A articulação entre estas perspectivas de mundo, nos possibilitou uma série de problematizações acerca do próprio modo de produção de conhecimento na academia, as quais apresentaremos nos pontos a seguir.

## 2.1 Psicologia aterrada: um caminho em construção

A proposta de uma *psicologia do axé e dos encantamentos* se situa em um esforço conjunto para a construção de uma *psicologia aterrada* (SANTOS e SILVA, 2018), que temos desenvolvido no Laboratório Kitembo. Uma psicologia aterrada, como temos considerado, é uma psicologia localizada no tempo e no espaço, convergente com a diversidade de matrizes culturais que compõem a população brasileira, alinhada com nossa singularidade histórico-cultural e crítica à colonialidade que satura o campo acadêmico:

A nossa proposição, o nosso cuidado é de estar mais conectado com a nossa realidade e as dificuldades colocadas pelas comunidades do que propriamente a gente se colocar como pesquisadores das comunidades. A gente está chamando isso de pesquisa aterrada. (...) As comunidades precisam pautar e construir junto conosco os caminhos da pesquisa, os caminhos das metodologias, os assuntos e questões a serem pesquisados. É em um encontro de fato, num país construído no apartheid entre negros e brancos, que queremos afirmar, de onde a gente quer começar essa psicologia aterrada (SANTOS e SILVA, 2018: 18).

O elemento Terra nomeia essa busca - esse anseio que tem sido para nós a psicologia aterrada -, em função de uma diversidade de sentidos que ele articula. É da Terra que brota a vida em toda a sua exuberância vegetal, fornecendo alimento, remédio, ar limpo e fresco e compondo nossos rituais de conexão com o sagrado – *sem folha, não tem orixá*<sup>8</sup>. Além disso, para habitarmos um lugar e nos sentirmos a ele pertencentes, precisamos de um pedaço de chão, não é mesmo? A Terra também é via de conexão com a materialidade ligando, através dos pés, nosso corpo singular ao mundo, à totalidade imanente e sagrada da vida. É a Terra, ainda, que recebe nosso corpo depois que concluímos nossa passagem por esta vida, sendo para os iniciados no Candomblé

---

<sup>8</sup> Provérbio iorubá, frequentemente referenciado no âmbito do Candomblé.

imprescindível que o corpo sem vida seja guardado sob a Terra, conforme desígnio de Olorum.

Diz um itan que Olorum pediu aos orixás que apresentassem um material adequado para a criação do ser humano. Muitos materiais foram tentados, sem sucesso. Cogitaram a lama, mas nenhum orixá teve coragem de pegar dela um punhado, pois ela chorava diante de qualquer tentativa. Iku, a Morte, não teve pena da lama e não se inibiu com seu choro. Pegou dela um punhado e Olorum teve sucesso em fazer da lama o ser humano. Olorum então encarregou Iku de pegar a lama para a produção da vida, mas sob a condição de que se comprometesse a sempre devolver a matéria à lama após a morte. Assim, é Iku quem devolve à Terra a lama que lhe foi tirada, fazendo sua restituição. A partir desta lama ancestral são possíveis os renascimentos, os ciclos de vida e morte. A lama e a Terra são elementos associados à família à qual pertencem Obaluaê e Nanã, na mitologia Iorubá. Esta família guarda os mistérios da vida e da morte e zela pelos processos de adoecimento e cura.

Para além de toda essa simbologia espiritual, não menos importante é o sentido histórico da Terra, já que a colonização teve início com o roubo da Terra – Pindorama, Terra das Palmeiras - e com o sequestro dos africanos de sua Terra-mãe. Não é por acaso que os povos originários e os quilombolas têm a Terra como elemento central na sua luta.

Assim, uma psicologia aterrada visa conectar nós psicólogos com a nossa própria Terra, com toda história e energia que ela abriga. Com ela, precisamos aprender a quebrar o feitiço da colonialidade, que nos impele ao eurocentrismo, a pensar as pessoas e as relações a partir do paradigma individualista e da transcendência metafísica. Precisamos aprender com a radical imanência da Terra, com a sabedoria da Terra, como nos mostra Abrahão Santos (2019), ao relatar uma conversa com seu Tata:

Recentemente meu pai de santo tata Luazemi Roberto Braga me disse: “o Candomblé é energia pura, filho”. “O que é essa energia, meu pai?” aproveitei a oportunidade de perguntei. E ele: “Olhe isso aí em volta, a energia das folhas, da água, do bori”. Surpreendi-me, pois esperei a explicação de uma energia transcendente, impalpável. A energia espiritual, segundo tata Luazemi, encontra-se na seiva e no cheiro das folhas, na natureza, na água que vem da terra (SANTOS, 2019: 164).

O processo de elaboração dessa psicologia aterrada dura já alguns anos, mas apenas recentemente recebeu esta denominação (SANTOS e SILVA, 2018). Este percurso teve diversos pontos importantes, mas para mim o mais marcante foi a realização do *III Encontro Kitembo – Povos afroindígenas, saberes tradicionais e pesquisa em*

*diálogo com a universidade*<sup>9</sup> e todo o trabalho de elaboração metodológica que antecedeu e sucedeu o evento.

Nas primeiras conversas que tivemos nos encontros de estudo do Laboratório Kitembo, em 2017, entendemos que pesquisar subjetividade e cultura afro-brasileira não era para nós uma escolha de tema ou objeto, mas a necessidade de buscar referências para a construção de um modo de pesquisar. Esta demanda surgiu quando percebemos que nosso compromisso em produzir uma psicologia que pudesse acolher as demandas das populações afropindorâmicas só teria chances de se efetivar se repensássemos o próprio modo de produzir conhecimento nesta área. De início, isso exigiu que puséssemos em questão as metodologias de pesquisa de que dispúnhamos até então e trouxéssemos à cena a história do encontro entre os saberes acadêmicos e afropindorâmicos.

Este exercício crítico nos colocou diante de um grande problema, pois a história deste encontro é marcada por processos de extermínio, dominação, apropriação e exploração, os quais certamente não tínhamos a intenção de reproduzir. No entanto, sabíamos que confiar em nossa intenção de não reproduzir mecanismos tão arraigados em nossa formação subjetiva não seria suficiente. Teríamos que realizar um trabalho permanente sobre nós mesmos, voltado à transformação não apenas do que em nós estava colonizado, mas também daquilo que em nós queria colonizar o outro, dominá-lo, submetê-lo, inferiorizá-lo, pois esta é a regra do que ocorre historicamente no encontro entre os saberes acadêmicos e populares. Era preciso que avançássemos nas críticas que vínhamos fazendo à colonialidade da psicologia e pudéssemos propor alternativas, possibilidades que nos levassem além da constatação de uma psicologia que não serve.

Pouco tempo antes de tomarmos esta como uma problemática central do trabalho em nosso grupo de pesquisa, endereçamos ritualisticamente a Nkosi - nkisi que zela pelo trabalho árduo e pelas tecnologias - o pedido de que nos orientasse na construção das

---

<sup>9</sup> O III Encontro Kitembo: Povos Afro-indígenas, Saberes Tradicionais e Pesquisa em Diálogo com a Universidade foi realizado na Universidade Federal Fluminense (UFF), Campus Gragoatá, nos dias 09 e 10 de novembro de 2017. No dia 11/03/2020, em meio a uma crise de múltiplas dimensões gerada pela pandemia da COVID-19, tivemos a alegria de lançar um livro que reúne os debates realizados no *III Kitembo*. Infelizmente, o evento só pôde ser realizado *online*. Estiveram presentes o professor Abrahão Santos, que organizou o livro, alguns dos outros autores, professores do Instituto de Psicologia da UFF, estudantes, dentre outras pessoas. O livro se chama: Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas. Pode ser acessado através do link: <http://www.eduff.uff.br/index.php/catalogo/livros/971-saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas?highlight=WyJzYWJlcmVzII0=>

ferramentas de que precisávamos e que não encontrávamos no arcabouço da psicologia clássica. Nosso pedido vem sendo atendido e, desde então, trabalhamos muito para forjar nossas ferramentas. Por um lado, o trabalho da forja é incandescente, apaixonado, movido pelo fogo que transforma tudo. Por outro, exige também muita paciência e determinação para sustentar os golpes ritmados e contínuos que aos poucos vão moldando a massa incandescente. Esse é o trabalho braçal, por vezes monótono, que dá consistência e consequência à explosão inicial proporcionada pelo fogo. Isso nos ensina Nkosi.

A macumba já produzia efeitos no ato mesmo de sua feitura: afinal, quantos grupos de pesquisa têm o *ebó* como ferramenta de trabalho, intervenção e produção acadêmica? Naquele momento não era para nós evidente, mas o ato ritualístico não acontecia fora do trabalho de pesquisa, mas dentro dele. Ao mesmo tempo em que se destinava a operar uma transformação em nossa trajetória, constituía também um efeito desta transformação. Atualmente, após alguns avanços em nossos percursos de elaboração, podemos reconhecer que ali já produzíamos uma nova metodologia de pesquisa acadêmica.

Pouco tempo depois de feito nosso ato ritual a Nkosi, tivemos a ideia de realizar o *III Encontro Kitembo*. Organizamos este evento com o objetivo de aprendermos com pesquisadores orgânicos sobre como nossos estudos poderiam contribuir com as lutas quilombola, indígena, das religiões de matriz africana e das favelas. Com o termo “pesquisadores orgânicos” remeto à diferenciação que o quilombola Antônio Bispo dos Santos - um dos convidados de nosso evento - estabelece entre conhecimento sintético e orgânico. Bispo afirma que o primeiro dá sustentação à racionalidade capitalista da propriedade e seu aparato socioinstitucional, valorizando o ter. Já o segundo dá sustentação à vida e se desenvolve na relação entre as pessoas e a natureza, priorizando o ser. Este é resolutivo, pois a vida não se desenrola apenas no mundo das ideias: exige ação. Em uma palestra sobre direito orgânico e sintético, Nego Bispo cita como exemplo de concepção orgânica do direito o fato de que nas comunidades quilombolas não há cadeias, pois se alguém age de maneira equivocada, deve ser corrigido na relação social: não há como ressocializar fora da sociedade. Para o direito/saber orgânico, o que vale são os efeitos práticos nas vidas das pessoas, no sentido de garantir a sobrevivência e o melhor viver (BISPO DOS SANTOS, 2016).

Os dois dias de encontro do *III Kitembo* foram muito intensos. As falas de grande parte dos convidados - carregadas de memórias sobre seu povo e suas lutas, de um modo de vida marcado pela ancestralidade, pelo pertencimento e pelo propósito - contagiaram a todos e nos levaram a reconhecer nossas próprias implicações e responsabilidades enquanto pesquisadores. Tais aprendizados nos marcaram profundamente e reverberam até hoje em nossas discussões de estudo, em nossos textos, em nosso trabalho e vida. Posso dizer que o *III Kitembo*, para nós, já dura alguns anos.

Discutindo o livro de Nego Bispo (BISPO DOS SANTOS, 2015) em uma de nossas reuniões de estudo, entendemos que a produção acadêmica hegemônica - afinada com o conhecimento sintético - exige que o pesquisador se afaste da comunidade e do trabalho braçal para se tornar um trabalhador intelectual. Já na perspectiva dos saberes tradicionais negro e indígena - afinada à produção de conhecimento orgânica - temos o pertencimento à comunidade e o trabalho prático como bases para a construção de qualquer saber útil e válido. Como afirma Eduardo David Oliveira (2005), tecendo uma filosofia da ancestralidade: “[sabedoria] é executar com maestria as ações que fazem bem à comunidade. Sabedoria não se reduz a conhecimento. Sabedoria é conhecimento vivenciado, ou seja, é uma experiência refletida e solidificada ao longo dos anos, daí a importância e a valorização dos anciãos e da ancestralidade” (p.277).

Isso ficou muito evidente nas falas de Nego Bispo, Capitão Potiguara, Hosana Santos, Guilherme, Bruno, Mc Garcia, Pai Roberto Braga, Mãe Arlene de Katende, Estela, Ricardo Moura, Dona Nilza e Ekedí Maiah, no *III Encontro Kitembo*. Entre as diversas experiências narradas, um traço em comum: nenhum deles estava ali sozinho. Estavam ali com um povo e por um povo: um povo encarnado, que vive em suas comunidades de origem, e também um povo ancestral, que os protege e inspira.

Esta perspectiva de luta ancestral na ocupação do espaço universitário pode ser percebida na história do indígena Guila Xucuru (2020), um dos fundadores da Ororubá Filmes. Apaixonado pelo campo audiovisual, o rapaz queria ter feito cinema, mas cursou a faculdade de direito em função das necessidades do seu povo naquele momento. Por outro lado, tal forma de engajamento não implica em martírio, como mostra o caso de Bruno Potiguara (2020), que iniciou graduação em engenharia em função das necessidades de seu povo, mas não suportou a dureza das relações naquele curso. Acabou migrando para a graduação em ecologia, campo que também atendia às demandas da

comunidade e que considerou mais suave e possível de habitar. Acadêmicos como Bruno e Guila estão em conexão com a luta de seu povo e a partir dela definem o propósito de sua própria existência.

Sobre o uso da pesquisa como ferramenta de luta contra o racismo e o epistemicídio, temos aprendido muito também com a historiadora Beatriz Nascimento. Seu trabalho é uma referência preciosa para a elaboração de uma pesquisa aterrada, já que propunha, décadas atrás, a construção de uma “história do homem negro” em contraposição a uma abstração produzida pela história oficial, através do estereótipo do negro-escravo. Movida pela indignação diante da disseminação de tal estereótipo - nas escolas, na literatura, na mídia e em todos os meios de registro e disseminação da história brasileira -, Beatriz conduziu sua pesquisa sobre os quilombos, pensando-os nas dimensões histórica, geográfica, existencial e de luta (NASCIMENTO, 2018).

Em sua metodologia, a historiadora subverteu seu campo - e constituiu referência para tantos outros - ao propor uma pesquisa engajada, orientada pela luta antirracista e comprometida com aquilo que a História produz no mundo, ou seja, com a produção subjetiva que advém a partir da produção histórica acadêmica. Esta é outra característica de seu trabalho que nos encantou, já que ela estabelece relações entre os processos de produção subjetiva e de produção histórica na formação do Brasil, apresentando-os como expressões de um mesmo movimento simbólico. Assim, sua pesquisa não se limita ao que habitualmente se situa no campo da História, mas transita também pela filosofia, sociologia, psicologia, em uma perspectiva transdisciplinar.

Em uma das reuniões de estudo conjunto dos Laboratórios Kitembo e Oralidades<sup>10</sup>, a professora Luiza Oliveira apontou a proximidade entre a psicologia aterrada que temos produzido, o movimento quilombístico que Beatriz Nascimento promoveu no campo da História e a escrevivência, proposta por Conceição Evaristo no âmbito literário. Ela afirmou que todos esses movimentos partem de uma constatação inicial da falta de ferramentas que contemplem a diversidade humana e cultural que compõem a população brasileira. Tais movimentos vêm se desenvolvendo em diferentes

---

<sup>10</sup> O Laboratório Oralidades é coordenado pela professora Luiza Oliveira, no Instituto de Psicologia da UFF. No primeiro semestre de 2021, no contexto da pandemia de COVID-19, decidimos reunir os laboratórios Kitembo e Oralidades em encontros online para estudarmos textos de Beatriz Nascimento.

campos de produção de conhecimento, partem da crítica ao eurocentrismo, à branquitude e ao epistemicídio e propõem o reconhecimento e a construção de outras epistemologias.

Retomando um dos ensinamentos de Nego Bispo, uma pesquisa orgânica deve ser resolutive, produzindo efeitos que atendam aos interesses de todas as partes envolvidas. Nesse sentido, uma das perguntas que dirigimos aos convidados do *III Kitembo* foi “Como a universidade poderia contribuir na luta dos povos afropindorâmicos?”. Diante dessa questão, o líder indígena Capitão Potiguara (2020) respondeu, de forma direta e precisa, que o que a universidade poderia fazer por seu povo era abrir espaço para que pudessem estar nela, pesquisando também.

Já Nego Bispo - que dividia a mesa de abertura do Encontro com Capitão Potiguara - comparando a universidade a uma grande chocadeira, afirmou que não era necessário destruí-la, mas sim “gorar os ovos dos monstrenços e colocar os nossos” (BISPO DOS SANTOS, 2020). Os monstrenços aqui são aqueles que alimentam o racismo, o epistemicídio, a exclusão dos povos não-brancos desse espaço privilegiado de produção de conhecimento e que fortalecem as relações coloniais de saber e poder a fim de garantir a continuidade de seus próprios privilégios. Para reverter esse processo, muito terá que ser destruído.

Estes ensinamentos me possibilitaram o entendimento sobre a complexidade das Ações Afirmativas e o quanto elas se fazem urgentes e necessárias. Por um lado, povos indígenas, quilombolas e outros não-brancos não precisam e não querem ser tutelados, uma vez que são os mais indicados para produzir conhecimento que de fato atenda às suas necessidades. Por outro lado, é evidente que o modelo universitário, pautado na branquitude, reproduz violências e desigualdades, servindo para manter o *status quo*. As Ações Afirmativas, portanto, são uma via de rompimento com este ciclo vicioso de manutenção dos privilégios da branquitude, para a construção de uma realidade mais justa e equânime. A este respeito, já na década de 50, Guerreiro Ramos (1995) previa:

A tradição da brancura que ainda sobrevive, entre nós, terá de ser ultrapassada por outra tradição, tradição que estamos assistindo nascer e que representa novas condições objetivas da vida brasileira. Nos dias de hoje, a idealização da brancura, na sociedade brasileira, é sintoma de escassa integração social de seus elementos, é sintoma de que a consciência da espécie entre os que a compõem mal chegou a instituir-se. Este, porém, é um processo social normal que não poderá ser definitivamente obstaculizado. Apenas uma situação colonial temporária tem embaraçado este processo (p. 235).

A ampliação desta “outra tradição” a que se refere Guerreiro Ramos tem atualmente como um de seus caminhos mais promissores a consolidação e expansão das Ações Afirmativas nas políticas públicas. No âmbito acadêmico, elas são estratégicas no combate ao racismo e ao epistemicídio. Por isso, na medida em que no Laboratório Kitembo buscamos conduzir nossas pesquisas de maneira resolutiva, a implementação das Ações Afirmativas na pós-graduação tem sido uma parte importante de nosso trabalho, desde 2016.

O debate acerca da implementação das Ações Afirmativas no PPGP/UFF teve início em função da Portaria Normativa Nº 13 do MEC, de 11 de maio de 2016, que dispunha sobre a indução de Políticas de Ações Afirmativas na pós-graduação, em todo o território nacional. Assim se iniciou um percurso de construção que foi marcado por alguns pontos cruciais, de grande tensionamento, como os processos de redação dos editais de seleção das primeiras turmas com reserva de vagas do programa - ocorridos em 2016 (mestrado) e 2017 (doutorado) - e o debate e decisão sobre a reserva das bolsas para estudantes cotistas.

Apesar do discurso habitualmente progressista de grande parte dos docentes do programa, em toda esta trajetória o racismo se mostrou bastante presente, sobretudo nas falas proferidas durante o debate sobre a questão, nas reuniões de colegiado. Mesmo que ninguém tenha afirmado ser contra as cotas, a rejeição às mesmas se mostrava através de “dúvidas” sobre a pertinência das Ações Afirmativas e fantasias sobre o prejuízo que trariam para a qualidade da produção científica do programa. Um professor chegou a, em tom irritado, colocar em uma das reuniões a preocupação sobre se teria que dar aulas de português para seus alunos cotistas.

Outra queixa colocada por alguns docentes era de que alunos e professores pró-cotas teriam muita pressa em implementar as transformações e que isso poderia destruir o programa. Essa sensação de ameaça e o desejo de que este processo ocorra “mais devagar” são indícios do lugar de enunciação deste tipo de fala: um lugar de privilégio, que se quer manter. Só quem se sente contemplado por esta estrutura pode ter medo de que ela venha a ruir. Quem não se sente por ela acolhido, tem urgência de que mude. Afinal, trata-se de um anseio que já se estende por séculos.

Apesar das dificuldades, graças à pressão e apoio de estudantes e, em especial, da Ocupação Preta<sup>11</sup>, aprovamos a reserva de 50% das vagas para estudantes cotistas: 30% para pessoas negras, 10% para indígenas, 5% para transexuais e 5% para pessoas com deficiência. Apesar de tais números mostrarem conquistas animadoras, elas foram possíveis a partir de muito desgaste nas relações estabelecidas no programa, ao longo dos últimos anos. Por diversas vezes, cheguei a testemunhar o adoecimento das pessoas diante do estresse emocional ocasionado pelas disputas em torno das Ações Afirmativas.

O fato desta questão trazer tensionamentos e transformações tão intensas, por vezes tão sofridas e duradouras - já que seus efeitos, ainda hoje, continuam repercutindo nas relações entre as pessoas do programa -, aponta o quanto o racismo e o epistemicídio são estruturantes do espaço acadêmico e que as mudanças geradas pelas Ações afirmativas são profundas e têm repercussões que se multiplicam no tempo. Um exemplo destes desdobramentos foi a reforma curricular do programa, ocorrida pouco tempo depois do início da primeira turma com estudantes cotistas. Os debates produzidos e a chegada de novos atores neste campo, evidenciaram o eurocentrismo do referencial bibliográfico até então utilizado, o que gerou a demanda por sua reforma, que foi definida em colegiado, com a inclusão de autores negros e negras e autoras feministas críticas às estruturas hegemônicas de produção de conhecimento.

Vivendo e acompanhando este processo, pude compreender a complexidade das Ações Afirmativas e sua importância como política de reparação à dívida que, desde a abolição, as elites nacionais se recusam a pagar. Percebi também que a reserva de vagas é apenas um aspecto na implementação das Ações Afirmativas e que sua efetivação demanda uma série de outras transformações, já que toda a estrutura do ensino superior no Brasil está construída sobre bases racistas, eurocêtricas e excludentes.

Além disso, esta experiência também me fez perceber, de maneira muito nítida, os mecanismos de funcionamento da branquitude e da colonialidade, bem como compreender a importância de tê-los em análise em meu próprio processo de pesquisa. Quando se iniciou a implementação das Ações Afirmativas no PPGP/UFF, eu pensava

---

<sup>11</sup> A Ocupação Preta foi uma ocupação constituída por estudantes negros e negras de diversos cursos da UFF, no contexto das Ocupações Estudantis realizadas em âmbito nacional, no ano de 2016, que tinham como objetivo protestar contra a PEC 241/55, que propunha o congelamento de investimentos no setor público por um período de 20 anos. A Ocupação Preta foi organizada para fomentar debates relevantes para a população negra, uma vez que estes eram silenciados em outros espaços.

que as ações a elas relacionadas - como a participação nas reuniões de colegiado e comissões - ocorriam “fora” da minha pesquisa. Logo, o tempo e a energia dedicados a estas tarefas “roubariam” tempo e energia do estudo e da escrita, sendo a falta de tempo uma desculpa para me isentar dos embates. Foram os companheiros do Laboratório Kitembo e, em especial, Alline Pereira - mestranda cotista da primeira turma com reserva de vagas do programa -, que me ensinaram que evitar o tensionamento racial era um privilégio branco, do qual eu podia usufruir. Para pessoas negras ou indígenas, que são as mais vitimizadas pelo racismo em nosso país, não há escolha: ainda que queiram se afastar de debates e embates relacionados à questão racial, a violência do racismo as persegue, prejudica e faz sofrer.

Alline foi quem me falou diretamente sobre a importância de eu estar junto - sobretudo nos momentos de conflito - e do quanto isso seria coerente com a perspectiva que eu defendia em minha pesquisa. O fato de ser uma mulher branca na universidade fazia com que, apesar de ter críticas aos valores e ao modo acadêmico de produção de conhecimento, eu não me sentisse impelida à expulsão daquele espaço, como relatavam os demais colegas, especialmente os não-brancos. Entendi que eu poderia usar o privilégio de não me sentir tão hostilizada naquele meio, para tentar contribuir com a luta pela consolidação das Ações Afirmativas.

Passei a estar mais presente nos colegiados e reuniões afins, me pronunciando quando parecia pertinente. Busquei estar mais atenta ao cuidado e apoio que os demais colegas poderiam precisar, ainda que não os demandassem, em função dos efeitos nefastos do racismo e da violência que muitas vezes têm lugar nas relações acadêmicas. Tive também oportunidade de compor com outros doutorandos um grupo que acolheu candidatos cotistas à seleção para o doutorado em 2019, auxiliando-os quanto ao processo de seleção e à elaboração do projeto.

Enfim, percebi que não podia estar alheia ao fato de fazer parte daquele curso em um momento tão especial, em que a universidade elitista era forçada a se abrir a grupos que dela sempre estiveram excluídos, que traziam projetos potentes em questionar uma psicologia racista e colonizada. O protagonismo daquele movimento não era meu, mas eu poderia auxiliar em diversos momentos. Passei a estar atenta a eles e a melhor aproveitá-los. Este era, afinal, um modo resolutivo de conduzir minha pesquisa, uma vez que ela está comprometida com a produção de uma psicologia antirracista.

Neste processo também fui cuidada, reorientei minha vida, aprendi perspectivas de mundo que me fizeram perceber o quanto nossa sociedade é violenta e patogênica e toda esta vivência me formou enquanto psicóloga e enquanto pessoa. Chegando ao final desta pesquisa, me oriento à prática de uma *psicologia aterrada*, que deve ser *orgânica* (favorecedora da expansão da vida), *resolutiva* (contemplando os interesses de todas as partes envolvidas), *comprometida* com a luta ancestral dos povos afropindorâmicos, *localizada* no tempo histórico e no espaço geográfico. A *psicologia do axé*, à qual me dedico neste texto, é um dos caminhos possíveis de realização de uma psicologia aterrada.

## **2.2 Apontamentos para uma psicologia antirracista**

Uma das pautas mais urgentes na construção de uma psicologia aterrada é o reconhecimento do papel que a psicologia brasileira vem desempenhando, desde seus primórdios, no fortalecimento das estruturas racistas que constituem nossa sociedade para, a partir deste reconhecimento, tecermos caminhos que contribuam efetivamente para uma sociedade mais justa e igualitária. Esse é um caminho de aterramento para a psicologia, na medida em que possibilita sua conexão com as condições sociohistóricas de constituição da sociedade brasileira, como também com sua própria implicação nesta história.

Na atualidade, ressaltamos três formas de expressão do racismo na psicologia. Em primeiro lugar, ele se evidencia na *obstaculização do acesso* de pessoas negras a lugares institucionais de poder e produção de conhecimento na área, a começar pelos cursos de graduação e pós-graduação. Em segundo lugar, o racismo pode também ser observado no âmbito das *temáticas abordadas nas pesquisas*, que têm por finalidade produzir conhecimento que respaldam nossa atuação profissional. Tais estudos raramente abordam a temática do racismo e seus impactos na produção de saúde/doença da população brasileira, ao mesmo tempo em que se afinam com o mito da democracia racial, ao negarem a importância do racismo como determinante da saúde e das condições de vida. Por fim, destacamos uma terceira face do racismo na psicologia brasileira, expressa no *epistemicídio* dos saberes e práticas afroindígenas. Com isso, tais conhecimentos foram excluídos do escopo de matrizes culturais a partir das quais se pode formular o

conhecimento psicológico, que acaba tendo apenas o referencial eurocêntrico como norteador da sua produção.

Ressaltamos que esta divisão tem apenas finalidade didática, já que os três pontos mencionados atuam conjuntamente, fortalecendo-se em uma mesma engrenagem racista. Isso é demonstrado, por exemplo, a partir da experiência que temos vivenciado no PPGP/UFF, onde a entrada de um número maior de estudantes negros e negras, a partir das Ações Afirmativas, vem fortalecendo uma perspectiva antirracista. Isso desencadeou uma série de questionamentos acerca dos referenciais bibliográficos adotados até então no programa, que culminaram na reforma curricular do curso, com a inclusão dos trabalhos de autores e autoras negros e negras, quilombolas, feministas, dentre outros. Ao mesmo tempo, todo este movimento tem possibilitado também a pesquisa de temas diretamente relacionados a subjetividades não brancas, a partir de suas próprias vivências e perspectivas.

Um ensinamento muito conhecido de Angela Davis diz que em uma sociedade racista, não basta não sermos racistas, temos que ser antirracistas. Isso significa que, como o racismo é um fenômeno estrutural, caso simplesmente tentemos ser “neutros” quanto a esta questão, fatalmente participaremos do funcionamento da máquina racista, colaborando na sua reprodução. Ser antirracista, portanto, é combater esta máquina de maneira ativa e propositiva e, para isso, o primeiro passo é reconhecer seu funcionamento e como nele nos implicamos. Esta orientação é válida no nível pessoal e também no nível institucional, adquirindo importância ainda mais determinante no caso da psicologia que, como veremos adiante, firma-se no Brasil como ciência a partir da construção do “elemento negro” como sujeito perigoso (MARTINS, 2009).

No Laboratório Kitembo pudemos vislumbrar uma amostra do racismo estrutural que permeia a psicologia brasileira através de uma pesquisa que realizamos em periódicos acadêmicos. O objetivo do estudo era sabermos qual a prevalência da temática das relações raciais e de questões relacionadas à população negra nesses meios de divulgação científica. As categorias de análise utilizadas para classificar os artigos encontrados foram três: 1. artigos que abordam a população negra e problematizam as relações raciais; 2. artigos que abordam a população negra e não problematizam as relações raciais - como aqueles que tratam de temas relacionados a saúde pública, encarceramento, jovens em conflito com a lei, educação pública, dentre outros, que afetam diretamente a população negra, mas ainda assim não trazem à discussão a

problemática racial; 3. artigos que não abordam a população negra, nem problematizam as relações raciais.

A primeira etapa da pesquisa abrangeu as revistas Qualis A1 e A2, publicadas entre 2010 e 2015, totalizando 15 revistas e 749 artigos analisados. A segunda etapa abrangeu as revistas Qualis B1, B2 e B3, publicadas no ano de 2015, totalizando 25 revistas e 468 artigos analisados. A distribuição percentual dos artigos nas três categorias analisadas foi bastante próxima em ambas as etapas, o que nos mostra que não há diferenças significativas em relação a tais categorias nas publicações Qualis A e B. Os percentuais encontrados foram, respectivamente, nas A1/A2 e B1/B2/B3: artigos que abordam a população negra e problematizam as relações raciais: 1,5% e 1,3%; artigos que abordam a população negra e não problematizam as relações raciais: 7,1% e 6,6%; artigos que não abordam a população negra, nem problematizam as relações raciais: 91,4% e 92,1% (SANTOS; OLIVEIRA e cols, 2020).

A partir dos dados apresentados, podemos concluir que menos de 10% dos artigos publicados nos periódicos de psicologia considerados mais relevantes pelo meio acadêmico, no período indicado, se dedicaram à população negra ou a questões relacionadas a ela. Isso mostra um campo científico indiferente às especificidades da saúde mental da população negra e leva os autores a concluírem que “A produção técnico-científica do apagamento da questão racial e do protagonismo negro na nossa história e, portanto, da própria formação social brasileira em sua complexidade, tem total amparo da academia, comprovadamente branca” (SANTOS; OLIVEIRA e cols, 2020: 14).

No entanto, a atual versão do código de ética profissional que orienta psicólogas e psicólogos brasileiros, publicada em 2005, traz como princípios fundamentais os seguintes pontos:

I. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

III. O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural. (...)

VII. O psicólogo considerará as relações de poder nos contextos em que atua e os impactos dessas relações sobre as suas atividades profissionais, posicionando-se de forma crítica e em consonância com os demais princípios deste Código. (CFP, 2005: 7)

Considerando os resultados da pesquisa acima citada, cabe perguntarmos: como poderia a psicóloga ou o psicólogo no Brasil escutar e acolher verdadeiramente os sofrimentos, conflitos e singularidades das pessoas de que cuida, ou mesmo combater desigualdades e violências, ter uma compreensão histórica destes processos e agir com responsabilidade social, como determina nosso Código de Ética, se não se implica em relação à problemática das relações raciais? Ou ainda, no que tange especificamente ao cuidado oferecido à população negra, cabe a questão primordial colocada pela professora Luiza Oliveira<sup>12</sup>: “Que pode a psicologia fazer diante da população negra, se nem nome para falar dos danos do racismo nós temos?” Estes questionamentos nos dão dimensão da gravidade do problema ético, político e teórico-conceitual que precisamos enfrentar.

Importante ressaltar que o fato da psicologia, de um modo geral, não denunciar ou combater o racismo estrutural em nossa sociedade não significa que esteja neutra em relação à problemática das relações raciais. Muito pelo contrário, este posicionamento demonstra seu engajamento histórico no fortalecimento desse mecanismo de opressão.

Segundo Martins, Santos e Schucman (2012), a formação do pensamento psicológico brasileiro remonta ao final do século XIX, portanto, a um período bem anterior à regulamentação da profissão no país, ocorrida apenas em 1962. A gênese deste pensamento estaria no modelo médico-psicológico de base eugênica, que ganhou força no Brasil no final do século XIX. Apesar de já estarem desacreditadas na Europa, as teorias eugenistas foram importadas pelo Brasil por se mostrarem interessantes às elites na construção de mecanismos de controle da população negra, deixada à míngua após a abolição. Neste contexto, se produziu “o negro” como sujeito psicológico e objeto da ciência, marcado como elemento perigoso para uma parte da sociedade.

A partir de 1930, afirmam os autores, ganharia força uma perspectiva sociocultural das diferenças, crítica ao modelo determinista biológico eugenista. Apesar de deslocar o foco da biologia para a cultura, este novo modelo mantém uma relação de hierarquia evolutiva entre brancos e negros, pressupondo estes como seres humanos primitivos e inferiores.

Por fim, desde 1990 até os tempos atuais, ganha força no âmbito da psicologia uma perspectiva relacional de estudo do racismo, em que não apenas a negritude é problematizada, mas também a branquitude. Este período é marcado pela evidenciação

---

<sup>12</sup> Fala proferida na banca de qualificação de Ayana Sisi (Nathalia Nascimento), realizada em 17/04/2020, em que Luiza Oliveira era uma das professoras examinadoras.

dos privilégios da branquitude e pelos debates e ações voltados à promoção da igualdade étnico-racial (MARTINS, SANTOS e SHUCMAN, 2012).

A partir deste percurso evolutivo, se evidencia a não-neutralidade da psicologia no campo das relações raciais, bem como sua filiação a perspectivas racistas, a fim de se fortalecer enquanto ciência e profissão a partir da resposta às demandas das elites e dos governantes por mecanismos de controle da população. O ponto de virada nesta trajetória são os estudos da branquitude, onde a tomada da problemática por um viés relacional sinaliza a condição racializada também da população branca e ressalta a dinâmica de privilégios que lhe são garantidos através da manutenção das desigualdades raciais.

Outro marco institucional importante na construção de uma psicologia brasileira antirracista, tem sido o posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia sobre esta temática, nas duas últimas décadas. Este movimento foi oficialmente iniciado em 2002, através da campanha *Preconceito Racial Humilha, Humilhação Social faz Sofrer*, lançada pela Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia (CFP). Essa campanha foi pioneira ao propor, no âmbito do Sistema Conselhos - e, portanto, em todo o território nacional -, uma discussão acerca do racismo e das implicações da psicologia na sua produção e reprodução. O debate e a criação de conteúdos sobre o tema foram incentivados através de publicações diversas e da criação de grupos de trabalho e comissões específicas nos conselhos regionais de diferentes estados (CFP, 2017).

Em entrevista sobre a referida campanha, Marcus Vinicius de Oliveira Silva - então presidente da Comissão de Direitos Humanos do CFP - afirma que a psicologia é uma disciplina que se omitiu quanto ao enfrentamento do racismo em nossa sociedade, sendo por isso cúmplice do mito da democracia racial. Por isso, seria seu dever resgatar essa responsabilidade, essa dívida para com os afrodescendentes do país. Sendo assim, o objetivo principal da campanha seria sensibilizar os próprios profissionais de psicologia para essa omissão (CRP/SP, 2002).

Na mesma entrevista, Edna Roland - psicóloga, presidente da organização "Fala, Preta!" e membro da Comissão de Direitos Humanos do CFP, à época do lançamento da campanha - alertou que, apesar da importância deste movimento, temos que atentar para as limitações de se trabalhar as relações raciais a partir de termos como humilhação e sofrimento. Segundo ela, isso reforça a perspectiva de vitimização e objetificação das pessoas negras, não contribuindo para o fortalecimento de sua posição de sujeito, sua humanização. Ao contrário, Edna apontou que mais efetivo seria evidenciar o pólo que

comete a violência racial: a branquitude. Além disso, a psicóloga ressaltou também que não seria correto afirmarmos que a psicologia se “omitiu” do debate racial no país, pois isso poderia transmitir a impressão enganosa de que ela se manteve neutra quando, na verdade, participou dele ativamente contribuindo para o fortalecimento dos mecanismos racistas em nossa sociedade (CRP/SP, 2002).

Mesmo com as limitações apontadas, portanto, o movimento iniciado em 2002 pela referida campanha tem reverberado nas últimas décadas, fortalecendo e respaldando o debate sobre psicologia e relações raciais em todo o Brasil. Neste percurso, alguns acontecimentos de destaque são: a Resolução nº18/2002, que estabelece normas de atuação para as(os) psicólogas(os) em relação ao preconceito e à discriminação racial; a elaboração do terceiro Código de Ética (2005) da categoria, onde o debate sobre relações raciais encontra-se presente como pauta relacionada aos Direitos Humanos; e o apoio do Sistema Conselhos na realização do I Encontro Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) sobre Relações Raciais e Subjetividades, ocorrido em outubro de 2010 e organizado por pesquisadores da temática racial e ativistas do Movimento Negro (CFP, 2017).

Apesar dessas importantes iniciativas do Sistema Conselhos, realizadas ao longo das duas últimas décadas, o próprio CFP reconhece quão tardio foi seu posicionamento:

Por assim dizer, o Sistema Conselhos demorou a abraçar a causa. Se, nos anos 1970 e 1980, engajou-se no Movimento de Reforma Sanitária, nos anos de 1980 e 1990, no Movimento da Reforma psiquiátrica e Luta Antimanicomial e nos anos 1990 instituiu o compromisso social da Psicologia e criou a Comissão de Direitos Humanos no CFP e nos CRPs, foi somente nos anos 2000 que incorporou a discussão sobre racismo e igualdade racial (CFP, 2017: p.73-74).

Apesar das dificuldades, os avanços nesse debate são de grande importância, uma vez que este é um campo estratégico para a problematização do racismo e de seus impactos na saúde mental da população. No prefácio ao livro *Psicologia Social do Racismo*, o antropólogo e professor brasileiro-congolês Kabengele Munanga (2016) afirma que o preconceito racial é um fenômeno de grande complexidade, que pode ser comparado a um iceberg: a parte visível corresponderia às manifestações de preconceito observadas nos comportamentos individuais e a parte maior e submersa corresponderia aos preconceitos não manifestos, presentes nos pensamentos e sentimentos, e às suas consequências na estrutura psíquica das pessoas. Por isso, considera que a psicologia seria

a ciência mais indicada para se ocupar dos fenômenos psíquicos gerados pelo racismo e do sofrimento que acarretam. Apesar disso, afirma ele, é notório o pouco espaço que a psicologia no Brasil tem reservado a estes estudos, que considera surpreendente, sobretudo nestes tempos de globalização, “que por toda parte provoca movimentos de afirmação de identidades, contrariamente aos mecanismos de homogeneização ditados pela mundialização do mercado do capital, das técnicas e meios de comunicação de massas” (MUNANGA, 2016: 12).

Em direção semelhante, a líder espiritual e educadora Makota Valdina (PINTO, 2014) afirma que o racismo é uma *doença* que está na base de constituição de nossa sociedade, contribuindo para a naturalização das desigualdades extremas que a caracterizam e para o extermínio da população negra, em suas múltiplas dimensões. Ressalta ainda que esta doença não prejudicaria apenas as pessoas negras, mas toda a sociedade já que, na perspectiva Bantu, o problema de uma pessoa afeta toda a sua comunidade. Trata-se de uma perspectiva em que a comunidade é a menor parte social, não havendo ninguém que esteja dela isolado ou independente. Sendo assim, uma doença que acarreta condições adversas de vida e intenso sofrimento a mais da metade da população brasileira, certamente prejudica a todos nós. Makota Valdina chama atenção para a necessidade de que a psicologia se atente a essa doença que temos produzido, afirmando ainda a doença como um desequilíbrio do viver.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, o psiquiatra martinicano Franz Fanon (2008) descreve a complexidade de ser negro em uma sociedade racista e transmite como se dá o tagarelar do racismo estrutural internalizado na experiência subjetiva da pessoa negra, sempre aprisionada a narrativas históricas de submissão e carência, através dos estereótipos de escravo, pobre, delinquente, incivilizado, hipersexualizado, dentre outros.

Acerca do trabalho clínico relacionado às vivências de racismo, Fanon ressalta que seu manejo deve considerar a sociogênese da problemática racial, ou seja, as condições materiais de sua produção e as formas práticas de seu enfrentamento. Assim, o trabalho terapêutico deve se desenvolver no sentido de evidenciar as estruturas opressivas ao paciente e apontar-lhe a possibilidade de enfrentamento às mesmas.

Desta maneira, ele faz uma crítica à clínica de tendência intimista, que trata o sofrimento mental como resultado de uma disfunção individual, que deve ser modulada no trabalho terapêutico. Mais especificamente, sua crítica se dirige a uma perspectiva que

considera o sentimento de inferioridade frequentemente vivenciado pelas pessoas negras, como resultado de uma constituição subjetiva que lhes seria inerente. Ao contrário, ele afirma que esta inferioridade é socialmente produzida e internalizada pelas pessoas negras.

Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: — inicialmente econômico; — em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade.... Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia (FANON, 2008: 28).

A partir das considerações de Fanon, podemos afirmar que é imprescindível que pautemos as relações raciais onde quer que estejamos atuando e que não tratemos casos de racismo como situações isoladas, mas como uma problemática que diz respeito às coletividades e à sociedade como um todo. Esta é uma orientação que também consta no documento *Relações Raciais - Referências Técnicas para a Atuação de Psicólogas(os)*:

À Psicologia cabe contribuir para o desmantelamento dessa modalidade de dominação. Cabe ao Sistema Conselhos, aos sindicatos da categoria, às universidades de Psicologia e às(os) psicólogas(os) ajudar a pensá-la, a denunciá-la e a colaborar com o desvelamento de mecanismos sociais e subjetivos que a legitimam, o que exige a realização de ações em diferentes âmbitos, todos os possíveis. São práticas a serem realizadas no campo e na cidade, na rua e nos serviços públicos (jurídico, de saúde, de educação, de cultura, de trabalho etc.), no consultório particular, na pesquisa e ao lado do Movimento Negro (CFP, 2017: 17-18).

Quando comecei a me dedicar ao estudo das relações raciais, trabalhava em escolas públicas na cidade do Rio de Janeiro e percebi que minha prática foi modificada de maneira muito evidente. Lembro de uma situação relacionada ao atendimento a um aluno, que os professores apontavam como tendo dificuldades de aprendizagem e comportamento. Em uma de nossas conversas, ele falou que os colegas estavam sempre zoando seus cabelos, seu nariz, falavam de seu corpo e o ofendiam. Disse ainda que esse tipo de coisa sempre tinha acontecido e estavam em suas mais remotas lembranças da escola. Tratava-se de um menino negro, que tinha 13 anos de idade.

Este aluno trazia um sofrimento que costuma ser banalizado no universo escolar, onde é comum serem naturalizadas as “brincadeiras” e ofensas racistas. Como psicóloga, eu poderia realizar mais alguns atendimentos com o menino e trabalhar sua “resiliência”,

potencializando recursos para que superasse aquelas vivências desagradáveis e se dedicasse aos estudos e ao convívio com os colegas bacanas, que não o tratavam daquela maneira. Com isso, eu estaria dizendo implicitamente que o problema era dele, que ele não estava adaptado às condições por vezes desfavoráveis do mundo e que precisaria encontrar maneiras de se adaptar. Estaria reforçando, provavelmente, sentimentos de solidão, desamparo e inadequação.

No entanto, tomei outro caminho. Disse a ele que aquilo não poderia acontecer, que seus colegas estavam tendo atitudes racistas e que eu precisaria falar com eles sobre isso. Realizei um encontro com a turma, usando vídeos como disparadores de uma discussão sobre corpo negro e padrões de beleza e isso causou grande rebuliço: algumas atitudes hostis ou indiferentes, outras de grande interesse. A atividade foi difícil: quase nada eu sabia das discussões sobre negritude, branquitude e racismo. Era a primeira vez que propunha uma atividade sobre este tema e estava muito insegura. Pela reação da turma naquele momento, avalei que não foi uma boa atividade, sobretudo por inabilidades minhas. Ainda assim, alguns alunos me informaram depois que o menino andava mais tranquilo e cuidadoso com sua aparência. Em conversas posteriores, ele me disse que havia passado a sentar em carteiras próximas ao professor, pois ali prestava mais atenção e ficava menos suscetível à implicância dos colegas. Disse também que já não era tão difícil ignorar as provocações dos outros - o que antes beirava o impossível, fazendo com que fosse taxado como alguém que sempre causava confusão.

Difícil mensurar os efeitos que a atividade com a turma pode ter acarretado nas vivências daquele menino, mas a partir dos estudos e experiências que desenvolvi posteriormente, considero que a possibilidade de ser reconhecido e acolhido pelo outro - no caso, a psicóloga - em relação a uma vivência tão violenta como o preconceito racial, por si só, é uma situação produtora de saúde mental. Sentir que o outro minimiza, banaliza e individualiza o problema, por sua vez, é enlouquecedor. Ao propor a atividade com a turma como um desdobramento do atendimento em que me relatou os problemas vivenciados com os colegas, mostrei ao aluno que o que me relatava não era um “problema dele”, mas do mundo. O mundo precisava ser consertado e não ele.

A partir desta experiência, desenvolvi um projeto de debate com as turmas, abordando sobretudo questões relacionadas ao racismo, ao machismo e à lgbtfobia. Até eu me licenciar para a realização do doutorado, este foi o enfoque do meu trabalho nas escolas.

Além disso, tive também a oportunidade de criar, juntamente com outras psicólogas interessadas pelo tema, um grupo de trabalho sobre relações étnico-raciais. Este grupo tinha como objetivo incentivar o debate e a proposição de ações no âmbito das relações raciais no PROINAPE e nas escolas da rede municipal. O grupo foi iniciado por 5 psicólogas brancas, o que acredito estar relacionado à própria dinâmica do racismo, que faz com que pessoas brancas que tenham interesse por esta temática se sintam mais à vontade para propor um trabalho do que pessoas negras - o que não quer dizer que estas não queiram realizá-lo ou não percebam a importância do mesmo. Inclusive, depois que demos o passo inicial na criação do grupo, outras psicólogas, professoras e assistentes sociais também passaram a integrá-lo, muitas delas negras. Vale também ressaltar que a proposta teve grande apoio da gerência do Programa - chefiado à época por uma professora negra -, que se mostrou muito empolgada com o trabalho.

Como sinaliza Fanon, a compreensão da sociogênese do sofrimento oriundo do racismo me direcionou a buscar formas de trabalho que envolvessem as coletividades e permitissem pôr em questão a estrutura racista que constitui nossa sociedade, favorecendo a construção de relações mais justas e igualitárias. Neste percurso, passei a desenvolver um modo de atuação antirracista como psicóloga, reconhecendo minhas possibilidades e limitações nesta luta por ser uma pessoa branca e percebendo a importância de que me posicionasse, considerando o lugar de poder que representa o título de psicóloga.

Quando fui aprovada para a seleção do doutorado, senti necessidade de me afastar do trabalho na Prefeitura para vivenciar de maneira plena a pesquisa e acredito que esta foi uma escolha muito acertada, que me permitiu reformular a vida como um todo, conforme relatado em alguns pontos desta tese. Nesta nova fase da vida, as possibilidades de atuação antirracista se concentraram na universidade, através da contribuição no trabalho que realizamos no Kitembo e da própria elaboração da tese que, espero, possa subsidiar pesquisas que ainda estão por vir.

### **2.3 Branquitude – análise de implicações**

Eu me considero uma mulher branca, pois nunca senti diretamente o prejuízo da violência racial em minha vida. Digo desta forma, por considerar a complexidade das

relações raciais em nosso país, onde a ideologia do branqueamento impele todos a negarmos nossas ascendências não brancas. Sendo assim, a entrada no Kitembo e a chegada no terreiro, dois movimentos que compõem a construção de minha experiência ancestral, me permitiram indagar sobre meus antepassados e perceber que não tenho informações para além de meus avós paternos e maternos e que, mesmo a respeito desses, sei muito pouco.

O que sei é que Sílvio Pereira da Silva, meu avô paterno, veio de Goiás - atual estado do Tocantins - para o Rio de Janeiro na primeira metade do século XX. Casou-se com Nair Pinto Pereira da Silva e com ela teve 16 filhos e filhas. Ele era funcionário administrativo da Marinha do Brasil e ela cuidava da casa e dos filhos. Da parte de meu avô, há rumores de uma ascendência indígena, mencionada vagamente por meu pai e tios. A partir de textos históricos, onde vi a associação do sobrenome Pereira da Silva com a história do cangaço, tive notícias de que meus antepassados dela fizeram parte. Perguntei sobre isso a um tio e ele confirmou a relação, apesar de não ter trazido novos elementos. Meu pai nada sabia sobre isso. Talvez estas informações tenham ficado mais disponíveis a este tio e outros parentes, que voltaram a morar no Tocantins.

Curioso é que, antes de buscar essa informação com meu tio, nunca tinha ouvido esta história, apesar da parentada ser dada a contar muitas histórias. Parece haver um silenciamento sobre estas memórias na família. Não sei nada sobre minha avó paterna, além do fato dela ter ascendência portuguesa. Ela e meu avô criaram os filhos com muita dificuldade financeira em Senador Camará, bairro da Zona Oeste do Rio de Janeiro que, naqueles tempos e ainda quando eu era criança, tinha características rurais. Hoje é fortemente urbano e favelizado, dominado pelo tráfico de drogas.

Sobre Arlindo Francisco da Silva e Alice de Jesus Ferreira da Silva, meus avós maternos, sei que se conheceram trabalhando como balconistas na mesma loja. Minha avó chegou a morar na Rua Bambina, em Botafogo. Não sei como foi parar em Senador Camará. O que eu conheci da história da cidade do Rio de Janeiro me faz crer que foi removida nas ações de higienização realizadas no Centro e Zona Sul da cidade, que deram origem às favelas Vila Aliança (em Senador Camará), Vila Kennedy, dentre outras. Desde que me entendo por gente, meu avô era “faz tudo”, trabalhando com reparos elétricos, hidráulicos e pequenas reformas em residências e minha avó era “dona de casa”. Juntos tiveram apenas minha mãe como filha, já que perderam muitos bebês. Meus pais,

Hamilton e Alice, se conheceram em Senador Camará, onde casaram, moraram e tiveram eu e meus 2 irmãos mais novos. Meu pai faleceu em 2020 e minha mãe ainda mora lá. Meus irmãos atualmente moram em outras cidades do estado do Rio de Janeiro e eu, na Taquara.

Sei que venho de famílias de origem pobre, que buscam melhores condições de vida através do estudo, do comércio e do emprego no serviço público. Sou bem distante da família materna, da qual praticamente nada sei. Tive maior convívio com a família paterna, que é muito numerosa. Tenho uma infinidade de primos. De toda essa parte da família, fui a primeira a cursar uma universidade pública. Sei também que venho de uma família miscigenada - como devem ser quase todas as famílias brasileiras -, que foi desprivilegiada em muitos aspectos. No entanto, nunca senti que oportunidades me foram negadas ou que tive meu valor diminuído pelo preconceito racial.

Assim, pelo modo como se definem as relações raciais no Brasil, me considero uma pessoa branca, cuja trajetória foi facilitada por privilégios da branquitude. Ao mesmo tempo, a partir da experiência ancestral, penso ser importante evidenciar os mecanismos de branqueamento que nos constituem, marcando minha ascendência não branca difusa e fragmentada, acreditando que faz diferença saber quem somos e de onde viemos, para saber para onde vamos.

Tendo explicitado meu pertencimento racial, vamos agora às suas implicações na pesquisa. Fui aprovada na seleção do doutorado com um projeto de pesquisa sobre a colonialidade no campo educacional, uma vez que o tema vinha de minha experiência como psicóloga escolar. No entanto, com o afastamento deste campo em função da licença para estudo, a proposta inicial foi perdendo força. Ao mesmo tempo, meu pertencimento ao Candomblé se intensificava. A experiência no terreiro, somada às trocas e elaborações realizadas no Laboratório Kitembo, foram ressignificando minha vida e possibilitando a construção de outra leitura de mundo.

Estes caminhos me fizeram perceber que muito conhecimento se produzia nos terreiros sobre bem viver, ancestralidade, saúde, doença e cura e que todo este saber não era reconhecido na academia como verdadeiro - ou seja, como um saber legítimo para orientar práticas profissionais e políticas públicas, por exemplo. Tudo isso remetia à minha formação universitária e o desejo de seguir interpelando a psicologia a partir de perspectivas africanas e afrodiaspóricas se consolidou como eixo da pesquisa.

Essa mudança de rumos, no entanto, foi acompanhada de uma série de receios e inseguranças relacionados ao meu lugar de fala como mulher branca e à possibilidade de que viesse a reproduzir relações violentas de apropriação, objetificação e mistificação, na interlocução com saberes e práticas de matriz africana. Tais receios se devem ao fato de que a branquitude e a colonialidade são mecanismos inconscientes de produção de subjetividade, que nos formam desde que chegamos ao mundo e que, por mais que tenhamos um posicionamento antirracista, não estamos isentos de reproduzir.

No primeiro texto da coletânea de Beatriz Nascimento (2018) - intitulado *Por uma História do Homem Negro* -, ela narra um episódio em que um intelectual branco disse que era mais preto do que ela, porque havia escrito um trabalho sobre religião afro-brasileira, enquanto ela não usava cabelo afro, nem frequentava Candomblé. Em seguida, a autora enumera uma série de situações que mostram como a população negra brasileira vem sendo, desde o período da colonização/escravização, explorada em sua força de trabalho e expropriada em sua produção intelectual e cultural. Diante desta situação histórica, afirma, só pode haver um grande sofrimento psíquico partilhado pela população negra.

A historiadora caracteriza o episódio narrado como uma nova mistificação sobre o negro, uma forma de racismo sutil e sofisticada, que poderia ser ainda mais perigosa, expressa no anseio dos brancos em se apropriar e demonstrar apreço por aspectos das História e culturas africanas e afrodiáspóricas. Segundo ela, este movimento estaria fundamentado na culpa pelo processo de escravização - no fato dos brancos saberem que suas riquezas e privilégios existem às custas do prejuízo dos negros - e no medo de que essa situação opressiva e violenta seja cobrada ou retorne para eles de alguma forma.

Por outro lado, ela também associa a atitude narrada à grande crise que vivenciamos na cultura ocidental, no âmbito das formas de pensamento, de relacionamento e das instituições. Neste caso, as elites intelectuais de países que têm parte da população negra procurariam saídas para esta falência cultural nas maneiras de ser, sentir e pensar que consideram típicas dos negros, reproduzindo assim - de maneira consciente ou inconsciente - o mito do bom selvagem do século XVIII. Nas palavras de Beatriz Nascimento (2018):

Os artistas, intelectuais e outros brancos, diante da crise do pensamento e da própria cultura do Ocidente, voltam-se para nós como se pudéssemos mais uma

vez aguentar as suas frustrações históricas. É possível que agora, no terreno das ideias e das artes, continuemos a ser “os pés e as mãos” dessa Sociedade Ocidental? (NASCIMENTO, 2018: 46)

O tipo de dinâmica denunciado pela historiadora era justamente o que eu não gostaria de reproduzir, mas sabia que os riscos de falhar neste propósito eram grandes. Com o tempo, entendi que seria necessário um trabalho permanente sobre mim mesma e uma atenção especial às perspectivas negras que me chegavam através dos encontros cotidianos e das leituras escolhidas para a tese, para que assim eu pudesse minimizar as chances de reprodução das dinâmicas opressivas da branquitude em meu percurso de pesquisa e de vida.

Segundo Shucman (2018), quando pessoas brancas indagam sobre seu papel na desconstrução do racismo, muitas vezes estão movidas pelo receio de cometer “gafes” em situações públicas, ou pelo desejo de serem amadas pelas pessoas negras com as quais convivem, mas poucas vezes estão interessadas em encontrar formas de atuar no combate às estruturas racistas. Ressalta ainda, que o combate ao racismo não é um problema que compete apenas às pessoas negras, mas a todos nós, tratando-se do comprometimento com um projeto mais justo e igualitário de sociedade.

Para que pessoas brancas contribuam com esse projeto, no entanto, é necessário que se engajem em um processo de *letramento racial*, que consiste em cultivar práticas baseadas em alguns fundamentos: 1. reconhecer que a condição de branco lhe confere privilégios; 2. entender que o racismo é um problema atual e que as consequências da escravidão se estendem até os nossos dias; 3. saber que, se não trabalhamos ativamente sobre nossa branquitude, fatalmente contribuimos para a reprodução e legitimação do racismo; 4. racializar nosso discurso, ter coragem de falar abertamente sobre relações raciais com pessoas negras e brancas, mesmo que possamos expor a formação racista que nos constitui; 5. ser capaz de interpretar e apontar códigos e práticas que sejam expressão de racismo e não camuflar tais acontecimentos como “mal-entendidos”.

Quando comecei a tomar parte no debate racial, meu primeiro impulso foi de querer me livrar da carga que o corpo branco traz, mas isso não é possível. Na sociedade racista brasileira o corpo branco encarna privilégios, opressões e violências que independem de nossa vontade. A maioria das pessoas brancas tem dificuldade em reconhecer isso, mas goza dos privilégios que este sistema proporciona. Sendo assim, o *letramento racial* tem a ver com a atitude de desnaturalizar a estrutura racista em nossa

sociedade, reconhecer nela os privilégios brancos e trabalhar ativamente para o desmonte desse sistema.

Ainda que os referenciais bibliográficos tenham auxiliado na compreensão da complexidade histórica e política das relações raciais em nosso país, as experiências formativas em coletivos negros foram determinantes em meu processo de letramento racial. Além do percurso no Laboratório Kitembo - que foi central nesta trajetória -, outra vivência significativa ocorreu no Laboratório de Estudos sobre Intelectuais Negras, realizado na Casa das Pretas e coordenado pela professora Fátima Lima, entre os meses de maio e julho de 2017.

O Laboratório durou alguns encontros e eu era uma das poucas pessoas brancas presentes. As dinâmicas propostas e os relatos das participantes, quase todas mulheres negras, eram ricos, potentes, mas também muito dolorosos. Suas narrativas traziam dificuldades e sofrimentos impostos pela dupla opressão racista-sexista, pela vivência constante da solidão, pela associação frequente com o estigma do trabalho doméstico, dentre outros. Todas relatavam viver sofrimentos intensos e permanentes, relacionados à internalização do racismo estruturante de nossa sociedade, ao mesmo tempo em que lutavam para construir projetos de vida próprios e galgar lugares sociais que não fossem determinados pelos estereótipos racistas.

Como psicóloga, senti quão grave é o fato de nossas práticas ainda ignorarem os fantasmas da branquitude e do branqueamento, que são determinantes nas dinâmicas psíquicas de qualquer pessoa brasileira, como será desenvolvido a seguir. Participar da partilha daquelas mulheres me mostrou que o sofrimento oriundo do racismo é tão intenso e generalizado na experiência de pessoas negras, que é impossível oferecer-lhes de fato algum cuidado sem considerá-lo em sua importância.

Além disso, a experiência no Laboratório de Estudos sobre Intelectuais Negras também foi importante para que eu percebesse como alguns aspectos da branquitude se manifestam em mim. Sendo uma das poucas brancas presentes, senti o estranhamento de estar em um ambiente em que o ponto de vista branco não era hegemônico. Pude então imaginar a intensidade do constrangimento existencial que sofrem pessoas negras ao fazer parte de contextos sociais em que o ponto de vista da branquitude é hegemônico, como é o caso da universidade.

E vale ressaltar, que esta experiência não foi a de uma inversão de posições na dinâmica racial, já que eu não me sentia diminuída pelo fato de ser uma mulher branca naqueles encontros. Já no caso de espaços onde a branquitude é hegemônica, como a universidade, seu modo de funcionamento está relacionado ao estabelecimento de uma hierarquia racial, em que as pessoas negras e seu legado cultural são inferiorizados, o que certamente produz um intenso constrangimento existencial.

Ao longo dos anos de pesquisa, sinto que passei por diversas fases no entendimento da branquitude, no reconhecimento da branquitude em mim e no modo de perceber minha relação com saberes e práticas africanas e afrodiaspóricas. Por muito tempo, tive o sentimento de que eu era uma pessoa branca lutando por uma causa negra e isso não me convencia. Por vezes partilhava esta questão com Abrahão, meu orientador, que sinalizava que certamente não era a dor do outro que me mobilizava, mas minha própria dor. Assim, não estaria tentando salvar ninguém que não a mim mesma. Foi um longo caminho até compreender o que ele dizia.

Por vezes, em nosso grupo de estudos/ORIENTAÇÃO, Abrahão ressaltava que os brancos sempre participaram da luta negra e que muitos deles viviam nos quilombos e participavam de suas lutas porque passavam fome nas cidades. Em uma dessas ocasiões, nos indagávamos sobre o que as pessoas brancas, pesquisadoras ou não, buscam no Candomblé e em outros espaços fundamentalmente negros. Entendemos que isso se deve também a uma espécie de fome: uma fome do espírito. Hoje, percebo que eu tinha uma fome antiga, um vazio existencial, uma falta de sentido, uma tristeza que me acompanhava. Ao mesmo tempo, havia uma insatisfação com a psicologia, com a educação, com o meu trabalho e com as relações que nele construía. No entanto, essa amargura vem dando lugar à construção de uma vida com propósito e pertencimento, em conexão com a natureza, com meu corpo e com aqueles que me cercam. Isso foi o Candomblé, a experiência ancestral, que me deu.

Existe na luta afropindorâmica a busca pelo *bem viver* (CFP, 2019), por condições de vida e formas de relação que nos permitam uma existência boa, farta e prazerosa. Para isso é necessário que todos tenham satisfeitas as necessidades básicas de alimentação, moradia, educação, lazer e que possamos viver em integração com a natureza e com nossa comunidade, em uma dinâmica de *biointeração* (Bispo dos Santos, 2015). Este anseio se contrapõe diretamente às bases da sociedade colonial-capitalista, que se consolidou, não

por acaso, a partir do ataque aos modos de vida afropindorâmicos. No paradigma hegemônico, os corpos são objetificados e expropriados da riqueza que seu trabalho produz, dinâmica que se realiza de maneira ainda mais radical no caso de corpos não-brancos.

Nunca estive à vontade no modo de vida colonial-capitalista. Nunca mesmo. Lembro de indagar meu pai, quando eu tinha uns 7/8 anos, sobre por que o fato de não ter dinheiro fazia com que as pessoas passassem fome. Afinal, não faltava comida, os mercados estavam cheios dela, mas só quem tinha dinheiro podia usufruir do alimento. Já mais crescida, na atuação como psicóloga, me incomodava o fato de que, trabalhando nos dispositivos de saúde e educação, sempre havia uma demanda do Estado de que eu promovesse o silenciamento das queixas e revoltas da população através da psicologização e, assim, apaziguasse os efeitos colaterais de sua dinâmica opressiva.

Precisei me afastar da atuação direta como psicóloga para construir outras perspectivas de mundo e de trabalho e encontrei solo fértil para este plantio nas práticas de matriz africana e, em especial, no Candomblé. Assim eu busco “me salvar”, ter uma boa vida, como já apontava meu ORientador Abrahão, tempos atrás. Mas a “salvação”, em uma perspectiva ancestral, não pode ser individual. Por isso, anseio por trabalhar com as ferramentas que tenho construído no cuidado à comunidade a que pertencço.

Considerando os desafios acima mencionados, uma escolha metodológica nesta tese foi a de utilizar bibliografia quase que exclusivamente constituída por autoras e autores negras e negros. Isso se deve ao fato de serem textos que trazem as perspectivas africanas e afrodiaspóricas - diferentes, em conteúdo e forma, do referencial eurocêntrico - e porque muitas destas referências vieram das partilhas e estudos conjuntos no Laboratório Kitembo, onde priorizamos a literatura e a oralitura (MARTINS, 2003) negras. Além de contribuírem conceitualmente na composição deste texto, tais referências também auxiliaram no trabalho de análise da branquitude e da colonialidade, no modo de execução da pesquisa.

Por último, destacamos também no âmbito dos rumos metodológicos, uma mudança que se deu na forma como o Candomblé integra este estudo. Já há muito tempo os terreiros são abordados em pesquisas acadêmicas, sobretudo no campo da antropologia. No entanto, em função de perspectivas usadas em tais estudos, são mostrados frequentemente como uma “cultura exótica”, própria de um “povo primitivo”.

Isso costuma gerar certa curiosidade sobre tais pesquisas, relacionada à expectativa de exposição espetacular de “segredos”, simbolismos e vivências litúrgicas. Este tipo de narrativa - que por vezes parecia ser a única possibilidade no início do estudo - foi perdendo lugar para uma abordagem mais filosófica, ética e política. Vale ressaltar que esta mudança de rumos não se deve a um mérito individual, mas aos cuidados metodológicos que temos cultivado no Laboratório Kitembo, na busca por um modo de pesquisar que rompa com abordagens colonialistas.

## 2.4 Colonialidade e epistemicídio

Os *estudos da colonialidade* propõem uma leitura crítica da Modernidade, realizada a partir do ponto de vista do chamado “Sul global”<sup>13</sup>. Neste sentido, a *colonialidade* é definida como um regime de poder que se estabeleceu a partir do declínio do sistema de colonial, consistindo na imposição às ex-colônias de um modelo de desenvolvimento orientado por padrões econômicos, políticos, morais e epistemológicos definidos a partir dos modos de vida e dos interesses europeus e norte americanos (FLOR DO NASCIMENTO, 2009).

Conforme define Aníbal Quijano (2010), sociólogo peruano que desenvolveu o conceito de colonialidade do poder:

Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é obviamente mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas, foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo de modo tão enraizado e prolongado (p. 84).

---

<sup>13</sup> “Sul global” é uma metáfora geográfica que designa países e povos que historicamente ocupam lugares subalternos e colonizados diante de nações que acumulam grande poder político e econômico, como os Estados Unidos da América e diversos países europeus.

Apesar de estar relacionada aos processos de colonização que perduraram entre os séculos XV e XX, portanto, a colonialidade tem como ênfase uma hierarquização simbólica fundada na produção de subjetividades, o que respalda dominações de diversas ordens, como a política e a econômica. Quatro são os traços comuns a esta forma de poder: 1. A racialização como modelo de classificação social universal; 2. O direcionamento de toda a forma de trabalho para a produção do capital; 3. O eurocentrismo como modo de produção do conhecimento; 4. O estabelecimento do Estado-Nação como forma de controle e autoridade (Quijano *apud* Flor do Nascimento, 2010 ).

Além da eficácia da colonialidade como sistema de domínio e exploração mundial, os traços que marcam esse regime de poder garantem também importantes efeitos de dominação nacionais, possibilitando a manutenção dos privilégios das elites locais. Essa dinâmica garante ao Brasil o título de 7º país mais desigual do mundo, segundo relatório divulgado pelo PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento)<sup>14</sup> ao final de 2019. Segundo o estudo, os 6 países considerados mais desiguais que o Brasil são todos africanos, o que evidencia a desigualdade como um legado colonial. O estudo mostra ainda que os 10% mais ricos da população brasileira detêm 41,9% da renda e os 1% mais ricos, 28,3%. Por fim, são destacados 3 fatores como determinantes para a manutenção da extrema desigualdade no Brasil: o racismo, as questões de gênero e a tributação de impostos - que, incidindo mais intensamente sobre os itens de consumo, onera os mais pobres.

Apesar de todo este processo de controle e dominação parecer muito evidente quando sobre ele nos debruçamos, de um modo geral, ele passa despercebido pela população. Trata-se de um modo de funcionamento inerente a este regime de poder, que tem sua eficiência e eficácia garantida nos processos de produção de subjetividades, onde os pontos de vista, valores e interesses do colonizador são incorporados pelo colonizado e passam a ser defendidos por ele como seus. Essa dinâmica é produzida a partir da reprodução da narrativa eurocêntrica moderna, imposta como História universal.

---

<sup>14</sup> Por que Brasil é o 7º país mais desigual no mundo. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/02/20/por-que-brasil-e-o-setimo-pais-mais-desigual-do-mundo.htm>. Acesso em: 01/06/2021.

Neste modo de contar a História os colonizadores são os protagonistas, caracterizados como conquistadores, dominadores e heróis civilizatórios. Além disso, os marcos históricos são definidos a partir de acontecimentos para eles significativos, como a constituição do Estado Nação, a Reforma Protestante, o Iluminismo e o Renascimento. A cultura européia - e apenas ela - é definida como civilizada e superior às demais que, por sua vez, estariam vivendo na barbárie.

A dominação exercida pela Europa e pelos Estados Unidos sobre as demais culturas, por sua vez, é narrada como uma ação pedagógica, civilizadora e benéfica, na medida em que teria como objetivo salvá-las da barbárie. Os colonizadores teriam mérito por assumir essa missão - estando desculpados pelas violências e sofrimentos causados -, enquanto os colonizados seriam culpados pela condição bárbara da qual não buscaram sair voluntariamente. Sob essa justificativa, são impostos modos de viver que abarcam todos os âmbitos da existência, passando pelos valores sociais, as instituições, os modos de vestir, comer, trabalhar, amar, dentre outros. Portanto, a Modernidade justifica a violência do “processo civilizatório” como algo benéfico para as populações conquistadas e para o mundo como um todo, incluindo nisso os deveres de pregar o cristianismo, a democracia e o livre mercado, conforme o momento (DUSSEL *apud* FLOR DO NASCIMENTO, 2009).

No âmbito da produção de conhecimento, a colonialidade impõe a universalização de perspectivas muito específicas, que ganham estatuto de modelo válido para todo o mundo. O sociólogo porto riquenho Ramón Grosfoguel (2016) chama atenção para o fato de que o cânone do pensamento em todas as disciplinas humanas e sociais nas universidades ocidentais se baseia nas teorias propostas por alguns poucos homens de cinco países: Itália, França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos. Afirma ainda que este fato seria reflexo das bases racistas, sexistas e epistemicidas que formaram estas instituições e que se reproduzem permanentemente em seu modo de funcionar (GROSFOGUEL, 2010).

Portanto, na medida em que a colonialidade impõe uma perspectiva eurocêntrica na História, no modo de vida e na construção de conhecimento, isso implica também no extermínio da História, do modo de vida e de construção de conhecimento dos povos colonizados, processo que se convencionou nomear como epistemicídio. Segundo a filósofa e ativista Sueli Carneiro (2005), o *epistemicídio* é um elemento constitutivo do

dispositivo de poder da racialidade, uma forma altamente eficaz e duradoura de dominação que nega legitimidade ao conhecimento produzido pelos grupos subalternizados, assim como aos seus métodos de produção de conhecimento e às próprias pessoas pertencentes a esses grupos como sujeitos cognoscentes. Esta forma de violência foi empregada sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a política hegemônica (capitalista ou socialista), fossem eles trabalhadores, indígenas, pessoas pretas, mulheres, ou outras minorias políticas (SANTOS *apud* CARNEIRO, 2005).

Além das implicações macrossociais acarretadas pela anulação e desqualificação do conhecimento oriundo dos povos não-brancos - como, por exemplo, o fato de que todos somos privados de conhecimentos que poderiam possibilitar uma melhor organização de nossa sociedade -, Carneiro (2005) destaca os efeitos subjetivos do epistemicídio nas pessoas que pertencem aos grupos culturais por ele afetados. Abordando especificamente a experiência das pessoas negras neste âmbito, a autora afirma que o epistemicídio produz um:

(...) processo persistente de indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes (p. 97).

Não só não é possível desqualificar as formas de conhecimento de um povo sem desqualificar as pessoas que dele fazem parte como sujeitos cognoscentes, como isso também não é desejável para o poder dominante. Muito pelo contrário, o epistemicídio, peça fundamental do projeto genocida, visa eliminar quaisquer outras perspectivas de mundo que não sejam a hegemônica, bem como as possibilidades de que venham a ser produzidas. Com este objetivo, compõem-se procedimentos que instauram uma condição de *permanente indigência cultural* que afeta os povos afropindorâmicos, implicando em significativas dificuldades na construção de um caminho de autonomia política, econômica e existencial.

Vale aqui também enfatizarmos uma face insidiosa do epistemicídio, muito característica do projeto genocida em atividade no Brasil e estreitamente relacionada ao mito da democracia racial: a *aculturação* de negros e indígenas. Beatriz Nascimento (2018), aborda o problema da aculturação como uma forma de epistemicídio que, podemos dizer, se encontra disfarçada de reconhecimento à cultura afrodescendente em nosso país. Este mecanismo se evidencia na fórmula “contribuições dos negros à cultura brasileira”, um discurso que se encontra espalhado em nosso cotidiano, mas faz lembrar especialmente daquilo que aprendemos nas escolas. A historiadora ironiza este tipo de narrativa que, fingindo reconhecer e valorizar a herança de matriz africana na cultura brasileira, na verdade serve para marcar uma subalternização das culturas não brancas na formação nacional a uma cultura principal, que seria a branca.

Um exemplo que mostra bem esta dinâmica está no que aprendemos sobre a língua praticada no Brasil. A educação escolar colonizada ensina que nossa língua é herdada da metrópole portuguesa e que “as contribuições dos afrodescendentes” seriam algumas poucas palavras como caçula, cafuné, angu, marimbondo e etc. No entanto, estudos como os da linguista Yeda Pessoa de Castro, ressaltam as significativas diferenças entre as línguas praticadas no Brasil e em Portugal, advindas das fortes influências das línguas africanas e ameríndias nas bandas de cá. Sendo assim, a herança africana não estaria apenas em uma parte do léxico, mas também na sintaxe, na prosódica e na semântica da língua, evidenciando-se “(...) na pronúncia rica em vogais da nossa fala (ri.ti.mo, pi.néu, a.di.vo.ga.do), na nossa sintaxe (tendência a não marcar o plural do substantivo no sintagma nominal (os menino(s), as casa(s)), na dupla negação (não quero não), no emprego preferencial pela próclise (eu lhe disse, me dê)” (CASTRO, 2011: 1).

Por isso, Beatriz Nascimento (2018) afirma a importância de termos atenção crítica às terminologias empregadas na história oficial relacionadas aos afrodescendentes, na medida em que muitas delas expressariam o ponto de vista do colonizador, como “aceitação”, “igualdade”, “integração” e “contribuição”. Estes termos sinalizam um movimento de assimilação das pessoas negras à cultura branca no paradigma hegemônico, acarretando seu branqueamento, ou seja, a expropriação dos referenciais de mundo que marcam seu pertencimento à diáspora africana.

Contar outra História, que traga o ponto de vista dos contra colonizadores, é um anseio que marca o trabalho do quilombola e intelectual Antônio Bispo dos Santos. Enquanto os “estudos da colonialidade” foram definidos no meio acadêmico com esta nomenclatura apenas na década de 90, Bispo dos Santos (2015) nos conta sobre uma diversidade de conhecimentos e experiências que vêm pondo em questão a legitimidade do poder colonial e dissecando suas múltiplas dimensões opressivas desde muito antes, sem estarem formalmente agrupados em uma corrente de pensamento. Nego Bispo afirma que os povos afropindorâmicos sempre foram *contra coloniais*, termo por ele forjado para enfatizar a história de resistência de seu povo:

Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios (BISPO DOS SANTOS, 2015: 48).

Dentre os povos contra colonizadores, Nego Bispo relaciona quilombolas, indígenas, capoeiras e comunidades como as de Palmares, Canudos, Pau de Colher e Caldeirões - aos quais acrescentamos ainda as comunidades de terreiro. Esses grupos têm sido atacados, perseguidos e discriminados de diferentes maneiras ao longo de nossa história, o que Bispo atribui ao fato de terem uma cosmopercepção própria e um estilo de vida autônomo e bem consolidado em relação aos referenciais de mundo colonial-capitalistas.

O povo de Palmares, assim como o povo de Canudos, Caldeirões e Pau de colher, se relacionava com a terra como um ente gerador da força vital e os frutos dessa relação não só com a terra, mas com a água, a mata e demais elementos da natureza, isto é, com o seu território, eram produtos vitais por serem produtos extraídos através de um processo de cultivos festivos recheados de religiosidade. Pois esse povo recém-chegado da África, aliado aos povos nativos daquela região, tinham muito forte os seus elementos religiosos e portanto, o seu jeito de pensar, viver e sentir era alimentado pela cosmovisão politeísta (...) (BISPO DOS SANTOS, 2015: 63).

A história contada na perspectiva deste quilombola traz o vigor da luta, da guerra que se perpetua até hoje e que o Estado colonial-capitalista quer fazer esquecer. Para evidenciar as continuidades históricas, Nego Bispo sinaliza aspectos que indicam relações estreitas entre a questão sócio-racial contemporânea e o início da colonização no Brasil.

Sua análise atravessa diferentes momentos históricos, passando pelo período colonial, pelo início da república, pelos períodos ditatoriais e democráticos, mostrando que, apesar das especificidades de cada momento, o projeto socio-político brasileiro sempre foi o mesmo:

(...) mesmo tendo ocorrido conflitos no interior da organização político-social dos colonizadores, esses sempre se fizeram no campo da disputa da gestão e não no campo de disputa ideológica. Tanto é que os colonizadores mudavam a denominação das suas organizações políticas administrativas, mas a estrutura não sofria modificações, já que as mesmas práticas de violência, de subjugação, de invasão, de expropriação e de etnocídio se repetiram em todas as gestões, independentemente dos conceitos por eles apresentados (2015: 52).

Se por um lado o etnocídio e o epistemicídio são eixos fundamentais da dominação colonial, por outro a resistência dos povos afropindorâmicos a esta dominação também se dá a partir da reconstrução e preservação de suas tradições, através das quais são ritualizadas e transmitidas suas cosmopercepções. As funções de resistência cultural e de positivação da identidade afrodescendente desempenhadas por comunidades negras como escolas de samba, candomblés, grupos de jongo, favelas, maracatus, umbandas, dentre outras, foi ressaltada a partir da década de 70 nas formulações sobre o *quilombismo*, que tiveram em Beatriz Nascimento e Abdias Nascimento seus maiores expoentes.

A pesquisa sobre os quilombos se destaca na obra da historiadora Beatriz Nascimento (2018), que se dedicou a evidenciar a continuidade histórica entre os quilombos existentes no período anterior à abolição e as comunidades negras contemporâneas, tais como terreiros, escolas de samba, grupos de capoeira, dentre outros. Em ambos os casos, tais comunidades preservam e praticam ativamente um modo de viver alternativo ao da sociedade hegemônica, baseado em valores de matriz africana.

Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes de africanos que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista. (...) Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras, foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém, tanto os permitidos quanto os “ilegais”, formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo

integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de quilombismo (NASCIMENTO, 1980 : 255).

Retomando o que Nego Bispo ensina, a desumanização e a domesticação de um povo são vias eficazes para seu controle e exploração. Por isso o processo colonial tanto investiu na aculturação dos povos afropindorâmicos, tentando destruir suas memórias, seus laços de sociabilidade, sua cosmopercepção e impondo a cristianização e o capitalismo como únicas formas possíveis de organização social. Nesta dinâmica ele ressalta a importância do campo da espiritualidade, uma vez que ela estrutura a relação das pessoas com elas mesmas e com o mundo à sua volta. Por isso, “O processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afropindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euromonoteísta” (BISPO DOS SANTOS, 2015: 38).

Nesta pesquisa, é justamente pelo viés da espiritualidade que buscamos contribuir para a reparação do epistemicídio sofrido pelos saberes afrodiaspóricos em nosso país. Subvertendo os limites impostos pela classificação que legitima os saberes científicos em detrimento dos conhecimentos afropindorâmicos, ressaltaremos elementos que constituem uma psicologia do axé, uma psicologia praticada na vivência de terreiro, que envolve práticas de cuidado e equilíbrio do corpo, em relação permanente com a comunidade.

Como afirma Rufino (2017) em sua *Pedagogia das Encruzilhadas*, precisamos buscar caminhos alternativos de tratamento, pois as possibilidades de cura em relação aos males do racismo e do colonialismo não podem vir dos postulados brancos/europeus/ocidentais, já que eles de fato constituem o problema. Em outras palavras, a cura para as patologias físicas/psíquicas/sociais causadas pelo colonial-capitalismo não pode vir do Ocidente.

## **2.5 A palavra tem força: aprendizados na oralidade**

“A palavra tem força” é um provérbio popular, geralmente utilizado para alertar sobre o grande poder que tem a palavra falada e os riscos implicados em seu uso imprudente. Escolhi este provérbio para dar nome a esta pesquisa pois ele representa para mim um ponto de encruzilhada, marcando uma virada na formação e na vida, em função da necessidade de construir novas ferramentas de atuação.

Por um lado, “a palavra tem força” remete às formas hegemônicas de exercício profissional da psicologia, que se desenvolvem no campo simbólico da palavra, seja ela palavra-inconsciente, palavra que condiciona, que expressa crenças limitantes ou palavra-confissão (Foucault, 1987). Trata-se da palavra ocidental, racionalista, pretensamente usada para domar o que há de incontrolável em nossas existências. Dominar o corpo, a natureza, a morte, os processos vitais, as pessoas, os países, povos e continentes são objetivos que guiam o projeto colonial-capitalista, que se assenta na palavra escrita e científica. No cerne desse projeto nasce a ciência psicológica, intimamente ligada ao poder simbólico da palavra, que forja nossa subjetividade. É na conversa, na troca de palavras que habitualmente se dá o trabalho psi.

Em minha trajetória, no entanto, encontrei outras palavras possíveis, praticadas em culturas afrodiáspóricas como o Candomblé, a capoeira e a contação de histórias. Aqui encontrei a palavra-sagrada, a palavra-encantamento, a palavra-ancestral: transmissão, resistência e oralidade. Tal concepção diverge muito da palavra tomada no contexto ocidental, no qual o formato escrito é mais valorizado que o falado, dado que pretensamente permitiria o registro dos fatos, o acesso fidedigno aos mesmos, sua conservação e transmissão a distantes lugares e gerações.

Essa devoção à palavra escrita perde sentido no contexto cultural nagô, assim como em outras matrizes culturais tradicionais africanas. No entanto, isso não quer dizer que o povo de axé desconsidere a utilidade da palavra escrita para a manutenção da cultura e da vida. É comum que as líderes religiosas incentivem filhos e filhas de santo à educação formal, articulem ações políticas e sociais, busquem a proteção legal de seus cultos e produzam ou auxiliem na produção acadêmica sobre cultos de matriz africana. Existe o reconhecimento da utilidade política e social do domínio da língua escrita e de seus meios institucionais. No que tange aos ritos sagrados e a seu aprendizado, no entanto, a regência é da oralidade.

“A palavra tem força”, portanto, é uma expressão que liga para mim esses dois mundos: o do saber psicológico clássico e o da oralidade. A possibilidade de transitar entre essas dimensões logo me ensinou que a oralidade não é apenas um meio de comunicação, nem pode ser caracterizada pela dimensão da falta de escrita/educação/cultura. Trata-se de um modo de viver, de uma perspectiva de mundo que tem implicações nos mais diversos âmbitos, como ensina o mestre Amadou Hampaté Bâ (2010), da etnia fula:

Contrariamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os *griots* estão longe de ser seus únicos guardiões e transmissores qualificados. A tradição oral é a grande escola da vida e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, espiritual e material não estão dissociados. (...) Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um todo onde todas as coisas se religam e interagem (p.169).

O autor critica a percepção reducionista de que é alvo a tradição oral africana, entendida muitas vezes como um apanhado de histórias que se conta com o objetivo de entretenimento. Muito pelo contrário, trata-se de um modo de viver e conhecer, com implicações éticas e filosóficas decisivas. Neste sentido, a tradição oral é a “grande escola da vida”, onde se transmitem os saberes necessários para o bem viver. Neste modo de conhecer, ao contrário do que se pratica no Ocidente, a vida não se divide em especialidades ou disciplinas, nem pode ser explicada em sua totalidade: há sempre um mistério não acessível à nossa compreensão, que associamos ao sagrado. Vale frisar que mistério aqui não é aquilo que nos escondem, mas o mistério ontológico da vida, advindo dos limites de nossa capacidade de compreensão de seu esplendor e complexidade.

Por fim, destacamos que nesta escola da vida não existe dicotomia entre espiritual e material, muito menos se subestima a dimensão espiritual em favor da material. Aqui tais aspectos convergem, são polaridades complementares. Convergência, conexão, integração, equilíbrio e complementaridade são as formas de relação que predominam

entre tudo que existe, constituindo a unidade universal. Esta conexão radical entre tudo que é vivo, entre seres animados e inanimados, humanos e não-humanos, visíveis e não-visíveis, entre passado, presente e futuro, assim como toda a implicação ética que este modo de perceber o mundo acarreta, fazem parte de uma perspectiva ancestral. Nesta perspectiva, cada ponto singular pertence ao todo e tem com ele responsabilidade.

Portanto, trata-se de uma dinâmica relacional muito diferente da que predomina no paradigma colonial-capitalista, onde as relações tendem a se estabelecer a partir da cisão, da dicotomia, da competição, do desequilíbrio, da concentração de poder e riqueza, o que acaba por produzir o indivíduo como ponto isolado que se soma ao todo, mas não está a ele integrado. Tais diferenças são de suma importância para pensarmos uma psicologia alternativa à imposta no paradigma hegemônico, baseada no modelo do indivíduo moderno.

Quanto à questão da pretensa fidedignidade atribuída à palavra escrita no Ocidente, que acaba implicando na desconfiança em relação à oralidade no meio acadêmico, Hampaté Bâ (2010) alerta:

O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem. (...) O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. (...) Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra (p. 168).

Ou seja, o problema fundamental na relação entre os fatos e a narrativa que deles se pode criar está no âmbito da ética e não dos meios de registro e expressão. Para os povos tradicionais africanos, a palavra falada deve garantir a si mesma sem necessidade de quaisquer subterfúgios, o que lhe confere dimensão de grande importância no âmbito das relações sociais. No entanto, a importância da palavra falada nas comunidades de matriz africana não se encerra nas dimensões social e moral.

No Candomblé nagô, aprendemos que a palavra é sagrada pois ela nos liga a *Olorum*: Ser Supremo que nos deu a vida. Os itans dizem que o Criador deu vida a nosso corpo soprando em nós o *emi*, seu hálito. Por isso a palavra falada é sagrada e tem axé, pois ela é carregada de hálito, cuja origem remonta a *Olorum*. Carregada de axé, a palavra pode produzir realidades materiais favoráveis ou desfavoráveis, através de feitiços,

encantamentos, comentários, lamentações, dos atos da fala em sua diversidade. O que dizemos é axé lançado no mundo, que traz axé de volta para nós, em um processo de trocas infinitas. Por ser tão poderosa, a palavra não pode ser desperdiçada ou usada de maneira descuidada.

À imagem da fala de *Maa Ngala*, da qual é um eco, a fala humana coloca em movimento forças latentes, que são ativadas e suscitadas por ela – como um homem que se levanta e se volta ao ouvir seu nome. A fala pode criar a paz, assim como pode destruí-la. É como o fogo. Uma única palavra imprudente pode desencadear uma guerra, do mesmo modo que um graveto em chamas pode provocar um grande incêndio. Diz o adágio malinês: “O que é que coloca uma coisa nas devidas condições (ou seja, a arranja, a dispõe favoravelmente)? A fala. O que é que estraga uma coisa? A fala. O que é que mantém uma coisa em seu estado? A fala”. A tradição, pois, confere a *Kuma*, a Palavra, não só um poder criador, mas também a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala, por excelência, é o grande agente ativo da magia africana (HAMPATÉ BÂ, 2010: 172-173).

Por magia africana, a tradição fula entende a capacidade de manipulação das energias cósmicas. Esta manipulação pode ser usada para o bem e para o mal. O que preconiza a tradição é o que os iniciados e mestres conhecedores da magia manejem as energias no sentido de equilibrá-las. Essa teria sido uma incumbência dada por Maa Ngala a Maa, como guardião das forças cósmicas. Tais energias se referem a todos os seres que constituem o cosmos, sejam minerais, vegetais ou animais. A fala é componente fundamental da magia e deve ser pronunciada segundo determinado ritmo, pois o ritmo estabelece movimento. É a capacidade de produzir movimento, de pôr em movimento as forças cósmicas, que dá à fala seu poder mágico (HAMPATÉ BÂ, 2010).

Em função de sua grande importância nos âmbitos social, moral e espiritual, a palavra é cercada por muitos cuidados e exigências nas culturas de matriz africana, estando estreitamente relacionada ao que, em iorubá, chamamos *awô*, que ora é traduzido como mistério, ora como segredo.

Para a cultura ocidental, sobretudo no contexto acadêmico, causa estranheza que o mistério possa ser exaltado como um valor, já que no paradigma racionalista - constituinte do modo de conhecimento moderno -, se tem como anseio a explicação total das coisas. Segundo Conceição Evaristo<sup>15</sup>, há culturas que não suportam o mistério e

---

<sup>15</sup> Palestra “Oralidades na escrita literária”. II Simpósio Tradução e Criação: oralidades na escrita, realizado no Instituto de Letras/UFF, em 24 de maio de 2018.

precisam esvaziar os acontecimentos de segredo até estar tudo repleto de sentido. Este seria o caso da cultura ocidental. Outras culturas têm o mistério como parte de sua dinâmica de saber. Este seria o caso de culturas tradicionais africanas, como a Bantu.

Sendo assim, este modo de conhecer não é afeito a universalismos, modelos e fórmulas generalizáveis. Trata-se de um pensamento vivo, provisório e contingencial, que não professa verdades únicas. Em meu terreiro, é muito comum que a Mãe de Santo termine algum ensinamento dizendo: “Aqui na nossa casa fazemos assim. Em outras casas pode ser que façam de outro modo e um não é melhor, nem mais correto que o outro.” Esta é uma forma de dizer que há muitas verdades possíveis - dependendo do percurso, da história, da linhagem, da localização geográfica de cada terreiro - e que todas podem igualmente se sustentar.

Eduardo Oliveira (2005), em sua pesquisa sobre filosofia da ancestralidade, afirma que as perspectivas tradicionais de matriz africana são culturas do simulacro, enquanto o paradigma ocidental de conhecimento se baseia na noção de verdade. A cultura do simulacro propõe que tudo que nos é dado a conhecer são imagens parciais e provisórias, ressaltando assim o lugar do mistério como dimensão sempre presente no processo do conhecer. Isso, segundo o autor, impede que os raciocínios formais domestiquem o mundo da experiência e que o mundo e o outro sejam reduzidos a conceitos ou esquemas. Nesta perspectiva, mito, mistério e encantamento caminham juntos, constituindo um exercício de produção de sentido diante do ininteligível da existência. Isso faz com que o autor conclua que não há oposição entre magia e filosofia, mas uma relação convergente e ancestral:

A filosofia não surgiu em contraponto à magia. A magia é a ancestralidade da filosofia, e é por isso que ela é uma anterioridade em relação à filosofia, muito embora diga a lenda que a filosofia surgiu em contraponto ao mito (A magia sempre aparece correlacionada ao mito, o que, em verdade, é correto afirmar, pois a narrativa mitológica é sempre uma narrativa mágica e o produto dessas narrativas é o encantamento). O esforço por compreender o mundo através de uma atitude racional deslocaria, pela primeira vez na história, a explicação do mundo pelo sobrenatural. A razão desbancaria, assim, os deuses. Luz ao invés de mistério. Verdade (alethéia) ao invés de opinião (doxa). Lógica no lugar da magia... (OLIVEIRA, 2005: 221).

O autor traz o exemplo do povo Dogon - presente no Mali e em Burkina Faso -, que percebe a existência como complexa e mutante. Por isso, não se dedicam à sua apreensão total, à compreensão das coisas “tal como são”, mas ao cultivo de práticas que promovam a *expansão da vibração*. Além disso, não se representam por uma linha retilínea do tempo, mas através de linhas de zig-zag, compreendendo que a existência possui movimentos dinâmicos e fluídicos. “Os Dogon não pretendem açambarcar a existência em seus esquemas de representação. Detêm-se no que é nela mais essencial e possível de perceber, desde as coisas insignificantes às aquelas mais esplendorosas e extensas, a saber: a vibração!” (OLIVEIRA, 2005: 244).

No modo como a história tem sido contada, somos levados a acreditar que o racionalismo científico é um paradigma universal mas, ao contrário, ele de fato é uma exceção na diversidade de povos e culturas que compõem nosso mundo. Sua disseminação se deu através da imposição deste modo de conhecer a muitos povos, em todos os continentes, através do projeto imperialista e genocida, no qual está em estreita relação com os ideais de controle, dominação e exploração. Nele não pode haver lugar reservado ao mistério pois, quando se conhece para dominar, não se pode dar margem ao imponderável. O modo de conhecer que sustenta o colonial-capitalismo se exerce a partir da hierarquia entre sujeito e objeto, onde se estabelece uma relação de submissão, em que este último pólo é passivo e incapaz de produzir conhecimento válido.

Essa discussão vai ao encontro dos questionamentos levantados pela professora Luiza Oliveira (2020), no âmbito da pesquisa em psicologia. Ela afirma que o modelo de investigação científica que partilhamos, apesar de afirmar a pergunta e a dúvida como atitudes que embasam a pesquisa, na prática não se exerce a partir de tais pressupostos. Por mais que falemos em História Oral, História de Vida, Narrativas, na prática ocorre uma relação unilateral, em que a(o) pesquisadora(r) detém o poder de definir as condições em que ocorre aquele processo, seus objetivos e usos, bem como de ser quem tem legitimidade para enunciar o discurso verdadeiro.

Sendo assim, no âmbito da Psicologia Social, psicólogas e psicólogos ocupam o lugar de sujeito nas pesquisas, detentores do conhecimento verdadeiro (científico), que é eurocentrado. Do outro lado, ocupando o lugar de objeto, estão quilombolas, grupos indígenas, favelados, usuários de políticas públicas, candomblecistas, dentre outros, cujos modos de saber e viver podem ou não ser legitimados pelo referencial científico, o único que detém poder de legitimação sobre outros saberes, no Ocidente.

Portanto, há na relação de pesquisa uma hierarquia, que distribui de maneira desigual o poder no processo de produção de conhecimento. No contexto brasileiro, os povos afropindorâmicos têm sido historicamente excluídos do lugar de sujeito nas pesquisas, pelas inúmeras dificuldades de acesso ao ensino superior que lhes são impostas. Seus saberes, por sua vez, têm sido diminuídos, através de adjetivos como “populares”, “étnicos”, “tradicionais”, “míticos”, usados no contexto acadêmico para marcar o lugar de subalternização em relação ao conhecimento verdadeiro/científico.

Esta desigualdade de poder na construção da pesquisa acadêmica era o que nos causava incômodo quando, no início de 2017, entendemos ser necessário forjar outras ferramentas de pesquisa que nos permitissem romper - ainda que de maneira paulatina e processual - com a colonialidade encarnada no modelo científico. Desde então, movidos pelos efeitos do III Encontro Kitembo e por toda a elaboração metodológica que ele desencadeou, temos compreendido que o modo de produção de conhecimento acadêmico clássico traz a marca do controle e da submissão, característico do mundo ocidental, que busca conhecer para dominar. É um modo muito diverso, portanto, da produção de conhecimento no âmbito das tradições orais afropindorâmicas, que se exercem a partir das relações de conexão e pertencimento, em favor do bem viver.

Retomando a expressão que dá título a esta tese, ressaltamos que *A palavra tem força*. Isso significa que ela opera para o bem e para o mal - ou seja, como algo que pode potencializar a vida em sua força de expansão e diversidade, ou que a pode constringer, sufocar e matar. Por isso, é fundamental nos perguntarmos que uso fazemos do lugar de enunciação adquirido quando produzimos pesquisa na universidade.

Neste capítulo ressaltamos problematizações que produziram deslocamentos significativos no nosso modo de pesquisar, coerentes com a proposta de uma psicologia aterrada. Apesar de não ignorarmos que o modo de produção de conhecimento racionalista acadêmico está impregnado em nossa formação, buscamos perspectivas que nos permitam criticá-lo e construir caminhos que lhes sejam alternativos. Sendo assim, entendemos o mistério como parte constituinte do processo de conhecer e buscamos um modo de pesquisar que opere por conexão com povos e saberes afropindorâmicos e não por sua subalternização. Além disso, acreditamos também que a construção de conhecimento sempre interpela o próprio sujeito cognoscente, seu propósito e sua relação

com a comunidade, trazendo uma dimensão existencial e de responsabilização para a pesquisa, conforme temos experienciado em nosso percurso.

### 3. Subjetividade colonizada e a vida em desencantamento

Em sua proposta de uma *pedagogia das encruzilhadas*, Luiz Rufino (2017) afirma que a colonialidade, o racismo e o epistemicídio são contra-axés, pois reduzem a força vital, na medida em que atentam contra a vida em sua capacidade dinâmica e diversa. Através da expressão *marafunda colonial*, o autor nomeia os efeitos traumáticos do colonialismo europeu: uma política de morte sobre a qual se constituiu o imperialismo ocidental. Se, por um lado, o axé se multiplica e expande a partir das trocas, do dinamismo e da diversidade, por outro, a concentração da riqueza, a produção da morte e da miséria, a exploração do outro e a produção de escassez seriam contra-axés e teriam mergulhado o Ocidente em uma condição de *desencantamento* permanente.

(...) a redução de possibilidades centradas somente em uma credibilização da materialidade, ser vivo enquanto peça produtiva, engendra o ser na condição permanente de desencante. A desigualdade, o trauma, o banzo, o desarranjo das memórias, o dismantelamento cognitivo são efeitos do contínuo de desencantamento operado pelo colonialismo. As sabedorias de terreiro da afro-diáspora, em um sentir/fazer/pensar para além da fixidez na concretude, já versariam que os elementos despotencializadores do ser são contra-axés. (...) A marafunda colonial se versa no tom do desencante, atenta contra a vida, uma vez que desperdiça as experiências possíveis e propaga a escassez (p.116).

Neste capítulo, nossa proposta é delinear um campo de problemático, que nomeamos como *subjetividade colonizada*, onde evidenciaremos algumas linhas de força que compõem processos de produção subjetiva marcados pela colonialidade do poder. Além disso, buscaremos também, a partir da contraposição com valores que sustentam modos de vida afropindorâmicos, ressaltar elementos que demonstrem que a subjetividade colonizada produz uma vida em condição permanente de desencantamento.

Dentre uma variedade de aspectos que podem ser relacionados no âmbito da subjetividade colonizada - uma vez que a perspectiva de mundo eurocentrada foi imposta a grande parte da população mundial em todos os âmbitos da vida -, nos capítulos que se seguem destacaremos alguns deles, que entendemos ser estratégicos para avançarmos na construção de uma psicologia aterrada. Vale ressaltar que não temos aqui a pretensão de apresentar uma exposição exaustiva sobre eles, mas alinhar um esboço de discussão - a partir do mapeamento de algumas linhas de força - que, esperamos, seja desdobrada nos estudos que estão por vir.

Salientamos que tais aspectos têm sido pouco ou nada estudados de maneira crítica pela psicologia brasileira. Pelo contrário, esta se caracteriza mais como um efeito

desta subjetividade colonizada, que faz parte da formação humana e científica de psicólogas e psicólogos, sendo por eles reproduzida. Entendemos que o fato da psicologia não se debruçar criticamente sobre a subjetividade colonizada é um problema prioritário a enfrentar, já que seus aspectos constituintes são fundamento de uma série de violências naturalizadas em nosso cotidiano, que acarretam processos de adoecimento e sofrimento coletivos.

Antes de nos dedicarmos à discussão da subjetividade colonizada, no entanto, é importante atentarmos para o percurso histórico de constituição da psicologia brasileira, para entendermos algumas tendências de filiação política e teórica, que até hoje dificultam uma percepção crítica acerca da colonialidade que a fundamenta.

### **3.1 Constituição histórica da psicologia brasileira**

Segundo Abrahão Santos (2016a), a constituição da psicologia brasileira remonta a um período muito anterior ao de sua consolidação como profissão, que só ocorreu em 1962. O desenvolvimento de um “psicologismo” no Brasil se inicia a partir da segunda metade do século XIX, em um contexto em que as ciências buscavam se consolidar como norteadores ideológicos da República nascente e, para isso, atendiam às demandas do Estado por teorias que subsidiassem políticas racistas contra negros e indígenas. Assim, a psicologia brasileira inicia sua história através de um discurso médico-psicológico sobre a degenerescência, que tomou o negro como objeto e serviu de subsídio à construção de políticas de branqueamento da nação. No entanto, esta história é silenciada em nosso meio profissional e acadêmico, o que dificulta que possamos fazer uma crítica quanto às consequências e influências deste engajamento, ainda hoje presentes e atuantes.

No documento *Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogas/os* (CFP, 2017), o Conselho Federal de Psicologia reconhece que os primórdios da psicologia brasileira se ancora nas teorias racistas das Escolas de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, respectivamente, de ênfases racista biológica e culturalista. Também reconhece que as teorias racistas orientaram a organização dos primeiros Serviços de Higiene Mental, Centros de Orientação Infanto-juvenil e Setores de

Psicologia Clínica, tendo como base as ideias de “carência”, “crianças-problema”, criança com “dificuldade de aprendizagem ou emocional”, dentre outras.

Por fim, o documento afirma que a psicologia ainda é conivente com a perpetuação desta perspectiva, ao silenciar diante de violências estruturais como o racismo e o sexismo e não dedicar a essas problemáticas a atenção que exigem. “Historicamente, a Psicologia brasileira posicionou-se como cúmplice do racismo, tendo produzido conhecimento que o legitimasse, validando cientificamente estereótipos infundados por meio de teorias eurocêntricas discriminatórias, inclusive por tomar por padrão uma realidade que não contempla a diversidade brasileira” (CFP, 2017: 75).

Santos, Schucman e Martins (2012) afirmam que, no que tange às relações étnico-raciais, o pensamento psicológico brasileiro pode ser dividido em três momentos: 1. final do século XIX/início do século XX: caracterizado pelo surgimento e consolidação de um modelo médico-psicológico baseado em teorias eugenistas, que produziram “o negro” como sujeito psicológico e objeto da ciência, bem como o marcaram como elemento considerado perigoso para uma parcela da sociedade. Este período tem representação máxima na chamada Escola Baiana ou Escola de Nina Rodrigues; 2. 1930/1950: período marcado pela introdução da psicologia no ensino superior e pela construção de uma perspectiva sociocultural das diferenças, como crítica ao modelo determinista biológico das raças; 3. 1990 em diante: caracterizado pelos estudos sobre branqueamento e branquitude e pelos debates e ações de promoção da igualdade étnico-racial.

O estudo de Schwarcz<sup>16</sup> (1993), que articula a formação do campo científico no Brasil e a consolidação da República, agrega elementos interessantes para pensarmos o primeiro período do pensamento psicológico brasileiro, marcado pelas teorias racistas. A autora afirma que, no final do século XIX, o Brasil era definido como um “caso único e

---

<sup>16</sup> A historiadora Lilia Schwarcz, que tem o racismo estrutural brasileiro como um dos objetos recorrentes de suas pesquisas, esteve envolvida em duas situações problemáticas relacionadas ao tema. O primeiro foi ter assinado um manifesto contra as cotas raciais, publicado em maio de 2006, que tinha como título: “Todos têm direitos iguais na República Democrática”. Em 2019, ela publicou em seu Facebook um pedido de desculpas pelo fato, alegando que a adesão ao documento foi um equívoco. Em agosto de 2020, ela publicou, na Folha de São Paulo, uma crítica ao álbum visual *Black, is King*, de Beyoncé, com o título “Filme de Beyoncé erra ao glamorizar negritude com estampa de oncinha”. Pouco depois, ela pediu novo pedido de desculpas, por mais esse “equívoco”. Neste episódio, a historiadora disse que, mesmo com seu percurso de pesquisa, não está imune aos efeitos do racismo estrutural e da branquitude, explicação que acreditamos servir para ambos os episódios. Optamos por manter aqui a referência bibliográfica, por entendermos que ela traz informações relevantes para a discussão, mas achamos igualmente importante ressaltar os posicionamentos políticos da autora.

singular de extrema miscigenação racial”. Este fato era percebido como um problema pelas elites brancas, na medida em que o fim do regime escravocrata se anunciava em um país onde 55% da população era constituída por pessoas negras. Como seria possível a estas elites garantir seus privilégios quando todos os negros fossem livres? Como impedir que, gozando de igualdade de direitos em relação aos brancos, os negros pudessem exigir do Estado e dos latifundiários condições dignas de vida, moradia, alimentação, educação, dentre outras? Foi então que, como resposta a esta problemática da República nascente, as elites brasileiras, que conduziam seus estudos superiores na Europa, importaram uma série de teorias eugenistas que possibilitaram o encaminhamento da questão racial de acordo com seus interesses.

Segundo a autora, o “de acordo com seus interesses” merece destaque, para frisar que não se tratava da adesão a um modelo em função de sua autoridade acadêmica, haja vista que essas teorias estavam em alta na Europa no século anterior, mas a esta altura já estavam em desuso. Além do mais, a intelectualidade brasileira produziu uma torção no uso do arsenal teórico importado, uma vez que originalmente as teorias racistas condenavam radicalmente a miscigenação, nelas considerada um mal em si. Já na realidade brasileira, a miscigenação não foi condenada e sim o componente negro que a constituía.

De acordo com Hildeberto Martins (2009), neste contexto se definiu que a miscigenação seria a via de resolução do “problema”, desde que acarretasse no branqueamento da população. Para garantir o resultado almejado, o aumento proporcional de brancos em relação a negros foi buscado através do incentivo à vinda de imigrantes europeus e a população negra foi negligenciada pelo Estado após a abolição, deixada sem trabalho, moradia, cuidados em saúde ou educação. Por fim, a ideologia do branqueamento se referia tanto à cor da pele quanto ao pertencimento étnico-racial, sendo neste caso induzido através da aculturação do negro, de sua assimilação à cultura do colonizador. Esta perspectiva tem como principais representantes Arthur Ramos e Gilberto Freyre, que defendiam que “os traços primitivos” da população negra não se deviam a uma questão racial/biológica e sim cultural, sendo a educação (eurocentrada) apontada como o caminho para a “melhoria da população”.

Assim, o autor mostra as linhas de força que constituíram o que ele chama de *elemento negro*<sup>17</sup> - ou a produção de um problema nacional relacionado à população negra - como saída para uma elite receosa das consequências do fim do regime escravista. O elemento negro começou a se constituir por volta de 1870, como categoria de identificação social, política e racial. Inicialmente, colaboraram para isso as teorias eugenistas e, posteriormente, a abordagem culturalista reforçou a aposta neste caminho, mostrando-se tão racista quanto a perspectiva que a antecedeu, mesmo tendo se afirmado contra ela. O elemento negro continuou a ser considerado o problema e sua eliminação permaneceu como solução (MARTINS, 2009).

Importante ressaltarmos o quanto esta perspectiva ainda é atual e respalda uma atitude filantrópica muito presente nos profissionais que atuam nas diversas políticas públicas e, em especial, na saúde, educação e assistência social, que têm como público alvo principal a população negra. Trata-se de uma perspectiva que reconhece a desvantagem econômica e social dos grupos populacionais mais pobres, mas que culpa eles próprios por suas mazelas, impondo caminhos de desenvolvimento pessoal e social baseados em um modelo de pessoa e em uma percepção de mundo eurocentrados. Além disso, neste paradigma também não são evidenciados os privilégios da branquitude, diretamente relacionados às desvantagens socioeconômicas que atingem a maioria das pessoas negras. Aqui o mal da escravidão pode até ser reconhecido, mas é considerado um acontecimento passado, não vinculado à sociedade atual e ao racismo estrutural que a sustenta. Operando ainda por vieses racistas, esta perspectiva camuflou-se com ares de beneficência, ao se afirmar contrária ao modelo biológico determinista e apontar como caminho para a “salvação” dos povos afropindorâmicos a educação, a cultura e o trabalho, organizados de acordo com padrões eurocentrados.

Assim, podemos afirmar que o “problema do negro” na sociedade brasileira, exaustivamente discutido nas ciências humanas e sociais, é uma produção discursiva, uma ficção portadora de estatuto de verdade, que tem como objetivo estratégico culpabilizar as pessoas negras pelas condições adversas de vida que lhe foram historicamente

---

<sup>17</sup> Partindo de uma perspectiva foucaultiana, o autor ressalta que utiliza de maneira estratégica a expressão “elemento negro” para afastar sua discussão de qualquer conotação essencialista que relacione características genéricas a indivíduos ou grupos, marcando que a expressão faz referência a um processo de produção discursiva que, por sua vez, estabelece verdades e efeitos materiais no âmbito social (MARTINS, 2009).

impostas. Martins (2009) ressalta quanto o discurso científico e, mais especificamente, a ciência psicológica, ao definirem este problema através da produção do *elemento negro*, tiveram papel fundamental na composição de uma *máquina de subtração*, voltada à destruição de quaisquer aspectos que pudessem conferir humanidade aos povos afrodiáspóricos. Transformado-os em objeto científico (“o negro”), tentou-se expropriar os povos afrodiáspóricos de tudo que lhes conferia pertencimento e singularidade, como suas múltiplas etnias, Histórias e cosmopercepções. Este processo de desumanização, mais do que um discurso neutro sobre um objeto científico, é o estabelecimento de um domínio, que passaria a funcionar como uma ferramenta de controle social. Por sua vez, os estereótipos que caracterizam “o negro” objetificado seriam ainda incorporados pelas pessoas reais, atuando como um “fantasma” ou “encosto” psíquico, afetando sua autopercepção, prejudicando sua auto-estima e limitando suas escolhas.

Este “encosto” será finalmente evidenciado no debate que se intensifica na literatura brasileira desde a década de 1990, acerca da oposição complementar entre branquitude e branqueamento<sup>18</sup>, marcando a terceira fase do pensamento psicológico brasileiro sobre relações raciais. Os estudos situados neste momento apresentam uma distinção importante em relação aos anteriores já que, pela primeira vez, se problematiza a ideia de que o racismo é uma questão que diz respeito apenas às pessoas negras. Tais estudos ressaltam que se trata de um fenômeno relacional, em que negros e brancos são afetados de maneiras distintas. De acordo com Santos, Schucman e Martins (2012), “Nesse momento, a discussão do legado social do branqueamento e de seus efeitos psicológicos sobre a identidade étnico/racial da pessoa negra é retomada de maneira crítica, ao mesmo tempo em que se reflete sobre a identidade étnico/racial da pessoa branca, denominada branquitude” (p. 168).

Tal perspectiva, aliada ao crescimento do número de pesquisadoras(es) negras(os), dissemina o questionamento sobre a objetificação gerada pela produção do *elemento negro*, evidenciando sua utilidade na criação e manutenção dos privilégios da branquitude.

A partir de todo o exposto, vale destacar que a construção de um pensamento psicológico no Brasil partiu da demanda do Estado por ferramentas que pudessem subsidiar o controle e o subjugamento das pessoas negras, em uma sociedade que se reorganizava a partir da extinção formal do sistema escravista. Por isso, ressaltamos que

---

<sup>18</sup> Estes conceitos serão trazidos de maneira mais detalhada no capítulo 3.

não foi pelo viés do cuidado, mas do controle e do subjugamento, que nossa psicologia se dirigiu inicialmente aos povos afropindorâmicos. Para isso, serviu-se de uma perspectiva eurocentrada, adotando o indivíduo moderno como modelo humano e desconsiderando os referenciais de vida, sociabilidade, saúde e doença dos grupos negros e indígenas. Partidária do paradigma científico, que afirma a ciência como único modo verdadeiro de produção de conhecimento, contribuiu ainda para a desqualificação dos saberes de mães e pais de santo, pajés, xamãs, curandeiros e para a repressão às suas práticas.

Esta gênese deixou marcas profundas que ainda orientam a formação e a prática profissional, como ressalta Lucas Veiga (2019):

Os currículos de psicologia nas universidades brasileiras são impregnados de colonialismo e os autores mais estudados são homens-brancos-europeus. Estes autores, que são importantes na história ocidental da psicologia como ciência, e aqui me refiro à psicologia clínica, construíram conceitos para manejar as subjetividades brancas com foco no sofrimento psíquico. A importação e incorporação direta das conceituações psicológicas e psicanalíticas produzidas na Europa desconsideram a singularidade da marca, dos processos de subjetivação não-brancos e impõem uma nosologia à imagem e semelhança da subjetividade do colonizador. A cultura africana por meio do canto, da dança e da espiritualidade foi fundamental na preservação da saúde mental dos africanos. As fugas e construções de quilombos garantiram o restabelecimento do senso de identidade e de coletividade permitindo que, por piores que fossem as condições de vida, muitos sobrevivessem e inscrevessem em terras brasileiras as heranças culturais da África (VEIGA, 2019: 245).

No trecho citado destacamos dois aspectos. Primeiro que, pela sua constituição histórica, a psicologia brasileira se tornou incapaz de acolher a problemática racial e o sofrimento dela advindo já que, como sinaliza o autor, é impossível escutar o sofrimento provocado pelo racismo, quando adotamos o ponto de vista do colonizador. Segundo, que as diversas comunidades negras criaram modos próprios de existência e resistência, produzindo condições que favoreçam sua saúde mental. Por este motivo, tais comunidades podem oferecer importantes ensinamentos a nós psicólogos(os), para pensarmos nossas políticas de cuidado não apenas com a população negra, mas com a população brasileira em geral, na medida em que esta é diversa e constituída subjetivamente a partir de referenciais multiculturais.

Sendo assim, não podemos ignorar a genealogia do pensamento psicológico brasileiro e os efeitos que acarreta ainda hoje em nossas práticas, quando nos propomos a construir uma psicologia aterrada. Os aspectos que destacamos na formação deste

campo científico não são escolhas teóricas e temáticas politicamente neutras, mas uma tomada de posição em relação à dinâmica racista que sustenta uma sociedade absolutamente desigual. Esta filiação demonstra uma tendência de compromisso com o poder hegemônico e uma disponibilidade em atuar no fortalecimento dos mecanismos de controle de que ele necessita, impactando a ciência psicológica no sentido de um descompromisso com lutas que evidenciam nossa subjetividade colonizada, bem como os mecanismos que a compõem, que serão explicitados a seguir.

### 3.2 Subjetividade<sup>19</sup> colonizada

O que estamos chamando aqui de *subjetividade colonizada* é um conjunto de marcas partilhadas socialmente, impostas pelo processo de dominação colonial, que operam coletivamente em nossos processos de produção subjetiva, gerando modos específicos de ser brasileiras e brasileiros. Tais marcas não são casuais, pois constituem parte de uma estratégia de controle e subjugamento, que objetiva a manutenção da relação de dependência e exploração, que historicamente liga o Brasil aos chamados países desenvolvidos. O objetivo de nomear uma subjetividade colonizada e apontar aspectos que lhe seriam constituintes é marcar um campo problemático, que acreditamos ser importante como tema de nossas investigações na construção de uma psicologia aterrada. Delimitando este campo, através do mapeando das linhas de força que o constituem, destacamos formas diversas de poder que se interseccionam e estão plenamente atuantes, a partir do legado colonial.

No livro *Os condenados da Terra*, o psiquiatra Franz Fanon (1968) analisa as minúcias do processo colonial a partir de suas vivências como martinicano e do engajamento na luta pela libertação da Argélia do domínio francês. Denunciando o engodo das chamadas *teorias do desenvolvimento*, ele evidencia as estratégias utilizadas

---

<sup>19</sup> Vale ressaltar que, apesar das críticas que temos à constituição eurocêntrica da psicologia clássica, neste texto utilizamos termos habitualmente usados neste referencial, como subjetividade, produção subjetiva, sujeito, terapêutica, dentre outros. Isso se deve ao fato de que nosso esforço vai no sentido de manter diálogo com este campo, propondo críticas e mudanças que nos pareçam possíveis, ainda que de maneira gradual. No momento, utilizamos uma terminologia que não consideramos adequada acreditando que, no processo de construção coletiva de uma psicologia aterrada, termos mais alinhados com esta perspectiva serão forjados.

para a perpetuação das relações de dependência política, econômica e cultural entre as antigas colônias - que, após a independência, passam a ser consideradas países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento - e os países considerados desenvolvidos.

Nesta perspectiva, os dirigentes dos países em desenvolvimento - pactuados com os interesses dos países desenvolvidos - convocam o povo a um imenso esforço coletivo, através do trabalho duro e de privações de diversas ordens, em prol de um ideal de progresso e desenvolvimento econômico e social que, quando atingido, pretensamente beneficiaria a todos. Os países do Norte são considerados modelos de desenvolvimento e bem-estar social a serem alcançados. Parte-se do pressuposto de que os povos europeus atingiram um alto grau de desenvolvimento em consequência dos próprios esforços, omitindo-se o quanto sua riqueza e bem-estar se deve à relação predatória estabelecida com outros povos, tanto no período colonial quanto depois dele. Por este motivo, o autor afirma que o problema da imensa desigualdade entre os países não se resolve através das antigas disputas entre colonialismo/anticolonialismo, ou dos embates mais recentes entre capitalismo e socialismo, mas apenas a partir *redistribuição de riquezas* em nível mundial e que, sob pena de desmoronar, a humanidade precisa enfrentar esta questão (FANON, 1968).

Assim, podemos dizer que o desenvolvimentismo é herdeiro do colonialismo, garantindo a continuidade da concentração de riquezas e da relação de exploração de uns países sobre outros, fundadas no sistema colonial. Por um viés similar, o racismo se estabelece como herdeiro da escravidão, com o objetivo de garantir a continuidade dos privilégios daqueles que eram por ele beneficiados. Assim como escravismo e colonialismo são nuances de um mesmo mecanismo de pilhagem, que determinou relações entre povos e nações no início da Modernidade, racismo e desenvolvimentismo são racionalidades que garantem a continuidade desta relação de dominação, ainda que por meios diversos.

Neste contexto, a subjetividade colonizada reúne mecanismos de poder que, ao induzirem a produção de modos específicos de ser no mundo, viabilizam a prática do racismo e do desenvolvimentismo como paradigmas incorporados pelos povos colonizados, a despeito dos prejuízos que lhes acarretam. Dentre uma multiplicidade de linhas de força que compõem a subjetividade colonizada - uma vez que a colonialidade do poder impõe padrões em todos os âmbitos da vida -, a seguir destacamos algumas

delas, que consideramos estratégicas para pensarmos os efeitos desta subjetividade no campo da saúde mental e nas condições de produção de saúde e doença da população.

Vale ressaltar que a separação destas linhas de força é um recurso didático, para que consigamos perceber melhor sua incidência e seus efeitos. No entanto, elas agem de maneira entrelaçada e simultânea, confundindo-se na realidade.

### **3.2.1 Individualismo ou a vida em desencantamento**

Um importante componente da subjetividade colonizada é o individualismo, um modo de vida baseado no conceito de indivíduo, que é característico da Modernidade - fundado, portanto, no contexto europeu -, na passagem do mundo feudal para o burguês. Neste paradigma, o indivíduo é considerado a menor unidade social, sendo dotado das capacidades de ação, razão e consciência, bem como de uma interioridade: um mundo interno, composto por memórias, pensamentos e sentimentos. Está relacionado a outros valores, também característicos do mundo moderno, como a liberdade, o racionalismo, o antropocentrismo, o positivismo, o capitalismo e o universalismo - já que, através do imperialismo colonial, todos esses valores modernos foram impostos a quase todos os povos do mundo.

Por fim, outro traço característico da Modernidade é a superestimação do futuro, em função da expectativa de que ele sempre trará inovações tecnológicas e descobertas científicas, que, em sua maioria, têm como objetivo o domínio da natureza e a geração de lucro. Nesta perspectiva, o passado é muitas vezes menosprezado, como tempo do que é velho e obsoleto. Em uma de nossas reuniões de ORientação, o professor Abraão ressaltou que é muito conveniente que a Modernidade valorize apenas o que virá e induza ao esquecimento o que passou, uma vez que o mundo colonial-capitalista constituiu-se a partir da perseguição e do extermínio dos mais diversos povos.

Federici (2017) nos mostra como o combate à possibilidade de uma sociedade igualitária está no próprio ato de fundação da Modernidade e do capitalismo. Segundo afirma, a crise no mundo feudal foi um dos períodos mais sangrentos e descontínuos da história mundial, onde - por estarem em uma condição em que desfrutavam de mais

recursos materiais e poder de barganha na negociação de seu trabalho - as classes populares contestavam o domínio dos senhores através de movimentos que ficaram conhecidos como lutas antifeudais. Uma tendência forte nestas lutas era a vertente comunalista, que propunha uma nova sociedade, construída em bases igualitárias e cooperativas. Para impedir o sucesso de tal frente e garantir que os processos políticos e econômicos continuariam sendo domínio de poucos, uma das saídas encontradas foi a empreitada colonial. Através desta, as elites européias buscaram se apropriar de novas fontes de riqueza, expandir suas bases econômicas e garantir novos trabalhadores que atendessem à demanda por mão de obra barata. Este movimento estaria na base do surgimento do capitalismo. É também neste contexto que se dá a centralização do controle social no Estado, que passa a ser responsável por conter os movimentos sociais de contestação, preservar as relações de classe e supervisionar a reprodução da força de trabalho (FEDERICI, 2017).

Assim, a centralidade do individualismo no projeto moderno se evidencia pelo ataque aos modos de vida comunitários, bem como pela perseguição e extermínio de povos praticantes de modos de vida ancestrais, ambos acontecimentos situados na Modernidade nascente. Segundo Federici (2017) e Grosfoguel (2010), a caça às bruxas, a guerra às populações ameríndias e o ataque e escravização às diversas etnias africanas são eventos estreitamente relacionados, na imposição do ordenamento social capitalista, de base individualista, racista e patriarcal.

Assim, podemos dizer que o paradigma individualista contrapõe-se ao modo de vida ancestral e comunitário, na medida em que neste opera a racionalidade do *pertencimento*, onde a comunidade - e não o indivíduo - é a menor unidade social. No individualismo, os laços de pertencimento com a comunidade são bastante enfraquecidos, bem como a relação com os antepassados, que não são presentes e atuantes na realidade cotidiana. Por último, há também um esgarçamento da relação com a natureza, já que o antropocentrismo, que caracteriza este modo de vida, afirma o ser humano como hierarquicamente superior a todos os demais seres naturais, buscando dominá-los e colocá-los a seu serviço.

Já na perspectiva ancestral, há laços de pertencimento de cada ser vivente com o todo, tanto no que se refere à comunidade dos vivos, quanto dos mortos. Cultua-se a conexão com os antepassados mais próximos e também com os ancestrais mais antigos -

participantes dos reinos animal, vegetal e mineral -, que estão sempre presentes, auxiliando os vivos na resolução de suas questões. Conectando-se com o todo, cada pessoa se percebe como parte inalienável da natureza, que lhe proverá todo o necessário para seu sustento e desenvolvimento.

A conexão à unidade cósmica e a possibilidade de contar com forças diversas e poderosas no encaminhamento dos dilemas cotidianos torna a pessoa forte e confiante, por sentir-se amparada. Ao mesmo tempo, este pertencimento gera uma relação de responsabilidade com a vida, de um modo geral. Como fazemos parte de um único sistema natural e ancestral, é nosso dever zelar por todos os seres naturais, sejam eles animados ou inanimados, assim como honrar o passado, agir com prudência no presente e zelar pelas boas condições da vida no futuro, assegurando sua continuidade e a realização da sua máxima potência. É uma perspectiva avessa ao imediatismo, onde passado, presente e futuro são dimensões temporais circulares, que têm sua importância e devem ser reverenciadas.

Muniz Sodré (2017), no livro *Pensar Nagô*, afirma o conceito de *alacridade/alegria (ayó)* como uma regência, um modo fundamental da existência na cosmopercepção nagô. O termo não se refere a um afeto circunstancial, que possa surgir e desaparecer ocasionalmente, mas a um regime concreto e estável de relacionamento com o real, uma potência ativa que está diretamente relacionada ao axé, ao poder de realização. Faz parte de uma concepção imanente da vida, diferente dos valores cristãos - como, por exemplo, o amor universal -, que têm uma acepção metafísica e abstrata. A alacridade pode ser definida como uma condição de liberdade, mas não uma liberdade reativa (libertar-se de algo que aprisiona) e sim uma liberdade positiva, definida como condição de abertura às possibilidades de ser e realizar. Por isso, o infortúnio e o sofrimento podem perfeitamente integrar essa condição, que implica na aceitação da vida em sua totalidade. No entanto, ela não é compatível com estados de ressentimento, remorso, ou sofrimento crônico, na medida em que estas são atitudes reativas que bloqueiam as possibilidades de realização, implicando em um desperdício de energia vital.

Esta compreensão vai ao encontro do que o quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015) chama de *biointeração*, que se refere a uma dinâmica de organização dos processos produtivos e de sustento material dos povos afropindorâmicos, que se dão na

vivência comunitária e são orientados pelos mestres e mestras de ofício. A biointeração tem como valores a conexão com a natureza, a propriedade comum da terra, a produção coletiva, a divisão das riquezas e o trabalho que se realiza com prazer, entremeado por festividades. Ao final da descrição de como acontece o festejo/trabalho na farinha, Bispo sintetiza:

(...) E assim se lava a massa, se colhe a tapioca, se torra a farinha, se faz o beiju; e assim se namora, marca noivado, e vive-se durante um longo período, onde se faz muita força, mas toda essa força se transforma em festa. (...) Assim, como dizemos, a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuído entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto de energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia (p. 85).

Percebemos em sua narrativa uma convergência com o conceito de alacridade (SODRÉ, 2017), como uma atitude de abertura e conexão com a comunidade e a natureza, em que as atividades de subsistência do grupo são permeadas pelo prazer e pela celebração da vida, onde trabalho e lazer não são instâncias apartadas. Nego Bispo destaca que este modo de vida é típico dos povos afropindorâmicos e que o mesmo se fundamenta nos valores da espiritualidade politeísta pagã que praticam. Por outro lado, ele afirma que o modo de vida eurocentrado se baseia no monoteísmo cristão, cujos valores dão sustentação a uma relação produtiva marcada pelo sacrifício e pela privação, uma disposição subjetiva que se mostra afinada com as exigências do modo de produção capitalista.

Como podemos interpretar nesta leitura bíblica, o trabalho (castigo) foi criado pelo Deus dos cristãos para castigar o pecado, portanto, o seu produto dificilmente servirá ao produtor que, por não ver o seu Deus de forma materializada, muitas vezes se submete a outro senhor que desempenha o papel de coordenador do trabalho (castigo). Talvez por isso o produto concreto do trabalho (castigo) tem evoluído facilmente para condição fetichista de mercadoria sob o regimento do “Deus dinheiro”.

Nas religiões de matriz afro-pindorâmicas a terra, ao invés de ser amaldiçoada, é uma Deusa e as ervas não são daninhas. Como não existe o pecado, o que há é uma força vital que integra todas as coisas. As pessoas, ao invés de trabalhar, interagem com a natureza e o resultado dessa interação, por advir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretizam em condições de vida (BISPO DOS SANTOS, 2015: 41).

A alacridade, portanto, é uma atitude existencial permanente, resultante do cultivo do axé - ou do nguzo, na perspectiva bantu -: a força vital que integra e conecta todos os

seres naturais. Ela é a base do encantamento da vida, relacionada ao modo de viver ancestral. Como contraponto, podemos afirmar que a vida em desencantamento é resultante do modo de viver individualista que, tendo o antropocentrismo como referência, propõe o ser humano como uma categoria apartada da natureza, com a qual busca ter uma relação de domínio e não de conexão.

Sobonfu Somé (2003), explicando a importância do pertencimento comunitário para o povo Dagara, diz que, em sua aldeia, todos os problemas que as pessoas têm são levados à comunidade, para que sejam amparadas e auxiliadas em sua resolução. Nesse modo de funcionamento nada há de compaixão ou caridade, pois se tem o entendimento de que o problema de uma pessoa afeta toda a comunidade, logo, se torna um problema de toda a comunidade. Ela ressalta ainda que sua mãe, que viveu apenas a realidade de sua aldeia, considerava inimaginável o modo de vida individualista, onde as pessoas devem sozinhas dar conta de suas vidas, responsabilidades e dificuldades. Ela afirma que: “Quando você não tem uma comunidade, não é ouvido, não tem lugar em que possa ir e sentir que realmente pertence a ele; não tem pessoas para afirmar quem você é e ajudá-lo a expressar seus dons. **Essa carência enfraquece a psique, tornando a pessoa vulnerável ao consumismo e a todas as coisas que o acompanham**” (SOMÉ, 2003: 35) (grifos nossos).

No trecho citado, não é casual a referência da autora ao consumismo, tendo em vista que ela se dirige a um público ocidental. O consumismo seria um modo de vida praticado por pessoas que se encontram enfraquecidas e perdidas por não se sentirem pertencentes a qualquer comunidade, por não terem uma comunidade com a qual contar e na qual realizar seu propósito. A mercadoria e a relação de consumo vêm preencher o vazio de uma vida sem propósito e pertencimento comunitário que, por sua vez, é condição para a realização do sistema capitalista de produção.

Esta condição de desamparo, gerada pelo modo de vida individualista, é também sinalizada por Beatriz Nascimento (2018), ao traçar uma comparação entre as perspectivas de vida eurocentrada e africana. A autora afirma que a colonização opera pela desagregação e que os africanos submetidos à escravização sofreram este processo, sendo desagregados como pessoas, cultura e sociedade. Tal desagregação ocorre pelo rompimento dos vínculos de pertencimento imposto, em um primeiro momento, a partir do sequestro de milhões de pessoas de seu continente-mãe, de suas comunidades de

origem, o que implicou em um rompimento drástico com a terra, com seus grupos étnicos e com a possibilidade de viver de acordo com referenciais culturais próprios. Com a chegada às Américas, o processo de epistemicídio intensificou a condição de desagregação, impondo o esquecimento de cosmopercepções que conferiam às pessoas uma identidade e um lugar social no mundo.

Já os quilombos, na medida em que funcionam a partir de referenciais afrodiaspóricos, operam por agregação. Assim, quando o afrodescendente se aquilomba - seja nos quilombos clássicos do período colonial, seja nos quilombos contemporâneos -, realiza um movimento de cura, de reconstrução de seu pertencimento como pessoa, povo e agente histórico. Por isso, o quilombo seria um dispositivo de saúde mental, um jeito de cuidar próprio dos grupos negros.

O líder indígena, ambientalista e filósofo Ailton Krenak (2019) propõe críticas ao conceito de *humanidade* - que tem como base a noção de indivíduo -, através do qual se afirma uma pretensa universalidade que, a seu ver, seria uma forma de aprisionamento e imposição a todos os povos de um único modo de ser no mundo. Segundo o autor, a ideia da colonização se sustentou na premissa de que havia uma *humanidade esclarecida* que precisava ir ao encontro de uma *humanidade obscurecida*, para conduzi-la à iluminação civilizatória. O conceito de humanidade aqui estaria respaldando uma perspectiva de igualdade de todos, que pretensamente seria uma atitude inclusiva e de garantia generalizada de direitos. Sob essa roupagem, no entanto, Krenak ressalta que o que acontece na prática é o extermínio e a busca pelo controle da diversidade de modos de ser no mundo.

O autor afirma ainda que a imposição do conceito de humanidade implica em uma alienação em relação à noção de pertencimento ao mundo, à Terra, à natureza. Humanidade e natureza são conceitos apartados e contrapostos na perspectiva moderna. A resistência dos povos tradicionais - caiçaras, indígenas, quilombolas, aborígenes, dentre outros -, que no paradigma moderno são considerados como “sub-humanidade”, estaria justamente em afirmar a própria identidade em profunda conexão com a terra e a perspectiva ancestral, posicionando-se ativamente à margem da noção de “humanidade”. Através desta resistência, tais povos defendem não apenas seu direito de existir, como também a possibilidade da diversidade dos modos de ser e de experienciar o mundo.

Por fim, Krenak avalia que sem a memória ancestral, sem as referências que dão sustentação a uma identidade, o mundo em que vivemos nos leva à experiência de um grande vazio existencial e ao enlouquecimento.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. (...) O tipo de humanidade que estamos sendo convocados em integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida (KRENAK, 2019: 26-27).

Esta intolerância de que fala o autor nos remete à intolerância relatada também por Beatriz Nascimento (2018) em relação aos quilombos, por estes constituírem modos de vida alternativos à sociedade hegemônica. Ressaltamos a função politicamente estratégica desta intolerância, já que o modo de viver dos povos afropindorâmicos indica que há alternativas de mundo e que o modo proposto no colonial-capitalismo não é o único, muito menos o melhor.

Na verdade, o mundo idealizado no sistema colonial-capitalista é tão insuportável para a maioria das pessoas, que só pode se sustentar se elas acreditarem que não existe outra possibilidade de vida. Neste sentido, os povos afropindorâmicos são uma grande ameaça ao sistema hegemônico, por constituírem uma via de encantamento da vida, de reconstrução do mundo em outras bases, de recusa ao modo de vida colonial. Também por este motivo, suas cosmopercepções são referências importantes para pensarmos nossas práticas em psicologia e os fundamentos que as sustentam.

Apesar de nosso país ser constituído por matrizes culturais diversas, a psicologia brasileira se funda a partir de uma única concepção de pessoa: o indivíduo moderno. Seu domínio são os fantasmas, medos, anseios, desejos e toda uma gama de pensamentos e sentimentos que constituem uma espécie de interioridade em conflito. Esta perspectiva tem origem nas psicoterapias científicas, que surgiram na Europa, no final do século XIX, e partiam do pressuposto de que o sujeito existe por si só e que seus dramas subjetivos vêm do “seu interior” e se devem à complexidade inerente à sua condição de sujeito. Portanto, no caso de um sujeito em sofrimento psíquico, a compreensão do transtorno e sua terapêutica operam deliberadamente um isolamento em relação aos seus semelhantes, à sua comunidade, para tratar o sujeito “em si” (NATHAN *apud* SANTOS, 2016a).

Ao priorizar tais interioridades em conflito como campo de atuação, psicólogas e psicólogos brasileiros pouco têm se relacionado com as lutas populares, aliando-se ao

poder hegemônico capitalista, colonial e racista. Na medida em que buscamos construir uma psicologia aterrada, crítica à colonialidade e permeada por outras epistemes que não a eurocentrada, é importante questionarmos a universalização do indivíduo moderno, circunscrevendo-o como um modo de ser, dentre outros possíveis, e localizando-o no momento histórico que lhe é específico: a Modernidade colonial-capitalista. Este questionamento desnaturaliza também uma série de aspectos que lhe são atrelados e que são pressupostos da psicologia clássica, como os dualismos indivíduo/sociedade, humanidade/natureza e corpo/alma.

### **3.2.2 Eurocentrismo**

O eurocentrismo é um outro aspecto que constitui a subjetividade colonizada, afetando nossa autopercepção enquanto povo e determinando a adesão a referenciais de mundo específicos de outros povos e nações. Essa experiência está tão arraigada em nós que, muitas vezes, sequer conseguimos notá-la e seguimos valorizando teorias, políticas, modos de vida e tudo que é estrangeiro, ao mesmo tempo em que ignoramos e maldizemos o que produzimos por aqui de singular. Admiramos e nos espelhamos nas maravilhas dos chamados países de “primeiro mundo”, tendo-os como ideal a alcançar. Nos esquecemos de que o mundo globalizado/colonizado é um único sistema e que a riqueza e as boas condições de vida desfrutadas nos países do norte custam a fome, o adoecimento e a exploração das populações dos chamados países em desenvolvimento.

A partir da experiência da colonização francesa na Martinica, Franz Fanon (2008) fala sobre a relação de subalternidade entre colonizado e colonizador:

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (FANON, 2008: 34).

No entanto, a idealização do branco europeu e seu estabelecimento como modelo de humanidade não foi um processo espontâneo, mas produzido na relação colonial. O

modo como esta dinâmica se estabelece é trabalhado pela psicóloga e artista visual portuguesa Grada Kilomba, na performance *Ilusões*, a partir da mitologia de Narciso e Eco. Narciso, que não amava ninguém, foi condenado a se apaixonar por alguém que não corresponderia a seu amor e se enamora da própria imagem, refletida no lago. Eco, que falava demais, foi condenada a só poder dizer as últimas palavras que ouve. Enquanto ele, encantado pela imagem no lago, diz que a ama, ela repete a declaração de amor, sem que haja de fato qualquer reciprocidade entre ambos. A autora entende que esta história é uma metáfora da tragédia colonial, na medida em que mostra:

(...) uma repetição infinita e uma representação infinita de si próprio que não representa a realidade, mas só aquela imagem colonial, branca, patriarcal que se repete constantemente e que está apaixonada por si própria e se idealiza a si própria, e condenada porque não vê mais nada a não ser sua própria representação. É uma representação, um tipo de enunciado em que as outras pessoas não existem. E ao mesmo tempo também tem a confirmação e o consenso de Eco, que está tão fixada no Narciso que sempre repete e confirma aquilo que ele diz. Neste narcisismo colonial e patriarcal em que nós vivemos, como vamos recuperar outras narrações e outras histórias? (KILOMBA, 2016)

A força e a permanência da subjetividade colonizada são garantidos por um conjunto de práticas discursivas e não-discursivas atualizadas constantemente pelas instituições encarregadas de gerir nossa vida social, dentre as quais temos a escola. Todos somos obrigados a frequentar a escola durante boa parte de nossas vidas, justamente no período em que estamos formando as bases de nossa subjetividade. O mito da democracia racial, o ideal de embranquecimento, o racismo, o patriarcalismo, o discurso meritocrático e o eurocentrismo são fortes componentes do currículo oculto escolar<sup>20</sup>, que garantem a reprodução da subjetividade colonizada.

Ao longo dos sete anos de experiência como psicóloga em escolas públicas no Rio de Janeiro, pude perceber que o racismo institucionalizado e o eurocentrismo são marcas pregnantes nos conteúdos ensinados. A grande maioria dos professores ignora a complexidade e a riqueza das culturas afropindorâmicas, transmitindo esta ignorância aos alunos. Ao mesmo tempo, perpetuam-se estereótipos que descrevem negros e indígenas como ignorantes, primitivos e subservientes e brancos como superiores e civilizados. No

---

<sup>20</sup> No campo pedagógico, currículo oculto é uma expressão que designa uma série de valores, normas e atitudes que são ensinadas no universo escolar e que não estão explicitamente previstos no currículo oficial.

âmbito das relações interpessoais, os valores e modos de viver dos alunos e de suas famílias são estigmatizados pelos vieses da falta, do erro e da carência, não se reconhecendo as especificidades culturais e históricas dos diferentes grupos populacionais. Esta atitude é geralmente justificada por um anseio de civilizar, educar, levar boa cultura e bons modos às classes populares, atitude colonial historicamente herdada e incorporada pela escola pública no trato com a população mais pobre, em sua maioria negra.

Lembro de uma conversa que tive com um professor do ensino fundamental, em uma das escolas em que trabalhei. Ele se mostrava estarecido com o fato de que algumas vezes ele estava em meio de uma explicação e um aluno se levantava e começava a dançar o passinho<sup>21</sup>. A única explicação possível que o professor encontrava para tal atitude era a existência de algum distúrbio que perturbasse a atenção dos alunos e os fizesse agir daquela maneira.

Tempos depois, assistindo à animação Kiriku e a Feiticeira<sup>22</sup>, também estranhei o fato de que, toda vez que alguma coisa boa acontecia na história, os personagens paravam tudo que estavam fazendo e começavam a dançar animadamente, em roda. Posteriormente, pude compreender esses diferentes eventos a partir do que afirma Leda Martins (2003): “Segundo o filósofo Fu-Kiau Bunseki, a África é o *continente dançante*, na medida em que a música e a dança permeiam toda e qualquer atividade, sendo uma forma de inscrição e transmissão de conhecimentos e valores” (p.74).

A invisibilização das cosmopercepções afropindorâmicas no acervo cultural brasileiro é um efeito do epistemicídio. Com isso, o professor a que me referi há pouco só conseguia imaginar que o comportamento dançante de seu aluno era efeito de um distúrbio de atenção e não cogitou que pudesse se tratar de uma herança cultural, que implicaria em relações específicas com o corpo e com a construção do conhecimento.

Por outro lado, o quilombola Antônio Bispo dos Santos (2016) conta sobre a experiência educativa que teve em sua comunidade, onde aprendia a importância da terra, as técnicas de agricultura e as lutas de seu povo. Em certo momento, a comunidade avaliou que algumas crianças deveriam ser enviadas para a escola para serem

---

<sup>21</sup> Dança coreografada muito popular entre adolescentes que apreciam funk.

<sup>22</sup> Animação de longa-metragem franco-belga, de 1998, que conta a lenda de Kiriku: um menino muito pequeno e jovem que é muito esperto e encontra soluções para os problemas que sua comunidade enfrenta. Baseia-se em uma lenda originária da Guiné.

alfabetizadas e adquirir alguns conhecimentos escolares básicos, pois tais saberes estavam fazendo falta nas lutas e negociações que travavam com os não-quilombolas.

Foi assim que Nego Bispo foi enviado à escola, onde cursou até a oitava série do ensino fundamental, período que a comunidade considerou suficiente para a aquisição dos saberes necessários naquele momento. A partir dos ensinamentos de sua comunidade e dos estudos que empreendeu sobre a história do Brasil em uma perspectiva contracolonial, o autor ressalta como o acesso à alfabetização e ao ensino escolar aos mais pobres foi oferecido através de estratégias de desvalorização das culturas tradicionais. Assim, ele relata histórias corriqueiramente contadas nas escolas que, apesar de inconsistentes, ganharam estatuto de verdade ao ser incessantemente repetidas ao longo de gerações. Ao mesmo tempo, tais histórias omitem uma série de motivações políticas e econômicas que sustentaram a pilhagem e o extermínio realizados pelos europeus nos continentes africano e americano:

Existem incontáveis versões sobre a vinda dos colonizadores para o Brasil. Uma bastante exótica que aprendi no meu tempo de escola é a de que os portugueses chegaram ao Brasil porque se perderam no Caminho das Índias, por onde pretendiam restabelecer o comércio de especiarias. Essa versão tenta ganhar consistência na denominação que foi dada aos povos originários por eles aqui encontrados. Esses povos até hoje são chamados de “índios”, exatamente porque os portugueses pensavam ter chegado às Índias.

O estranho é que mesmo pensando ter chegado às Índias, logo denominaram esta terra de Monte Pascoal. Ao perceber que não era um monte, chamaram-na terra de Vera Cruz, terra de Santa Cruz e, por último, Brasil. Mais estranho ainda é que os povos aqui encontrados como, por exemplo, os povos de língua tupi, que chamavam essa terra de Pindorama (Terra das Palmeiras), continuam sendo chamados de índios.

(...) os colonizadores, ao substituírem as diversas auto-denominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com intuito de os coisificar/desumanizar.

(...) Com relação aos africanos, também aprendi na escola várias versões. Uma delas é a de que pelo fato dos índios terem se rebelado contra o trabalho escravo os portugueses resolveram trazer o povo da África, porque estes seriam mais "dóceis", portanto, mais facilmente "domesticáveis". No entanto, os povos africanos, assim como os povos pindorâmicos, também se rebelaram contra o trabalho escravo e possuem as suas diversas auto-denominações. Os colonizadores, ao chamá-los apenas de "negros", estavam utilizando a mesma estratégia usada contra os povos pindorâmicos de quebra da identidade por meio da técnica da domesticação.

Hoje, algum tempo fora da escola, tenho encontrado/percebido outras fontes de informações que dialogam com essas versões. Dentre as que mais me chamam a atenção há as Bulas Papais. Senão vejamos:

‘Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao Rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus reinos [...] e propriedades’ (Bula ‘Romanus Pontifex’, Papa Nicolau V, 08 de janeiro de 1455).

Como podemos ver, essa bula não fala em especiarias e sequer cita a Índia. O que ela enfatiza é o cristianismo e o paganismo, concedendo amplos poderes aos cristãos para fazerem o que quisessem com os pagãos (BISPO DOS SANTOS, 2015: 27-28).

A citação longa se justifica, pois a riqueza de elementos articulados na narrativa contracolonial de Nego Bispo são muito férteis em nos transmitir a maliciosidade encarnada na história oficial/colonial. No trecho acima se evidencia um tipo de narrativa muito presente no contexto escolar, que forma nossa subjetividade colonizada, naturalizando o saque e a escravização imputados pelos europeus aos demais povos, em função de uma pretensa superioridade branca, que ora aparece como racial, ora como cultural, nos diferentes momentos históricos.

No entanto, não é apenas no âmbito da formação escolar básica que o eurocentrismo se faz presente. Guerreiro Ramos (1995) ressalta que este traço marca também a produção intelectual brasileira, que teria na *tematização do negro* um mecanismo de disfarce étnico. O autor diferencia entre o tema do negro - que é um modo objetificante e subalternizante de construção do lugar do negro no meio acadêmico - e a vida do negro, que não se restringe às definições acadêmicas, sendo complexa, diversa e dinâmica. Ao tomar o negro como tema, colocando-o no lugar de objeto a ser analisado, o branco se torna mais branco, aproximando-se do ideal europeu. Sendo assim, “o que se tem chamado no Brasil de ‘problema do negro’ é reflexo da patologia social do ‘branco’ brasileiro; de sua dependência psicológica. Foi uma minoria de ‘brancos’ letrados que criou esse ‘problema’, adotando critérios de trabalho intelectual não induzidos de suas circunstâncias naturais diretas” (RAMOS, 1995: 236).

Enquanto Guerreiro Ramos atribui uma patologia social ao branco brasileiro - que faz com este que tenha uma adesão acrítica ao ponto de vista do colonizador -, Beatriz Nascimento aponta os complexos da intelectualidade nacional, que opera o epistemicídio ao negar sua herança cultural africana.

Essa importação de "ideologias" é típica dos pensamentos da intelectualidade brasileira, a mais branca, a mais europeizada de todo o chamado Terceiro

Mundo. Ou seja, a mais complexada das elites, justamente por ser aquela que jamais se conformou em trazer no seu todo social elemento tão degradante, mas que por força das circunstâncias históricas foi o mais importante no seu processo de formação. O escravo Negro, assim como o negro atual, não só participou da formação social do Brasil com seu trabalho, com seu sofrimento, participou também da mesa, da cama, do pensamento e das lutas políticas do colonizador e de seus descendentes. Para todo lado que o branco olhar, deparar-se-á com o espectro daquele que escravizou e que corrompeu (NASCIMENTO, 2018: 51).

A produção de subjetividades colonizadas tem sido um aspecto central na atualização da distribuição desigual de poder, riquezas e qualidade de vida em nosso país. Juntamente com campos como educação, sociologia e antropologia, os saberes psicológicos vêm respondendo às demandas por tecnologias sociais que subsidiem e fortaleçam tais estruturas de dominação, no que a adesão ao ponto de vista e aos saberes eurocêntricos cumpre função estratégica. Além de implicar em um compromisso com aqueles que nos oprimem, esta adesão tem se dado também às custas do epistemicídio dos saberes afropindorâmicos.

Assim, se estamos alienados pelo feitiço colonial e dele queremos nos livrar, devemos desconfiar de nossa própria percepção e julgamento, bem como dos limites de nossa capacidade de transpor a cosmovisão eurocêntrica. Ao mesmo tempo, devemos buscar o contraponto das narrativas dos povos contra colonizadores, que trazem modos alternativos de organização da vida e evidenciam os processos violentos que são ocultados na versão oficial da história colonial.

### **3.2.3 Racismo**

Como vimos anteriormente, o racismo se constituiu no Brasil a partir de teorias importadas da Europa - com o apoio fundamental das ciências em geral e da psicologia, em particular -, para garantir a continuidade dos privilégios das elites brancas, após o fim do regime escravista. Como nosso foco aqui é pensar o racismo como componente da subjetividade colonizada, vamos enfatizar seus efeitos existenciais, ou seja, o modo como ele afeta a experiência identitária de pessoas negras e brancas. Este é um debate que consideramos caro à psicologia, por se situar no âmbito dos processos de produção de

subjetividade e evidenciar o pertencimento racial como um dos pilares fundamentais na formação dos sujeitos em nossa sociedade.

Abrahão Santos (2020) afirma que o projeto genocida que funda a República brasileira é um trauma imposto à população negra, permanentemente atualizado em um contínuo histórico. Trata-se de um trauma que é psíquico, mas não individual, alicerçado no ideal de embranquecimento da nação. Sua vivência é coletiva e os efeitos materiais de sua imposição são evidentes nas diferentes condições de vida e oportunidades de que usufruem negros e brancos em nosso país.

Este trauma se sobrepôs a outro, que lhe é anterior, causado pelo regime escravista, que vitimou indígenas, africanos e seus descendentes e vigorou legalmente no Brasil por cerca de 300 anos. Toda a infraestrutura construída neste período e toda a riqueza produzida se deveram, em grande parte, ao trabalho compulsório de pessoas que não tinham quaisquer direitos ou garantias, recebendo apenas o mínimo necessário à sobrevivência (às vezes nem isso), em condições insalubres e violentas, sofrendo torturas de diversas ordens.

Sendo assim, é imprescindível que os impactos destes traumas históricos e coletivos sejam considerados como uma problemática relevante no campo da saúde mental, em nosso país.

O genocídio da população negra previsto para alguns séculos após a abolição do regime escravista, nos marca e nos subjetiva com dor. Com amor-próprio enfraquecido em decorrência de falta de trabalho, da educação que não nos inclui, das questões familiares, da segurança pública que nos toma como inimigos, do extermínio físico e cultural, entre outros condicionantes sociais, crianças, rapazes e moças, homens e mulheres, portam alto sofrimento mental (SANTOS, 2018: 256).

Sendo assim, na construção de uma psicologia aterrada, é necessário que consideremos a história brasileira em sua singularidade e evidenciemos os impactos psíquicos, sociais, políticos e econômicos ocasionados pelo *dispositivo da racialidade* nas condições de vida de brancos e negros. Ao formular este conceito, Sueli Carneiro (2005) o define como um domínio que articula relações de poder, saber e processos de subjetivação no âmbito das relações raciais e que se organiza de maneira muito específica no Brasil, com a finalidade de distribuir de maneira desigual privilégios e prejuízos.

Seu conceito se articula com as formulações de Hildeberto Martins (2009) acerca do *discurso racializado*, que ele aponta como uma chave para a compreensão de nossa constituição histórica. Forjando esta expressão, o autor enfatiza uma complexidade discursiva de importantes implicações materiais que, apesar de ter como referência um conceito de raça proposto pelas teorias eugenistas, a ele não se limita, caracterizando-se sobretudo pela potência em gerar efeitos racializadores e discriminatórios. Assim, ao invés de um arranjo polarizado baseado nos critérios de cor ou raça, ele propõe o discurso racializado como um campo de batalha, composto por discursos vigentes nos campos médico, jornalístico, jurídico, político, dentre outros. Tal discurso opera uma *diferença naturalizante*, de emprego ambíguo e instável, ora positivando, ora condenando a miscigenação - de acordo com parâmetros que a tornem eficientes no controle da população.

Tanto o dispositivo da racialidade - proposto por Carneiro (2005) - quanto o discurso racializado - proposto por Martins (2009) - são conceitos que evidenciam a dimensão de produção de subjetividades em que opera o aspecto racial, produzindo “diferenças naturalizantes” entre brancos e negros que modulam afetos, constroem estereótipos e distribuem prejuízos e privilégios sociais, desempenhando função determinante no estabelecimento das perspectivas de vida individuais e coletivas.

Neste sentido, o trabalho da historiadora Beatriz Nascimento diz muito acerca destas importantes questões que temos a enfrentar no campo da saúde mental. Comprometida com o propósito de demonstrar como a história oficial brasileira produz um impacto negativo na subjetividade de pessoas negras e compõe as engrenagens racistas que as mantêm em condições de vida adversas, a autora destaca que o principal drama vivido pela população negra é existencial e não econômico. Tal drama se expressa como uma *imensa amnésia coletiva*, relacionada ao não reconhecimento da participação do povo negro na construção deste país e à negação das histórias africana e afrodiáspórica - suplantadas pela estereotipia produzida em torno da figura do escravo. Este esquecimento, como Beatriz sinaliza recorrentemente, tem profundas implicações sociopolíticas e existenciais, na medida em que as pessoas negras introjetam tais narrativas desumanizantes, produzindo um "inconsciente esmagado pelo sofrimento ancestral e atual" (NASCIMENTO, 2018: 240).

Ao mesmo tempo, a autora ironiza a tendência à individualização do sofrimento praticada na psicologia clássica e, em especial, ressalta como esse mecanismo é usado

para o esvaziamento do fenômeno político, social e coletivo do racismo e do sofrimento que o mesmo acarreta. Após ter reincidentemente sua experiência de sofrimento apontada por colegas psicólogos e por seus próprios analistas como uma fantasia individual de inferioridade, ela afirma que resolveu “assumir seu complexo”. A expressão é usada com ironia, como forma estratégica de fazer reconhecer o sofrimento coletivo gerado pelo racismo, mas sinalizando que o “tratamento” deste complexo demandaria processos de transformação coletivos e políticos, que ela relaciona à História.

(...) se minha cultura é considerada como "contribuição à..."; se minha raça nunca teve acesso conjuntamente nem representativamente às riquezas desse país; se a maioria de nós está dispersa por força de uma incomunicabilidade que deve ser posteriormente estudada (o negro brasileiro, com raras exceções, não se agrupa); se nossa manifestação religiosa passa a ser folclore, ou o que é pior, consumida como música na TV (vide música de Vinícius de Moraes e Toquinho cantando o nome de Omolú), quando um branco quer retirar minha identidade física, único dado real da minha História viva no Brasil - só me resta o que está dentro de mim, só me resta assumir o meu complexo não resolvido. Resta-nos somente nosso inconsciente, que só através da História poderá ser compreendido e solucionado (NASCIMENTO, 2018: 49).

Já no campo da psicologia, um dos caminhos promissores para pensarmos os impactos subjetivos do dispositivo da racialidade foi aberto por Bento e Carone (2016). Sua pesquisa se inicia na década de 90 e marca o começo dos chamados *estudos da branquitude*, campo que se distingue por enfatizar que o racismo é um fenômeno relacional e não um problema inerente aos negros, como afirmavam os estudos conduzidos até então sobre branqueamento. Além disso, evidenciam a chamada *teoria da discriminação com base no interesse*, em que o racismo seria praticado tendo como objetivo a manutenção e a conquista de *privilégios* de um grupo sobre outro, independentemente do fato de ser intencional ou apoiado em preconceito.

No Brasil, o branqueamento é freqüentemente considerado como um problema do negro que, descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais. Na descrição desse processo o branco pouco aparece, exceto como modelo universal de humanidade, alvo da inveja e do desejo dos outros grupos raciais não-brancos e, portanto, encarados como não tão humanos. Na verdade, quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a auto-estima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e

essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua auto-estima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais (BENTO, 2002: p.25).

A autora sinaliza que a redução do racismo a um problema que diz respeito apenas ao negro é um aspecto inerente ao próprio mecanismo da branquitude, na medida em que tem como efeito a invisibilização dos brancos enquanto grupo racial e dos privilégios que obtêm a partir da estrutura racista. Através de sua pesquisa, ela pôde perceber que os brancos tendem a associar as desvantagens sociais e econômicas que atingem a população negra a um efeito direto do período escravista, sem levarem em consideração o lugar que os brancos ocupavam neste cenário, o que ressalta ser uma posição bastante estratégica.

Na verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo. Por essa razão, políticas compensatórias ou de ação afirmativa são taxadas de protecionistas, cuja meta é premiar a incompetência negra etc., etc. (BENTO, 2016: 30).

Por fim, Bento (2016) salienta que um dos argumentos usados recorrentemente para a escamoteação da branquitude e de seus privilégios se baseia na perspectiva marxista da luta de classes. Caracterizando-se como uma dentre outras tantas importações teóricas realizadas pela intelectualidade e pela militância nacionais, a teoria marxista é usada para afirmar que a desigualdade no Brasil não é um problema racial, mas social e que seu combate deve se dar pela luta de classes. Essa leitura é um dos vieses de negação do legado da escravidão para os brancos, que ignora ativamente o projeto genocida ao qual as elites brasileiras aderiram no início da República, comprometido com o branqueamento da população. Trata-se de um ponto de vista particularmente complicado, pois a ele costumam aderir os grupos mais progressistas, de tendência esquerdista - como feministas e sindicatos -, que, teoricamente, poderiam ser mais sensíveis à necessidade das Políticas de Ações Afirmativas como importante via de redução das desigualdades. Este problema também é apontado pela filósofa Sueli Carneiro (2015):

É nosso pressuposto que raça é um dos elementos estruturais de sociedades multirraciais de origem colonial. Os conceitos de *apartheid* social, a supremacia do conceito de classe social sobre os demais - como pretendem os pensadores de esquerda, herdeiros do materialismo histórico dialético - são conceitos que não alcançam, e, ao contrário, invisibilizam ou mascaram a contradição racial presente nas sociedades multirraciais, posto que nelas raça/cor/etnia e, em especial para o Brasil, são variáveis que impactam a própria estrutura de classes. Disso decorre que a essência do racismo, enquanto pseudo-ciência, foi buscar legitimar, no plano das idéias, uma prática, e uma política, sobre os povos não-brancos e de produção de privilégios simbólicos e/ou materiais para a supremacia branca que o engendrou. São esses privilégios que determinam a permanência e reprodução do racismo enquanto instrumento de dominação, exploração e mais contemporaneamente, de exclusão social em detrimento de toda evidência científica que invalida qualquer sustentabilidade para o conceito de raça (p. 29).

Em uma de nossas reuniões de estudo no Laboratório Kitembo, a imagem do *encosto* - também usada por Martins (2009) para descrever os impactos do racismo na subjetividade negra - nos pareceu pertinente para ilustrar os mecanismos de atuação da branquitude. Nas perspectivas espiritualistas, chama-se de encosto às energias espectrais que acompanham indevidamente os vivos, minando sua força vital e acarretando prejuízos em seu cotidiano.

A branquitude se assemelha a um encosto, na medida em que se comporta como uma assombração que, apesar de não ter materialidade, está sempre perseguindo os sujeitos e influenciando suas ações e percepções. A branquitude se configura como um ideal que oprime os sujeitos, sinalizando o quanto deixam a desejar em relação ao padrão valorizado. Ela se estabelece como medida do que é bom, belo, civilizado e desejável. Quanto mais distante a pessoa está deste ideal, maiores as chances de se sentir inferiorizada e incapaz, tendo sua energia minada e sua autoestima comprometida.

Enquanto os estudos sobre a branquitude tiveram início apenas na década de 90, o branqueamento é um fenômeno que vem sendo pesquisado há mais tempo. Ele se refere ao esforço comportamental e psíquico empregado pelas pessoas para se assemelhar ao modelo branco europeu, através da adesão à sua imagem, a seus modos de pensar, valores, comportamentos e hábitos. Por consequência, tal atitude implica também na negação da imagem, dos valores, hábitos e modos de pensar característicos dos povos afropindorâmicos, o que muitas vezes significa a recusa a traços constituintes do próprio sujeito, desencadeando processos de sofrimento, ou mesmo patológicos.

Apesar de ser mais cruel e destrutivo em relação aos que mais se distanciam do modelo europeu, os malefícios do ideal de branqueamento podem ser atribuídos à população brasileira como um todo - e não apenas às pessoas negras -, que teria o branco europeu como modelo de humanidade e, por consequência, nutriria em relação a este um sentimento permanente de inferioridade, dada a intensa miscigenação característica do Brasil.

No entanto, o desejo da “europeização” expresso por essa elite evidencia que não só os negros se sentem desconfortáveis com a sua condição racial, mas o próprio branco brasileiro desejava e deseja ainda hoje (vide os meios de comunicação de massa) perder-se no Outro, o europeu ou o norte-americano. Isso torna o problema do branqueamento uma questão que atinge a todos os brasileiros. Não temos só um problema de perda de identidade negra, mas um problema de nacionalidade: quem quer ser brasileiro? Como o negro brasileiro se representa e é representado? Como o branco brasileiro se representa e é representado? (BENTO, 2002: 57)

Guerreiro Ramos (1995) identifica esta problemática, a qual define como uma *patologia social do “branco” brasileiro*. As aspas são usadas para marcar ironia e sinalizar o descabimento do fato de que parte significativa da população se considera branca, apesar de sua intensa miscigenação<sup>23</sup>. A patologia a que se refere está relacionada a um processo psíquico de negação e escamoteamento da própria negritude, que acometeria as pessoas menos pigmentadas, ao se identificarem com o modelo branco. Trata-se de um “protesto racial de uma minoria interiormente inferiorizada” (p. 226), que conjuga o sentimento de inferioridade com uma superioridade desejada, baseada no modelo do homem europeu.

O autor nos mostra ainda como as relações entre brancos e negros se construíram, desde o período colonial, através do estabelecimento de uma hierarquia baseada nas valorações positiva da branquitude e negativa da negritude. O mito da supremacia branca

---

<sup>23</sup> Nos debates sobre relações raciais, principalmente quando o tema são as Ações Afirmativas, é comum se alegar que o Brasil é um país miscigenado e que é difícil definirmos quais pessoas teriam direito à cota racial para população negra, já que quase todo brasileiro tem ascendentes negros em sua família. Esta é uma afirmação que desconsidera o objetivo de reparação a que visam as cotas raciais, bem como a especificidade do funcionamento do racismo no Brasil e o racismo institucional, que as tornam necessárias. Também é uma afirmação que visa invalidar as reivindicações do Movimento Negro pelas cotas raciais e manter o sistema de privilégios da branquitude. A ênfase que Guerreiro Ramos dá à miscigenação brasileira neste texto não deve ser confundida com o mito da democracia racial, que fundamenta tal tipo de afirmação.

se constituiu pela associação do branco a tudo que fosse bonito, requintado, civilizado. Ao mesmo tempo, se deu a degradação do povo negro, associado ao que fosse mau, vil, feio, primitivo e subalterno. Esta valoração negativa está fortemente marcada pelo fato de que a chegada do povo africano no Brasil se deu na condição de escravizado e a perpetuação do estereótipo desumanizante conta com um sistema de políticas genocidas que garantem as piores condições de saúde, segurança, saneamento, educação, moradia, consumo, dentre outras, à população afrodescendente (RAMOS, 1995).

Para Beatriz Nascimento (2018), se o trauma coletivo que impacta o povo negro se deve à amnésia histórica que lhe tem sido imposta, o caminho de cura para as mazelas do racismo está na reconstrução desta História, em uma perspectiva afrodiaspórica. Sendo assim, em sua pesquisa os quilombos não aparecem apenas como acontecimentos históricos, mas também como categoria *ideológica e psicológica* (p. 156), na medida em que possibilitam a reconstrução da história negra, enfatizando seu viés de luta, autonomia e agência. Ao falar sobre a continuidade histórica entre os quilombos existentes no período escravista e os quilombos contemporâneos, bem como sobre o processo curativo que operam na subjetividade das pessoas negras, a autora afirma:

Fortalecimento psíquico, porque um dos grandes problemas do negro é justamente isso, o inconsciente, (...) antes desses bens sociais, a gente lutar por esses bens sociais, é preciso que haja uma luta dentro da gente mesmo para conciliação, para afirmação de todo esse processo nosso de se entender realmente como pessoas, como homens. E isso quilombo pode ser um dado disso, na medida em que ele foi uma coisa muito forte, um agrupamento muito forte, uma história muito forte que o negro criou independente, sozinho, independente do homem branco (NASCIMENTO, 2018: 138).

A historiadora articula esta perspectiva de cura operada pelos quilombos no documentário Orí (NASCIMENTO, 1989) - por ela roteirizado e narrado - onde são mostradas uma diversidade de criações culturais afrodiaspóricas que constituem espaços comunitários, onde afrodescendentes buscam nutrição e direcionamento para Orí. Orí<sup>24</sup>, em iorubá, significa cabeça. As escolas de samba, a umbanda, o Candomblé e o movimento negro são coletividades negras onde se alimenta as cabeças daqueles que tiveram roubados seus referenciais, suas histórias. Essas criações culturais são formas de preservação da memória, da identidade e de transmissão da cultura, onde reside a potência

---

<sup>24</sup> No Candomblé de tradição bantu, a entidade cabeça é chamada Mutuê.

de reconstituição do povo negro em diáspora. Por este mesmo motivo, também têm sido historicamente perseguidas, expropriadas, embranquecidas e folclorizadas, como forma de se neutralizar seu potencial disruptivo em relação à hegemonia colonial-capitalista.

Segundo Flor do Nascimento (2014), o documentário *Orí nos conta* a história da resistência negra, a história da criação de uma cultura negra no Brasil em relação de continuidade com as culturas africanas, o que levou à constituição de uma *civilização atlântica*. Tal civilização teria nascido a partir de uma situação de perda da terra-mãe, quando os africanos foram subtraídos à força de seu continente, perdendo também a imagem de si como parte dos povos africanos. Assim, tiveram que criar novas referências para se sentirem como parte do mundo, já que em suas comunidades de origem a existência era definida em função das relações com a comunidade, suas crenças e tradições. Neste lado do Atlântico, no entanto, o processo colonial buscava reduzir essas pessoas à figura do escravo, o que as levou a criar outras possibilidades de participação no mundo, construindo relações que retomavam valores tradicionais trazidos da África, ao mesmo tempo em que apontavam para o futuro, buscando caminhos que viabilizassem sua existência enquanto povo.

Em prefácio à coletânea de textos de Beatriz Nascimento, Raquel Barreto afirma que a historiadora se dedicou a pensar a história do Brasil a partir da perspectiva negra, enfatizando a agência, isto é, a autonomia e a subjetividade negras, em cerca de três décadas de trabalho. Beatriz se interessava por novas epistemologias, que dessem conta da experiência e especificidade históricas de homens e mulheres negros e negras. Foi com este propósito que ela elaborou uma nova forma de pensar os quilombos, combatendo os estereótipos incessantemente reproduzidos sobre a história do negro, buscando se aproximar do que o quilombo poderia significar para aqueles que o compunham, a partir de valores afrodiaspóricos. Ela afirma que a maior ameaça que os quilombos representavam ao sistema hegemônico não se relacionava ao prejuízo quanto à mão de obra nas fazendas, mas ao fato de mostrarem um caminho alternativo de sociedade (NASCIMENTO, 2018).

Por isso, Beatriz Nascimento buscou pesquisar os quilombos em sua complexidade, suas diferentes realizações materiais e, sobretudo, em sua potência simbólica na construção de uma história de luta, autonomia e realização para o povo

negro. Ao afirmar os quilombos como sistemas alternativos sociais e políticos, ela destaca o quanto esta importante instituição não era apenas uma reação à opressão da escravidão, nem simplesmente um destino de fuga para os negros escravizados, mas uma construção social e política realizada a partir de uma perspectiva de mundo afrodiaspórica. Assim, interessou-se sobretudo pelo estudo da “paz quilombola”, período em que os conflitos com o poder hegemônico estavam atenuados e era possível vislumbrar os valores e paradigmas que orientavam a vida comunitária no quilombo e suas múltiplas relações políticas, sociais e econômicas com o entorno.

Neste sentido, a historiadora afirma que, na raiz de todo o quilombo, há uma procura espacial do homem pela ligação com a terra. Por isso os quilombos sempre se localizam em lugares muito bonitos, ricos em beleza natural, com fontes de água e terras férteis, geralmente são lugares altos - o que também tem relação com a questão da defesa, mas não somente - de onde se tem ampla visão do horizonte. Este tipo de constituição espacial se mostra também em áreas urbanas, nas favelas, onde se busca garantir um pedaço de terra na qual se possa cultivar plantas alimentícias e as usadas em rituais religiosos:

(...) acho que os quilombos surgiram, não só como resultado de uma situação negativa, de fuga da escravidão, mas como uma ação positiva para recriar a ligação primordial do homem com a terra. A terra não como propriedade, mas como elemento indispensável ao conjunto da vida humana, e seu significado espiritual (NASCIMENTO, 2018: 210).

Quando eu era criança, entre as décadas de 80 e 90, o calendário escolar era marcado, no dia 13 de maio, pela comemoração da abolição da escravatura, data em que se enfatizava o ato pretensamente nobre da Princesa Isabel, de assinar a Lei Áurea. Ao longo dos anos, esta data comemorativa foi enfraquecendo e ganhava força outra data: o 20 de novembro. O Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra foi instituído oficialmente pela Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011. O marco que alavancou esta mudança foi uma outra lei, a 10.639/2003, que determinava a inclusão da data comemorativa 20 de novembro, como Dia da Consciência Negra, no calendário escolar. Ambas as conquistas se inserem no percurso de reconstrução da História brasileira a partir de uma perspectiva afrodiaspórica, operada pelo Movimento Negro, percurso este que

tem importante marco na proposição do paradigma quilombista pela geração da década de 70, da qual Beatriz Nascimento e Abdias Nascimento fazem parte.

Hoje, 20 de novembro, Zumbi dos Palmares e a luta quilombola se popularizaram como elementos importantes na luta negra pelo direito de reconhecimento de que fala Beatriz Nascimento, enquanto o 13 de maio se evidencia como uma, dentre tantas outras manobras de ocultação do protagonismo negro em nossa História.

Eu não tinha me dado conta da importância e da força simbólica desta mudança, até assistir ao documentário *Orí*. O paradigma quilombista vem desempenhando função determinante no processo de cura do drama existencial vivenciado pelas pessoas negras, conforme sinaliza Beatriz Nascimento. Ao propor a imagem do quilombola e da luta como referência histórica da participação do povo negro na formação da nação, como um mito de origem que estabelece uma continuidade em relação aos quilombos africanos e exalta a trajetória negra como combativa, criativa e autônoma, esta imagem gera identificação com uma narrativa de potência, que combate o mito anterior do “escravo”, de efeito desumanizante e imobilizante.

Por sua filiação eurocêntrica, a psicologia brasileira há muito vem se dedicando ao mito de Édipo, para compreender as dinâmicas psíquicas neuróticas. Beatriz Nascimento (2018) nos dá pistas importantes para a construção de uma psicologia aterrada, quando evidencia a importância de pensarmos os efeitos danosos que o “mito do escravo” vem produzindo em nosso país e seus impactos na experiência singular e coletiva de brancos e negros. Ao mesmo tempo, sinaliza a potência do mito quilombista como um caminho de cura, de reconstrução de uma memória de luta e protagonismo.

Apesar da palavra *memória*, estritamente falando, aparecer poucas vezes nos textos de Beatriz Nascimento, sua obra parece se desenvolver em torno desta noção, na medida em que ela permite articular a importante relação entre narrativa e identidade. Ao mesmo tempo, seu modo de colocar a problemática que afeta a população negra aponta estreita relação entre os campos da História, da Psicologia e da Educação, sinalizando a necessidade de uma articulação interdisciplinar ou transdisciplinar, para seu enfrentamento, em um processo de reparação histórica e epistêmica, com significativos impactos no âmbito da produção de subjetividades. Assim como foi necessário à historiadora transitar pelo campo do psíquico, para expor com precisão o *drama negro*,

para nós também é impossível deixar de fora a História, se nos propusermos a pensar o campo de produção de subjetividades em nosso país de maneira aterrada.

Por fim, vale ressaltar que os esforços de combate ao racismo e a seus efeitos nefastos, implica em um benefício social que não se restringe apenas à população negra. Como ressaltava Guerreiro Ramos (1995), a patologia social do “branco” brasileiro é uma herança de nossa história colonial, que se faz sentir fortemente ainda hoje através da divisão do povo, fundada nos estereótipos racistas. Tal condição constitucional não é um problema apenas para as pessoas negras, mas para toda a população, uma vez que tal cisão nos torna vulneráveis. Segundo ele, para alcançar altos níveis de vida histórica, os membros de qualquer grupo social devem se relacionar através de um “sentimento singênico”, que parte da percepção de semelhanças físicas e intelectuais.

### **3.2.4 Patriarcalismo e misoginia**

Por fim, um último aspecto que gostaríamos de ressaltar no âmbito de nossa subjetividade colonizada, é seu viés patriarcal. A feminista Silvia Federici (2017) mostra como a misoginia e a desvalorização das mulheres é uma produção do sistema capitalista e não uma herança “bárbara” do feudalismo, como costumamos crer. Ela afirma que este processo se deu a partir da inferiorização do trabalho de reprodução da força de trabalho - portanto, da atividade de geração e criação de novas pessoas - que, por muito tempo, foi delegado exclusivamente às mulheres. Contraditoriamente, a função de reprodução da força de trabalho é a mais importante do sistema capitalista - já que, sem trabalhadoras e trabalhadores, não se produz riqueza -, mas foi estrategicamente desvalorizada através de sua não remuneração. O ato de ter filhos foi então produzido como um desejo íntimo e pessoal, como se nenhuma relação tivesse com o trabalho e a manutenção da sociedade.

As colocações da autora são uma crítica à teoria marxista-leninista, segundo a qual o menor poder das mulheres na relação com os homens se deve ao fato de serem donas de casa<sup>25</sup>, de estarem “fora” das relações de produção capitalistas, teoria a partir do qual

---

<sup>25</sup> Vale ressaltar que esta leitura está circunscrita a relações localizadas no tempo e no espaço, no contexto europeu de surgimento do capitalismo, tendo sido posteriormente impostas - através dos processos de dominação baseados na colonialidade -, de maneira mais ou menos rigorosa, a outros povos e nações que, originalmente não partilhavam deste modo de organização social.

essa diferenciação de poderes se resolveria com a introdução das mulheres no mercado de trabalho assalariado. Ela ressalta que, ao contrário do que afirma o marxismo, esse trabalho “doméstico” está no cerne da produção capitalista, mas foi produzido simbolicamente como se não estivesse, o que destituiu as mulheres de poder de decisão no cenário público e privado e as submeteu aos homens, a partir da dependência material.

O modo como os processos de dominação se articulam de maneira interseccional em nossa subjetividade colonizada, pode ser apreendido a partir do que nos diz Jurema Werneck (2015). Segundo a autora, o desequilíbrio político entre brancos e negros, operado pelo escravismo/racismo e o desequilíbrio político entre homens e mulheres, gerado pelo patriarcado se potencializam, contribuindo para a supremacia do homem branco, cisgênero e heteronormativo. Por isso, ela afirma ser impossível, em nossa sociedade, dissociarmos o patriarcado, o racismo, o colonialismo e o capitalismo.

Independientemente de los marcos temporales que pudieran significar el inicio de la historia del patriarcado en el mundo y en la región, podemos afirmar que éste se enraizó profundamente en la sociedad durante el régimen de explotación esclavista. La apropiación de los cuerpos humanos no conocía límites, dando a los hombres el poder de la tortura, el control de los sistemas políticos, de las riquezas producidas y del grupo humano. El centro del poder era el hombre blanco, dejando a las mujeres y hombres indígenas, africanos y africanas y sus descendientes, la subyugación corporal, sexual y política (p. 32).

As articulações entre colonização, patriarcado e epistemicídio também se evidenciam no trabalho da nigeriana Oyèronkè Oyèwúmi (2004, 2016), cujos estudos mostram outras possibilidades de construção de papéis sociais que não estejam centrados no sexo biológico. Um dos eixos centrais de sua pesquisa são as categorias de organização social pré-coloniais da sociedade iorubá, a partir das quais demonstra que a generificação desta cultura foi imposta pelo processo colonial já que, em suas vertentes tradicionais, o gênero não era uma categoria estruturante das relações sociais.

A partir da perspectiva defendida pela autora, fica evidente que o poder estruturado pelo patriarcado cristão colonial-capitalista nada tem de natural ou necessário. Seu trabalho faz uma crítica aos chamados estudos africanos, em sua maioria empreendidos por pesquisadores brancos estrangeiros - ou por estes fortemente influenciados - que, partindo da perspectiva eurocêntrica, observaram e descreveram os iorubás através das lentes sexistas ocidentais, onde “o gênero é socialmente construído como formado por duas categorias hierarquicamente organizadas e binariamente opostas,

nas quais o masculino é superior e dominante e o feminino é subordinado e inferior” (p. 2).

Além de ter implicações profundas no âmbito das desigualdades de direitos e oportunidades, esta hierarquização estabelecida com base no gênero produz também um outro desequilíbrio social, referente aos valores que fundamentam nossa organização social, como veremos no próximo capítulo. Tal desequilíbrio faz com que, assim como o lugar da mulher é inferiorizado na sociedade colonial-capitalista, os aspectos que são a elas associados também o sejam, como é o caso do gestar, do cuidar, do parir, dos ciclos menstruais, da racionalidade intuitiva, dentre outros.

Assim, as possibilidades de trabalhar, estudar, participar da vida política e ter alguma notoriedade social são disponibilizadas a nós mulheres, desde que o façamos a partir da expressão das energias associadas ao masculino, que nos constituem. Apesar das importantes conquistas feministas na ampliação das possibilidades de participação da mulher na vida pública e na aquisição de autonomia pelo trabalho, entendemos que não houve avanço em termos de valorização e reconhecimento dos aspectos associados ao feminino como uma dimensão importante da vida coletiva, na sociedade colonial-capitalista. Com isso, o desequilíbrio entre aspectos e energias associadas a masculino e feminino compõem também o leque de desigualdades estruturais que fundamentam nossa organização social.

Um aspecto representativo deste fato está no modo como experienciamos coletivamente o ciclo menstrual. Todos os meses - salvo quando se tem alguma peculiaridade de saúde - as mulheres com útero e em idade reprodutiva menstruam durante alguns poucos dias. No entanto, o ciclo menstrual é algo vivenciado permanentemente, a cada mês, uma vez que ele se constitui pela sucessão de transformações que ocorrem em um corpo que se prepara para gestar. As descargas hormonais que ativam estas mudanças afetam o corpo e as emoções. Existe um período, que boa parte das mulheres considera crítico, e que temos convencionalmente chamar de TPM (tensão pré-menstrual), em que ficamos mais sensíveis e voltadas para o trabalho introspectivo, muitas vezes mais lentas, às vezes doloridas e com dificuldades em responder a demandas externas de produtividade.

Apesar deste período ser motivo de sofrimento para muitas mulheres, o assunto não é pautado nos ambientes de trabalho, escolas e faculdades. Não nos colocamos coletivamente essa questão, nem nos perguntamos como as instituições poderiam acolher

melhor esta característica, sendo um assunto tratado como problema individual e íntimo. Temos que nos virar para dar conta do nosso funcionamento cíclico, em uma sociedade que aceita apenas o ritmo de produtividade linear. Trata-se de uma situação tão consolidada que pode parecer estranho propormos este debate, ou mesmo pensarmos as peculiaridades do puerpério, para as mulheres que voltam ao trabalho após terem seus bebês. Estas pautas causam estranhamento porque vivemos em uma sociedade machista e misógina, que pode até ter recebido as mulheres na vida pública, mas que não o fez considerando nossa integridade, nossa especificidade de corpos cíclicos, que estão sempre parcialmente dedicados ao processo de reprodução.

Sendo assim, a TPM aparece na cena pública apenas como piada, reforçando o estereótipo de instabilidade e debilidade atribuído às mulheres. Não somos instáveis ou loucas, somos cíclicas. Cada fase do ciclo menstrual nos favorece à realização de determinadas atividades. Poderíamos ter uma vida menos sofrida - e, inclusive, poderíamos pôr esta característica a serviço de nossa comunidade -, caso ela fosse reconhecida e valorizada como um atributo feminino e não como uma fraqueza. Assim, o sofrimento que atribuímos à TPM se dá menos pelas mudanças hormonais a ela relacionadas, do que pela falta de lugar que esta experiência tem em nossa sociedade.

Certa vez, quando conversava com a Guarani e antropóloga Sandra Benites<sup>26</sup> sobre a experiência de ser mulher, ela disse que no colonial-capitalismo a mulher não existe, o corpo feminino não é considerado em sua singularidade. Sofremos por forçar a barra para funcionar sempre da mesma forma, independentemente do momento do nosso ciclo. Sofremos pois, neste contexto, somos levadas a ignorar que vivemos ciclos. Sandra me contou um pouco sobre a função da iniciação por que passam as mulheres de seu povo, quando aprendem sobre a potência do gerar, do ciclo menstrual e sobre a condição especial que vivem nesse período - em que são mais cuidadas pelas outras pessoas e recebem demandas diferenciadas no trabalho comum.

Nossa conversa me remeteu ao relato feito por Sobonfu Somé (2003), sobre a experiência de ser mulher no povo Dagara, de Burkina Faso. Ela conta que, em sua aldeia, as mulheres passam por um rito de iniciação quando chegam à idade adulta, no qual aprendem sobre o próprio corpo, seu ciclo menstrual, sua relação com a lua, o sexo e etc. Os homens também têm uma iniciação específica. Além disso, durante o período

---

<sup>26</sup> Sandra Benites é mulher Guarani, antropóloga, professora e militante da questão indígena. É doutoranda em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ e foi a primeira mulher indígena contratada como curadora de um museu brasileiro, no MASP, no final de 2019.

menstrual, as mulheres são dispensadas de muitos afazeres, podem reservar mais tempo para estarem sozinhas e são cuidadas por homens e outras mulheres. Segundo a autora:

Muitos dos países civilizados do mundo, inclusive alguns países africanos, olham para a menstruação com certo desconforto. Não compreendem o quão valioso é para uma mulher ter seu ciclo. O fluxo de sangue menstrual, porém, carrega poder. É uma época poderosa para a mulher. Ela carrega energia curadora e tem uma tremenda habilidade de curar e ver as coisas. Na minha aldeia, as pessoas procuram as mulheres nessa época e as tratam com grande respeito (SOMÉ, 2003: 75).

Para o povo Dagara, masculino e feminino são energias que existem em todas as pessoas e que, quando equilibradas, contribuem para a condição de boa saúde. Para isso, os homens devem nutrir seus aspectos femininos e as mulheres devem nutrir seus aspectos masculinos. Em sua aldeia, uma vez por ano homens e mulheres se reúnem em grupos separados para cultivar e equilibrar ambas as energias sexuais.

Ser mulher não significa que a pessoa não tem nada a ver com a energia masculina. Da mesma forma, ser homem não quer dizer que a pessoa não tem nada a ver com o feminino. Vaginas e pênis não são as únicas coisas que definem nossa natureza sexual. Nossa vida é influenciada pela presença, dentro de nós, das energias masculina e feminina. É importante que essas energias estejam em harmonia dentro de nós. (...) Quando uma das duas energias prepondera, torna-se ameaçadora e pode ameaçar a estabilidade da aldeia (Somé, 2003: 48).

Como veremos a seguir, a sociedade colonial-capitalista se constitui a partir do entrecruzamento de múltiplos desequilíbrios estruturais. Dentre eles, temos a superestimação de aspectos ligados à competitividade, ao individualismo, à relação predatória com a natureza, dentre outros, ao mesmo tempo em que se despreza aspectos ligados ao cuidado e à preservação da vida. Esta é uma combinação autofágica, baseada na destruição da natureza e em um modelo de desenvolvimento com ênfase na guerra, na conquista, na dominação e subjugamento dos povos, o que não é sustentável a longo prazo. No próximo capítulo, nos dedicaremos a aspectos estruturantes da cosmo percepção de mundo iorubá, buscando-os como referências para pensarmos caminhos alternativos para os dilemas sociais que enfrentamos.

#### 4. Uma psicologia do axé e dos encantamentos

O objetivo de juntar psicologia e axé é disputar este campo de conhecimento estratégico que é a psicologia/ciência e contribuir para nele fazer reconhecer outras epistemes que não a européia/colonial. O fato de ainda precisar haver uma luta para este reconhecimento, se deve ao racismo estrutural, que tem o epistemicídio como uma de suas faces.

Além de provocar o apagamento de parte do legado dos povos afropindorâmicos em nosso país, o epistemicídio colonizou e distorceu tais perspectivas. Assim, o culto aos ancestrais - orixás, voduns e nkisis -, que tem papel central na organização dos modos de vida tradicionais africanos, aqui no Brasil se tornou *religião*, passando a ocupar um lugar secundário e intimista, em uma sociedade que tem sua organização centrada na economia. Com isso, a potência dessas epistemologias como cosmopercepção, filosofia, ética, compreensão dos processos de saúde/doença e terapêutica, há séculos tem sido invisibilizada. Segundo Pai Adailton, filho carnal da grande ancestral Mãe Beata de Iemanjá:

(...) As práticas de promoção da saúde, realizadas pelos terreiros, são práticas muitas vezes difíceis de serem compreendidas por aqueles que não conseguem entender este conceito de integralidade, em que cultura, religiosidade, política fazem parte de um “todo” do sujeito. Muitas vezes utiliza-se como referencial filosófico para interpretação da visão de mundo afro-brasileira a nossa visão cartesiana do mundo e do sujeito, compartimentando-o e dificultando as suas representações sobre este universo de significação afro-brasileira, onde se prima por esta interação e troca entre o homem e o seu meio. Os mecanismos históricos de controle e repressão às religiões afro-brasileira dificultaram muito a construção de uma “identidade” do “povo de santo”, fazendo inclusive com que se negue a importância das práticas terapêuticas de cura dos terreiros (Costa, 2009: 336).

No documento “Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) com povos tradicionais” (CFP, 2019), o CFP reconhece a constituição eurocêntrica do campo e propõe que os saberes tradicionais sejam tomados pela psicologia como referência para criticar suas bases originais e oferecer perspectivas alternativas às suas práticas. Isso significa que devemos romper com o bloqueio imposto pelo racismo e pelo epistemicídio, bem como questionar a dicotomia sujeito-objeto, que tem regulado historicamente as relações entre ciência e povos/saberes tradicionais, para que estes passem a ocupar o lugar

de referência na construção do conhecimento científico. Conforme explicitado no documento:

Este questionamento é base fundamental para se pensar uma ciência e uma profissão comprometidas com a realidade social e política de nossos povos e comunidades, uma Psicologia que pense o seu fazer e seus conhecimentos com base nestas outras cosmovisões e culturas, que se fazem presentes na sociedade brasileira e na América Latina, mas são invisibilizadas por discursos colonizadores que apontam estes modos de viver como atrasados e proscritos no tempo (CFP, 2019: 89-90).

A partir da experiência no terreiro e dos estudos que temos empreendido no Laboratório Kitembo, temos identificando valores afrodiaspóricos que são estratégicos para pensarmos os processos de saúde-doença, bem como para percebermos o potencial adoecedor dos pilares de organização da sociedade hegemônica. Sendo assim, propor uma psicologia do axé e dos encantamentos é evidenciar uma psicologia que se mostra nas práticas de terreiro, a partir de valores que lhe são próprios, como ancestralidade, pertencimento, comunidade, propósito, conexão, axé/energia vital, equilíbrio, dentre outros.

Neste capítulo, trarei alguns destes valores afrodiaspóricos reunidos em dois grandes princípios: o *valor da troca* como suleador das relações (subcapítulo 4.3) e a *ancestralidade* como modo de vida (subcapítulo 4.4).

#### **4.1 O engodo da psicologia laica**

Considerando que a aproximação entre psicologia e Candomblé pode suscitar questões relativas à importância da laicidade na atuação profissional - questão de extrema relevância na atualidade, dado o avanço do poder político e econômico das forças conservadoras de viés moral-religioso, sobretudo vinculadas ao neopentecostalismo -, vale situarmos melhor as reflexões produzidas neste capítulo.

No documento em que o CFP expõe seu posicionamento oficial acerca da relação entre psicologia, religião e espiritualidade, destacamos alguns pontos:

VIII. A religião é um dos elementos mais complexos e irreduzíveis da tessitura das culturas. Aborda a relação das pessoas com aspectos transcendentais da existência. Seus fundamentos e práticas orientam de forma significativa as ações humanas. (...)

IX. A busca do fundamento sagrado da vida, daquilo que confere sentido à existência é, entretanto, de ordem espiritual. Desta forma, compreende-se que as religiões se encontram na espiritualidade. Todavia, a busca do sentido último da existência, não se reduz à religião. (...)

XI. Reconhecemos a importância da religião, da religiosidade e da espiritualidade na constituição de subjetividades, particularmente num país com as especificidades do Brasil. Neste sentido compreendemos que **tanto a religião quanto a psicologia transitam num campo comum, qual seja, o da produção de subjetividades, entendendo ser fundamental o estabelecimento de um diálogo entre esses conhecimentos.** Este fator requer da Psicologia toda cautela para que seus conhecimentos, fundamentados na laicidade da ciência, não se confundam com os conhecimentos dogmáticos da religião. Reconhecemos, também, que toda religião tem uma dimensão psicológica e que, apesar da Psicologia poder ter uma dimensão espiritual, ela não tem uma dimensão religiosa, **o que nos remete à necessidade de aprofundarmos o debate da interface da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais e populares,** além de buscarmos compreender como a religião se utiliza da psicologia.

XII. Reconhecemos, portanto, ser **a espiritualidade o fundamento dos Saberes Tradicionais e suas racionalidades.**

XIII. Segundo orientações da OMS, **a compreensão da integralidade dos seres humanos trazida por saberes tradicionais é perfeitamente articulável à trazida por saberes científicos.** Daí a importância de colocar em diálogo os conhecimentos acumulados nesses dois âmbitos para maior compreensão das subjetividades e para maior conhecimento das interfaces estabelecidas pela Psicologia com outras ciências e com as religiões.

XIV. Todavia, **somos terminantemente contrários a qualquer tentativa fundamentalista de imposição de dogma religioso, seja ele qual for, sobre o Estado, a Ciência e a profissão e, a qualquer forma de conhecimento que procure naturalizar a desigualdade social, a pobreza ou o cerceamento dos direitos constitucionais.** Por isso, não pouparemos esforços para garantir o estado de direito e as instituições democráticas, compreendendo ser essa a condição sine qua non para a manutenção e o desenvolvimento da saúde psicossocial da população brasileira, base para um processo saudável de subjetivação. (CFP, 2013) (grifos nossos)

A citação longa se justifica pela complexidade do tema e pela relevância dos aspectos ressaltados no documento. Sintetizando a posição do Conselho, podemos dizer que há uma relação intrínseca entre psicologia, religião e espiritualidade e que todas essas vertentes transitam no campo da produção de subjetividades. Por isso, o melhor que temos a fazer é aprofundar o debate acerca das relações entre tais instâncias, para melhor percebermos seus riscos e potências.

Destacamos também, no documento, o reconhecimento da espiritualidade como eixo das racionalidades produzidas pelos saberes tradicionais. Tais saberes orientam uma prática de trabalho sobre o espírito e de cultivo de uma relação com o sagrado, considerada aspecto central da vida e da organização social comunitária. Já o saber moderno, se consolidou a partir de uma posição pretensamente laica, racionalista, positivista e antropocêntrica. Fazemos questão de ressaltar: pretensamente. Nisso ele carece de linhas de pensamento que trabalhem a integralidade do sujeito e sua conexão com o sagrado e a natureza. Tais aspectos foram relegados no mundo ocidental aos campos da religião, do esoterismo, do misticismo.

Por último, vale ressaltar um limite precioso colocado pelo documento acerca das possíveis reentrâncias entre psicologia, espiritualidade e religião: o Conselho é contrário e se esforçará para impedir tentativas de imposição de dogmas religiosos ou práticas quaisquer que acarretem na naturalização das desigualdades sociais, da pobreza, ou no cerceamento de direitos constitucionais. Temos aqui, portanto, um direcionamento ético de análise, que questiona o que se pretende produzir na vida das pessoas a partir do entrelaçamento entre psicologia e religião e que coíbe práticas que possam resultar no constrangimento das potencialidades, das diversidades e das condições materiais de vida dos sujeitos.

Nesta tese não pretendemos constranger ou reduzir potencialidades das pessoas. Muito pelo contrário, nos interessa contribuir para reverter o constrangimento imposto pela colonialidade, que se reproduz no campo da psicologia eurocentrada. Por isso, tomaremos as perspectivas negras não como religião, mas como epistemes, cosmopercepções, nos interessando sobretudo por seus aspectos filosóficos, éticos e terapêuticos na construção do bem-viver.

Além das observações feitas a partir do documento do CFP, queremos também ressaltar que o pretenso “Estado laico” não é tão laico assim. O Brasil nasce católico - por imposição do colonialismo - e se torna oficialmente laico a partir da Constituição de 1981, mas se mantém ainda muito cristianizado em suas instituições. Atento a este fato, Nego Bispo descreve o funcionamento de um tribunal de júri, para mostrar como a cosmopercepção monoteísta cristã o estrutura à semelhança de um templo cristão:

Ao frequentarmos um culto em um templo cristão monoteísta (um jurado em um fórum de justiça comum), podemos verificar todos os fiéis (cidadãos) postados verticalmente de frente ao altar (Tribuna do Júri), onde um pregador (Juiz) que possui status para falar em nome de Deus (Justiça) fala das normas estáticas escritas na Bíblia (Código Legal), cobra dos fiéis (cidadãos) comportamentos e ações voltadas para a vontade de Deus (Justiça), avisa que Deus (Justiça) punirá os desobedientes e por fim anuncia as possíveis sentenças. Porém o nome de Deus (Justiça) abre oportunidades para que os pecadores (réus) recorram aos santos (advogados) e, através de doações generosas (honorários), interferiram perante Deus (Justiça) e pela sua salvação (absolvição) (BISPO DOS SANTOS, 2015: 40).

No âmbito educacional, Luiz Rufino também identifica o paradigma monoteísta cristão impregnado no funcionamento escolar contemporâneo:

(...) as formas de educação institucionais na sociedade brasileira herdaram relações profundas com as formas de conversão e expansão da fé e dos dogmas cristãos. Ou seja, ao longo da história, a Igreja exerceu o papel de instituição formadora e promoveu, por meio de uma política civilizatória a serviço do Estado Colonial, uma série de equívocos, violências e produções de não existência. Essas ações forjaram mentalidades, subjetividades, sociabilidades e parâmetros ideológicos que são vigentes nos discursos e práticas educativas fomentados em espaços escolares até os dias de hoje. Por mais que reivindicamos uma laicidade – nos espaços escolares públicos – enquanto direito adquirido, nos revelamos – na trama idiossincrática do cotidiano – socialmente cristãos, refletindo os investimentos feitos pelo colonialismo (RUFINO, 2017: 130).

Em seu clássico estudo sobre a sociedade disciplinar, Foucault (1987) demonstra como este modo de controle do corpo e da alma é uma herança do catolicismo e das técnicas usadas na formação de padres e freiras, que vêm sendo empregadas, desde o século XIX, na organização de instituições diversas como escolas, hospitais e fábricas.

Aproximando-nos do campo da psicologia, Foucault (1977) também demonstra, em sua *História da Sexualidade*, como o *setting* clássico da psicoterapia/psicanálise é uma herança laicizada das técnicas de confissão da Igreja Católica. Nele, o cliente/paciente ocupa posição análoga a do pecador cristão e busca a cura/absolvição através da confissão de seus traumas/pecados àquele que detém o conhecimento (psicanalista/padre) acerca dos tratamentos/penitências.

Sendo assim, quando afirmamos que “nossa sociedade laica não é tão laica assim”, nos referimos ao atravessamento desta cosmopercepção monoteísta cristã em nossa

formação subjetiva e no funcionamento de nossas instituições. Vale lembrar que tal marca por vezes também se presentifica de maneira pouco discreta, haja visto que em nossas cédulas de dinheiro podemos ver a inscrição “Deus seja louvado” e que em repartições públicas é comum encontrarmos crucifixos afixados nas paredes, quase como uma decoração oficial. Fazendo parte de nosso modo de perceber o mundo, a subjetividade cristã influencia fortemente nossas atitudes, julgamentos e, inclusive, nossa atuação como psicólogos. Por isso é necessário nos debruçarmos sobre o modo como esta herança opera em nosso cotidiano, sob o risco de que ela continue exercendo sua influência sem que tenhamos sobre isso qualquer crítica.

Convidado pelo Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro (CRP/05) a propor uma “saúde fora da caixa”, Abrahão Santos (2015) afirmou a importância de pensarmos formas de cuidado, escuta e acolhimento inspirados nas práticas de terreiro de Candomblé. Ressaltou, no entanto, que tal proposta pode soar surpreendente ou até gerar repúdio em muitas pessoas e que isso se deve ao epistemicídio, à desqualificação que os saberes não eurocentrados, notadamente os indígenas e afrodescendentes, sofrem no embate colonial.

Esta é a “caixa” que nos aprisiona e que não nos permite ver nada além de suas paredes. Nas palavras do autor, “(...) se aceitarmos o pressuposto de que o saber emerge em um contexto histórico e dele participa, devemos considerar que **todo saber psi é imediatamente étnico, quer dizer, marcado pelo espaço, pelo tempo e pelos problemas e recursos de um povo** (SANTOS, 2016a: 19)” (grifos nossos). Ou seja, o conhecimento clássico da psicologia ocidental tem também caráter étnico e remete à cultura monoteísta cristã, patriarcal, racista, heteronormativa e cissupremacista do homem branco europeu.

A partir do campo filosófico, Wanderson Flor do Nascimento (2009) explica que, a partir das pretensões universalistas do conhecimento eurocentrado, se construiu uma hierarquia entre os saberes globais e locais. Tal hierarquia justifica o estranhamento gerado quando cogitamos uma clínica referenciada nas práticas de cuidado dos terreiros:

A articulação desses níveis terminaria por criar um certo tipo de hierarquia entre o que é local e o que é global, na medida em que o que é local é o particular, o que precisa se desenvolver para chegar à hegemonia do global. Nesse sentido, a Modernidade pode ser vista como a construção de uma nova imagem de mundo (ordenado, racional, previsível e em constante progresso). Essa imagem do mundo moderno é chamada, pelos estudos da colonialidade, de modo eurocentrado de interpretação. Eurocentrado, por ter na Europa (e em

suas projeções nos Estados Unidos) o eixo de compreensão do processo moderno, não apenas na Europa, e EUA, mas em todo o mundo. E em função dessa imagem, tudo o que não é moderno, não é civilizado, é atravessado pela marca da barbárie, da marginalização, da subalternidade. O local é, nesse contexto, menor, marginal, bárbaro, subalterno. É deslocado do centro, é visto como retrógrado, como o que precisa ser educado, melhorado, desenvolvido para alcançar o ideal/global (p.4).

O Candomblé é uma perspectiva de mundo local, que se organiza a partir de pressupostos africanos e afrodiaspóricos muito diferentes dos valores monoteístas cristãos que balizam o colonial-capitalismo. Feitas algumas considerações sobre a pertinência de pensarmos uma psicologia do axé e dos encantamentos, passemos agora ao estudo de conceitos e valores que compõem esta cosmopercepção de matriz africana.

#### **4.2 Corpo, memória e ancestralidade**

O processo de colonização, que há séculos tem assolado os povos afropindorâmicos, implica no epistemicídio de seus modos de vida centrados no espírito e na imposição do modo de vida centrado na economia capitalista. Não é à toa que o Cristianismo e a Catequização historicamente são importantes armas do colonizador. O racismo religioso e o ataque às espiritualidades ancestrais são um componente estratégico da dominação colonial, pois atingem o centro de força vital/axé/nguzo e de coesão comunitária dos diversos povos tradicionais. Apesar de desleal, no entanto, a luta colonial permanece e as diversas cosmopercepções estão ainda em disputa, graças à resistência dos povos contra colonizadores<sup>27</sup> (Bispo dos Santos, 2015).

Assim, o Candomblé, o Jongo, a Capoeira, a Escola de Samba, dentre outras criações afrodiaspóricas, que compõem a chamada *cultura negra* aqui neste lado do atlântico, são de reservatórios da memória e da cultura ancestral africana. Como postulado por Beatriz Nascimento (2018) e Abdias Nascimento (1980), constituem

---

<sup>27</sup> Apesar de já termos explicitado acima, vale aqui reafirmar que consideramos importantíssima a luta dos povos originários desta terra pelo direito de existirem de acordo com os valores que fundamentam suas cosmopercepções. Estamos aqui nos focando na cultura de povos afrodescendentes e, mais especificamente, no Candomblé de tradição Ketu/Nagô, pois não teríamos condições de contemplar outras perspectivas ancestrais afropindorâmicas em sua complexidade e especificidade, em função dos limites propostos por este trabalho.

aquilombamentos onde os afrodescendentes puderam construir vias alternativas de organização social, reescrevendo seu lugar no mundo a partir dos referenciais da matriz africana.

Para que possamos acessar esta memória e com ela aprender, no entanto, é preciso atentarmos às especificidades de seus modos de cultivo e transmissão. Ao propor uma filosofia da ancestralidade, tendo como foco seus estudos na Capoeira, Eduardo Oliveira (2005) faz uma crítica ao racionalismo que domina a filosofia ocidental, afirmando que a filosofia africana se faz a partir do corpo todo, não se restringindo a uma produção mental. Ressalta ainda que: “Filosofar sobre o corpo não é o bastante. É preciso filosofar desde o corpo e reconhecer que o corpo é filosofia encarnada e cultura em movimento” (OLIVEIRA, 2005: 15). Ou seja, o corpo aqui é meio de exercício e construção de conhecimento e não apenas seu objeto. Os modos não-verbais de expressão, por meio das danças, dos rituais, dos gestos se multiplicaram e constituíram uma via alternativa de comunicação que, segundo o autor, podem ter sua grande eficácia advinda do fato de serem pouco compreendidas pelo opressor.

As especificidades dos modos de preservação e transmissão dos valores afrodiaspóricos, são destacadas também pela professora Leda Martins (2003). Ela faz uma crítica à herança colonial, que nos leva a sempre associar memória a registros conservados por meio da escrita e nos provoca a reconhecermos o rico acervo cultural preservado pelos povos afropindorâmicos, através do que chama de *oralitura*: a memória preservada e transmitida através da voz e do corpo, por meio de performances da oralidade e de práticas rituais. Em seus estudos sobre o Congado negro, em Minas Gerais, a autora afirma que:

(...) há que se enfatizar nas performances dos Congados todo uma plêiade de procedimentos mnemônicos e de técnicas estilísticas por meio das quais alguns dos mais caros princípios filosóficos africanos são reprocessados e inscritos na formação etno cultural brasileira, como veículos de civilização, verdadeiros, dentre eles os princípios da ancestralidade, ou seja, de celebração dos antepassados e o de uma concepção alterna e alternativa de tempo (Martins, 2003: 70).

Em sua análise acerca da mitologia que alicerça estes ritos, a autora verificou que há um núcleo comum narrado, através do qual se processa uma reconfiguração de saberes e poderes em relação à sociedade hegemônica, com a subversão da hierarquia escravista, a valorização do canto, da dança e dos tambores - veículos de expressão privilegiados nas tradições africanas -, a relação ancestral com o sagrado e a exaltação dos fundamentos mítico e místico do poder africano. Além disso, a encenação transcende o contexto religioso, espreado-se nos campos político e social, viabilizando a reconstrução do sentido da vida em uma nova ordem social, política, artística e filosófica, que subverte a ordem colonial (MARTINS, 2003).

Se a literatura nos fornece estas chaves de entendimento, é na oralitura do terreiro que a aprendizagem ultrapassa o entendimento racional e se incorpora na vida vivida e sentida, constituindo um modo de perceber o mundo distinto do modo colonial-capitalista. No terreiro quase nada se faz espontaneamente, da maneira que cada um entende ser melhor. Todo o convívio é organizado a partir de ritualísticas minuciosamente detalhadas. Há ritos para chegar, cumprimentar, se vestir, comer, dormir, se despedir, regras sobre como, o que e com quem se pode falar, dentre outras. Tais ritualísticas são formas narrativas, que nos ensinam os valores partilhados por aquela comunidade e promovem sua coesão.

Grande parte desse código está relacionado, por exemplo, com a prática do respeito e da valorização dos mais velhos, um dos valores que balizam o modo de vida ancestral. Esse respeito é reafirmado todo o tempo, sobretudo a partir de uma série de posturas e atos corporais. Em meu terreiro, não podemos andar à frente das pessoas mais velhas, sempre devemos pedir bênção a todos os mais velhos, nunca devemos olhar nos olhos da Mãe de Santo e devemos sempre nos abaixar quando estivermos em sua presença. A conversa com os mais velhos é sempre comedida e muito respeitosa. Esses são apenas alguns exemplos de um código de conduta vasto e cujo não cumprimento constitui falta grave, devidamente pontuada. Estas e outras regras devem ser observadas todo o tempo em que estamos no terreiro, em meio a um trabalho intenso relacionado às obrigações e à limpeza e conservação do espaço.

Com isso, sinalizamos a existência de uma especificidade nos modos de preservação e transmissão dos valores nas culturas afrodiáspóricas, onde os gestuais,

danças e ritualísticas não tem valor alegórico, mas central na afirmação dos fundamentos que sustentam a comunidade.

### **4.3 Exu, senhor das trocas**

#### **4.3.1 O mercado é o mundo, o mundo é o mercado<sup>28</sup>**

Filha de comerciantes, até bem pouco tempo atrás em nada me agradava a atividade comercial. Quando criança e adolescente, era convocada para ajudar na loja de roupas dos meus pais nos períodos festivos, em que o movimento de vendas era maior, o que me deixava mais ou menos aborrecida, dependendo do período da vida. Eu gostava de estar com meus pais e de fazer parte daquelas espécies de rituais que anunciavam um período de prosperidade econômica para nossa família, como o Natal, o Dia das Mães, o Dia dos Pais, dentre outros, mas eu não gostava de ter que convencer as pessoas a comprar.

Meus pais nunca sugeriram que eu e meus dois irmãos devêssemos seguir seus passos. Pelo contrário, o comércio para eles era uma via de garantir os estudos dos filhos. Meu pai dizia que seu maior sonho era ver os três filhos formados em universidades públicas, feito que ainda não tinha sido alcançado na família. Cresci com a certeza de que comerciante não seria e acabei me formando como psicóloga, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Com a vivência universitária e a experiência com o movimento de alunos, fiquei ainda mais crítica ao capitalismo e o comércio me parecia uma atividade ainda menos atraente. Mas o mundo dá voltas.

A decisão de abrir mão do trabalho como servidora pública e psicóloga educacional e me dedicar à produção e venda de produtos naturais para o autocuidado, portanto, foi um caminho completamente inusitado, que comecei a trilhar de maneira intuitiva e cujo sentido foi se desenhando bem depois. Hoje, meu propósito de vida se realiza a partir da Ervas e Afins, pequena empresa que tenho. Inicialmente eu nomeava

---

<sup>28</sup> Provérbio Igbo.

os produtos que comercializo como “cosméticos naturais”, mas esta expressão não explicita bem a direção do trabalho que desenvolvo. O termo cosmético está muito associado à indústria da beleza, com uma hipervalorização da beleza enquanto estado físico aparente e convergente com padrões definidos a partir de critérios machistas e racistas. Meu trabalho, por sua vez, consiste na produção e manipulação de perfumes, sabonetes e óleos naturais que estimulam o autoamor, autocuidado e o autoconhecimento, em uma perspectiva de beleza associada ao bem-estar e ao equilíbrio energético.

Nunca antes fui afeiçoada a plantas ou a “naturebices” e muito menos tinha qualquer inclinação para o comércio, mas de repente me abri aos *bizus espirituais* - que é como chamo as orientações que nossos ancestrais transmitem para nos ajudar a encontrar os melhores caminhos na realização de nosso propósito. Quanto mais conectadas estamos à ancestralidade, mais permeável estamos a estes sinais. No entanto, o modo de vida moderno ocidental é desconectado da experiência ancestral e nos torna cegas e surdas a tais sinais. Desenvolver nossa espiritualidade é cultivar as conexões com o mundo ancestral, abrir-nos à oportunidade de com ele trocar. Ancestrais são todos aqueles que chegaram ao mundo antes de nós: nossos antepassados mais próximos; orixás, nkisis e voduns; as águas doces e salgadas, a terra, as montanhas, o ar que respiramos, todas essas formas diversas que assume uma mesma e única energia vital integrada.

No caso do *bizu* acima referido, quem enviava sinais era Exu, senhor da multiplicidade de caminhos, das encruzilhadas. A encruzilhada<sup>29</sup> é um ponto de máxima fertilidade e criatividade, pois é a oportunidade que temos de tomar diferentes rumos na vida. Por isso lembro muito nitidamente do momento em que ouvi o *bizu* de Exu e dei um pinote da vida. Foi um momento-encruzilhada, de criação, coragem e fertilidade: “Por que você não faz sabão de ervas?” Estávamos na rua. Se bem me lembro, não exatamente na encruzilhada, mas bem que poderia ser. Seria perfeito. Geograficamente não era uma encruzilhada, mas o era na vida. Regina Karla, filha de Oyá, educadora e parceira de trabalho em uma escola municipal de ensino fundamental, me fazia essa pergunta-sugestão, assim, como quem não quer nada.

Agora, olhando para trás, aquela pergunta parece um divisor de águas no meu caminho, uma peça que faltava para dar início à construção de uma etapa nova para a qual

---

<sup>29</sup> Não foi possível aprofundarmos o conceito de encruzilhada dentro dos limites a que este trabalho se propõe. No entanto, o mesmo vem sendo trabalhado enquanto conceito operador em diferentes campos do conhecimento. Como referência de um trabalho pioneiro neste âmbito, sugerimos: MARTINS, Leda. Afrografias de Memória. São Paulo, Perspectiva/Mazza Edições: 2021.

eu já abria espaço, já me preparava. Era setembro de 2016. Havia acabado de começar o doutorado na interface psicologia/educação. Havia também dado entrada no pedido de licença no trabalho como psicóloga na Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro. Este trabalho me incomodava há muito tempo. Das duas uma: ou o modo clássico de atuação na psicologia não me agradava ou outro devia ser o meu caminho... ou ambos! Essa resposta eu não tinha.

Não tinha muitas respostas, na verdade. Apenas algumas certezas sobre o que me desagradava e um punhado de dicas soprando em meus ouvidos. Precisava de mais tempo para estudar no doutorado, mas também para entender melhor os *bizus* que o destino me dava: por isso a decisão de me licenciar. Precisaria complementar a renda. O dinheiro do mês reduziria. “Por que você não faz sabão de ervas? Já fiz muito. Sei fazer até óleo bifásico. Posso te ensinar.” A sugestão de Regina ficou martelando na minha caixa. E um pensamento, que era quase voz, dizia: “Vai por aí!”.

Comecei a estudar aromaterapia e cosmetologia natural - campos extremamente embranquecidos, vale destacar - e aos poucos fui chegando nas ervas, na conexão com a terra, as plantas, a lua, o feitiço, a bruxaria. Este aprendizado se entrelaçou às vivências do terreiro e, atualmente, para mim um não é sem o outro. Por esta via tenho construído a reconciliação com um feminino ferido e com uma psicologia que eu vinha rejeitando há um tempo.

Bom, além de me trazer uma ressignificação do feminino e o trabalho com as plantas, a ancestralidade me trouxe também o mercado, a feira. Afinal, uma artesã precisa vender sua produção. Fiz página no *facebook*, divulguei para alguns amigos e amigas, fiz algumas vendas para pessoas próximas, mas não foi suficiente. Eu havia investido algum dinheiro naquele negócio e precisava recuperá-lo. Precisava também faturar um montante que complementasse a bolsa de estudos que eu recebia, para conseguir pagar minhas despesas mensais. Não tinha jeito: eu precisava oferecer meus produtos para um público maior. No entanto, vender para mim era um obstáculo e por isso pedi caminhos a *Olojá*, o Senhor do Mercado.

Pedi, pedi, pedi. Batuquei. Rezei: - Exu, me leva para o mercado! Exu, inspira o mercado em mim! Ele atendeu. Exu é muito generoso, me levou para o mercado e para a rua, duas de suas moradas. A rua de Exu é cheia de encruzilhadas. Apenas algumas são

arquitetônicas. Encruzilhada é o lugar onde os caminhos se encontram, onde podemos mudar os rumos. Lugar da fertilidade, onde a vida se cria, se transforma.

Eu nunca quis estar no mercado. Detestava o mercado. Mercado, mercadológico, mercantilista. Mas Exu me mostrou que o mercado pode ser outra coisa. Mercado dos encontros, das trocas, onde se troca até dinheiro, mas também muito mais do que isso. Mercado onde circulam histórias, dicas, solidariedade. Circula muito axé: energia vital empregada na produção e na barganha. Do jeito que dizem, parece até que foi inventado pelo capitalista, o mercado. Ah, não mesmo! O mercado é mais velho que o capitalismo, é mais velho que o dinheiro. Só não é mais velho que Exu. Laroiiê!

No dia 13 de junho de 2017, - dia de Santo Antônio, sincretizado com Exu, na umbanda - resolvi falar pelo *messenger* com uma moça que havia conhecido meses antes. Gaby Makena é educadora, mulher preta, militante e criadora da Livraria Ambulante Timbuktu, que comercializa literatura africana e afro-brasileira. A conheci em uma feirinha que acontecia junto à Roda de Samba Pede Teresa, na Praça Tiradentes, no Centro do Rio. Na ocasião, havia adquirido com ela 2 livros: *Igbadu – A cabaça da existência* e *Lendas de Exu*. Desde então acompanhava o trabalho de Gaby pelo *facebook*. Vi que ela estava circulando por várias feiras na cidade e achei que poderia ser solidária com a colega iniciante e dar dicas de por onde começar. Expliquei a situação a ela por mensagem e pedi ajuda. Comentei também que naquela noite eu iria ao teatro ver uma peça baseada no livro *Igbadu – a cabaça da existência*. Destaquei que parecia um evento promissor para a venda de seus livros, caso ela se interessasse. Então ela disse que já estava programada para ir ver aquela mesma peça, naquele mesmo dia e que iria sim expor seus livros lá - Exu não é maravilhoso?!? Que bom! Poderíamos conversar pessoalmente.

Tomando uma cerveja depois da peça, Gaby me propôs que fôssemos expor nossos produtos em Santa Teresa, no Largo dos Guimarães, na rua mesmo. Ela já tinha feito isso e gostou da experiência. Tinha até uma barraca para me emprestar. Sozinha, seria mais difícil, mas os orixás me arrumaram parceria: uma pessoa despachada, íntima do comércio e das ruas, aberta a auxiliar quem tinha alguma dificuldade em trilhar estes caminhos. Deu certo! Depois da experiência de Santa Teresa, outras feiras vieram. Algumas boas, outras nem tanto. Mas fato é que passei a gostar da feira, da venda, das trocas, das dicas e encontros, das histórias. Seriam muitas as histórias a contar e ainda

não tenho palavras para expressar a satisfação que sinto em estar na feira, em dela fazer parte.

Se Exu é senhor do mercado, as Yabás são nele são rainhas. E com elas Exu trabalha lado-a-lado, porque de besta ele nada tem. Como narrado acima, o encontro com Gaby, uma mulher preta, me levou à feira e mostrou caminhos que combinavam com meus passos. Pouco tempo depois, o encontro com Histórias sobre outras mulheres pretas me ensinou que o comércio e o mercado também podem gerar luta e resistência. Pude conhecer um pouco dessa história em uma aula<sup>30</sup> encantadora sobre afroempreendedorismo, ministrada em praça pública, por Nathalia Grilo Cipriano (2017): mulher, negra, militante, contadora de histórias, aspirante a preta velha (como ela mesma se apresenta), antropóloga, historiadora e cientista social.

Conforme explicou, o afroempreendedorismo tem como uma de suas raízes ancestrais a experiência das mulheres iorubás, da etnia mina. Antes da invasão europeia em África, vigorava em suas aldeias uma organização familiar, fixada pela divisão do trabalho. Cada família desenvolvia um tipo de ofício e cabia às mulheres a tarefa de levar para a feira tudo que sua família produzia, garantindo sua venda. Esta era uma dinâmica que favorecia a autonomia econômica e social destas mulheres.

Além do notável tino comercial, tanto as mulheres bantu quanto as iorubá eram muito habilidosas também na cozinha. Estas características eram conhecidas pelos senhores brancos que, em terras brasileiras, passaram a explorar estas mulheres como “escravas de ganho”, “ganhadeiras”, “vendadeiras”, ou “quituteiras”. Como exerciam tais atividades de venda circulando pela cidade, elas podiam cobrar por seus produtos valores superiores aos determinados pelo branco, passando a garantir uma renda própria. Conhecendo muito bem a cidade, sabiam da rotina da polícia, falavam diversas línguas, serviam de elo entre os quilombos e a cidade, passando a exercer grande influência. Esta condição possibilitou que tivessem poder de barganha para a auto-proteção contra estupros e outras violências. Suas comidas de axé - bolo, angu, acarajé, cocada, dentre

---

<sup>30</sup> O evento ocorreu na Praça Agripino Grieco, no Méier, em 25 de abril de 2017, como parte do projeto Universidade Volante, cuja proposta é a promoção de aulas abertas em espaços públicos. Este evento ocorreu em parceria com o Leão Etíope do Méier, movimento político e cultural que promove ações na região de maneira permanente, geralmente relacionadas à valorização das heranças africana e afrobrasileira.

outras - alimentavam aqueles que podiam por elas pagar e também o povo preto despossuído, formando redes comunitárias solidárias em torno de seu ofício.

Com o acúmulo de ganhos pelas vendas que realizavam, estas mulheres frequentemente conseguiam comprar a própria alforria e seguiam trabalhando como feirantes, donas de seu próprio negócio. Sua grande habilidade no comércio logo fazia os negócios prosperarem. Desenvolveram então a prática de comprar outras mulheres escravizadas, com elas partilhando o trabalho e os ganhos. Assim, no século XIX, formavam-se grandes redes de mulheres feirantes, que dividiam entre si os pontos de venda na cidade. Tais mulheres incrementaram ainda mais seu poder e influência através da constituição da irmandade afrocatólica Nossa Senhora da Boa Morte<sup>31</sup>, exclusivamente formada por mulheres negras quituteiras e feirantes.

Após a abolição, sem políticas públicas que promovessem a inclusão da população negra recém liberta, estas mulheres se consolidaram como matriarcas das famílias extensas afrobrasileiras. Em suas casas e quintais, cuidavam espiritual e materialmente de seu povo, fornecendo alimento e abrigo para os que precisassem, realizando as obrigações rituais aos ancestrais e proporcionando espaço para a prática do samba, do jongo, da capoeira e outras atividades culturais. Foi o caso, por exemplo, de Mãe Aninha, do Ilê Axé Opo Afonjá, em Salvador, e de Tia Ciata, que veio da Bahia para o Rio de Janeiro, onde se tornou importante liderança. As alas das baianas, existentes ainda hoje nas escolas de samba cariocas, são um monumento à herança dessas matriarcas, muitas vindas da Bahia no período pós-abolição. Na relação de família extensa, passaram a ser chamadas de “tias”, como foi o caso de Tia Maria do Jongo, da Comunidade da Serrinha (Madureira), falecida em maio de 2019, aos 98 anos de idade.

O valor que estas mulheres e a história que construíram têm para a constituição do patrimônio cultural brasileiro é inestimável. Chegando ao Brasil na condição de escravizadas, conquistaram protagonismo social e importância estratégica nos processos de resistência de seu povo. Foram ainda fundamentais na preservação das heranças espiritual e cultural referentes ao Candomblé, jongo, samba e capoeira. Deixaram marcas

---

<sup>31</sup> A irmandade da Boa Morte continua atuante e seu festejo mais famoso acontece na cidade de Cachoeira, na Bahia, no início do mês de agosto. Alguns traços fortes que a caracterizam são o fato de ser constituída apenas por mulheres negras, de meia idade, que também são adeptas do Candomblé. Seus trajes são muito elegantes e misturam elementos católicos à baiana (roupa característica usada pelas mulheres no Candomblé), com adereços e jóias sagradas, como fios de conta e balangandãs.

na dinâmica das cidades, instituindo a tradição das feiras fixas, na medida em que foram estabelecendo pontos de venda com outras companheiras de ofício - até então predominava a prática da venda ambulante. Tais pontos se localizavam em logradouros que hoje podem ser identificados nas cidades pelos nomes de “rua da feira”, ou “rua da quitanda” (CIPRIANO, 2017).

Tenho grande respeito e admiração por tais histórias e faço delas referência na construção do meu próprio percurso. Nas Yabás, nas Tias, nas quituteiras, nas donas dos balaios e dos tabuleiros busco inspiração para que meu ofício possa também se constituir como um propósito, carregado de resistência em relação às opressões que vivemos no presente.

No zum zum zum do mercado da vida Exu me possibilitou encontros preciosos, em sua grande maioria ocorridos nas ruas, nas praças e nas feiras, me mostrando que é no coletivo, no encontro com o outro que se intensifica nossa potência de realização e se multiplicam nossas possibilidades. Mais do que isso, pude compreender que há diferenças fundamentais entre o mercado das trocas de Exu e o mercado colonial-capitalista, sobre as quais vamos nos deter agora.

#### **4.3.2 Troca, luta e equilíbrio como princípios mediadores das relações**

Na primeira vez que fui a um Candomblé - no terreiro de uma amiga, em Nova Iguaçu/RJ -, achei o ritual bonito, mas dele pouco entendi. Achei longo demais e senti falta da interação possibilitada pelas consultas com as entidades, conforme estava acostumada na umbanda. Tudo muito novo para mim.

De repente, informaram que haveria um intervalo. Dos bastidores daquele “palco circular” começaram a surgir caixas e mais caixas de salgadinhos e refrigerantes. Tinha coxinha, kibe, risole, todos deliciosos e quentinhos. Me fartei. Voltou a dança sagrada. Continuei confusa, tentando entender por que uns tinham mais fios de conta que outros. Imaginei que os filhos de santo com mais colares no pescoço deveriam ser os “bambambam” na hierarquia. Estava enganada. Ao final do rito, o Pai de Santo convidou todos a jantar com ele. Comi um estrogonofe de frango divino e fiquei impressionada em

saber que sempre que tinha festa, no final tinha um jantar coletivo. Fiquei intrigada com aquela generosidade em alimentar gratuitamente tanta gente.

Deste meu primeiro encontro com o Candomblé, fiquei com o registro da abundância do alimento e da alegria na partilha. Tempos depois, no meu terreiro, aprendi que receber o outro e partilhar com ele o que temos de melhor é uma alegria. Aprendi a fazer o mesmo em casa, recebendo amigos e familiares. Tenho hoje também a certeza de que, quando partilhamos, a riqueza se multiplica, em função de uma dinâmica cósmica que podemos chamar Exu. A avareza, por outro lado, é uma falha moral das mais abomináveis, como afirma o professor Wanderson Flor do Nascimento (2016):

No vocabulário do povo de santo, guardar o axé que se tem, não o partilhar com a comunidade, é um *contra-axé*, isto é, uma espécie de dano ontológico provocável às forças que estruturam a realidade, o que deve ser evitado. Propiciar a circulação do axé é promover seu aumento e trazer seus benefícios para a própria comunidade que constitui os sujeitos que dela participam e, com isso, beneficiar cada sujeito (p. 33).

Axé é a energia vital que compõe e integra tudo que existe. Como a filosofia nagô é imanente, a comida que temos, as condições de moradia, os frutos do nosso trabalho, a boa saúde, tudo isso é expressão do axé em nossas vidas. Quando partilhamos todas estas coisas, estamos partilhando axé, nossa riqueza.

Há algum tempo, lá pelo início da pesquisa de doutorado, conversava com o professor Abrahão sobre meu estranhamento em relação ao fato de que, em quase todas as histórias de Exu, há ênfase na necessidade de se pagar a ele por seu trabalho de mensageiro e/ou operador de transformações. Quem não lhe paga, como mostram os itans, se dá mal e não consegue o que quer. Falei para Abrahão que, de acordo com o que mostravam as histórias, Exu parecia um pouco interesseiro e esse não me parecia um aspecto virtuoso. Ele então me explicou que ninguém faz nada de graça e que todos têm seus interesses, de modo que o mais honesto é deixarmos evidentes nossos interesses, como faz Exu nos itans.

Esta explicação vai ao encontro do que nos diz o professor Wanderson Flor do Nascimento (2016), em seu texto sobre o mercado regido por Exu: “Não há nada ‘de graça’ para o mundo iorubano, o que não significa falta de generosidade; pelo contrário: há a implicação de uma generosidade coletiva que demanda que cada um se esforce para

que a comunidade toda (ou ao menos as pessoas envolvidas na relação) se beneficiem da circulação das coisas/serviços/axé” (p. 35).

Nesta necessidade de pagamento, sempre relacionada a Exu, está o ensinamento sobre seu lugar de Senhor das Trocas, dinamizador do universo. Exu é o primeiro fruto da interação entre masculino e feminino, o primeiro ser procriado. Por isso ele está intimamente ligado à sexualidade, à criatividade, à geração e manutenção da vida, à veiculação do axé, às trocas e à comunicação, viabilizando a vida desde o início dos tempos (Santos, 1986). É a força vital que rompe padrões, que cria o novo, dá nó em pingo d’água, como se diz. Não é qualquer um que mata um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje<sup>32</sup>.

Sendo o primeiro ser procriado, Exu trabalha nos fluxos entre as existências genérica e individualizada, nas trocas entre os mundos dos vivos e dos mortos. A existência genérica conecta todos nós a uma mesma matéria primordial. Para nascermos, parte desta matéria é desprendida do todo e individualizada. Diz o itan que a lama chora quando dela se tira uma parte para produzir um ser humano, o que significa que nossa existência tem um custo para a totalidade do sistema, que é a natureza. Quando morremos, nossa matéria volta a integrar esta totalidade, da qual havíamos nos diferenciado. O ebó, a oferenda, é aquilo que entregamos como forma de restituir temporariamente o custo de nossa existência à matéria genérica, para que não tenhamos que retornar a ela antes de cumprirmos nosso propósito. Nesse sistema, a função de fiscalizar e controlar a prática de restituição ritual dos ebós é domínio de Exu. Por este trabalho ele é nomeado *Elebó*, o senhor da oferenda, do sacrifício.

Assim, esse mecanismo básico do ebó, em sua finalidade de restituição, sinaliza a importância das trocas para a cosmopercepção nagô. Como afirma Juana Albein dos Santos (1986), as trocas e a redistribuição do axé que elas garantem são condições fundamentais para o bom andamento da vida individual e coletiva:

(...) toda dinâmica do sistema Nagô está centrada em torno do ebó, da oferenda. O sacrifício em toda sua vasta gama de propósitos e de modalidades, restituindo e redistribuindo *à se*, é o único meio de conservar a harmonia entre os diversos componentes do sistema, entre os dois planos da existência, e de garantir a continuação da mesma (p.161).

---

<sup>32</sup> Provérbio iorubá.

Regulando o princípio da troca, Exu está na comunicação, no encontro, na barganha, sendo considerado também o Senhor do Mercado, *Olojá*, lugar onde todos esses domínios borbulham e se relacionam.

*Olojá*, título dado em muitos Candomblés ao Exu senhor do mercado, é a divindade responsável pela circulação desses elementos, que além de compensar um trabalho pelo outro, pode também fazer com que esse movimento de compensação crie laços de sociabilidade. E é aí que o mercado iorubá se distingue do mercado capitalista: enquanto este é um lugar de acumulação que, muitas vezes, passa pela expropriação e exploração. Os primeiros são responsáveis por criar laços de responsabilidade pelo trabalho das outras pessoas que produziram, produzem e produzirão aquilo do que eu preciso, mas não sou capaz de produzir em um determinado momento (FLOR DO NASCIMENTO, 2016: 30).

O Mercado-Olojá mostra que nenhum de nós basta a si mesmo. Para viver, precisamos da comunidade. Não posso produzir tudo de que necessito, mas posso trocar o que produzo com quem tenha produções diferentes das minhas. As trocas bem feitas devem ser equilibradas. De acordo com esta cosmopercepção, que organiza o mundo a partir da noção de axé, equilíbrio é uma diretriz ética usada para avaliar a pertinência de nossas ações. Os excessos não são bem vindos, tão pouco o são as carências. A abundância é um estado que desejamos, mas ela não deve significar acúmulo, tampouco desperdício.

Já o mercado colonial-capitalista tem a mais-valia como parâmetro ideal de trocas. Este é um termo cunhado por Marx para definir a dinâmica típica deste modelo de econômico onde, quem tem o privilégio de deter os meios de produção, se beneficia do trabalho daquele que não os possui e lhe paga, como recompensa, apenas uma pequena parte do valor de fato produzido por seu trabalho, ficando com o restante do montante para si. Portanto, o capitalista, dono dos meios de produção, enriquece acumulando os valores expropriados do trabalho de muitas pessoas.

Assim, esse sistema tem como ideal a concentração de poder e riquezas, motivo pelo qual podemos dizer que ele se funda sobre uma *desigualdade estrutural*, resultante da expropriação do valor produzido pelo trabalho, seja no antigo sistema de escravidão - considerado, na teoria marxista, como parte do período de “acumulação primitiva” que antecedeu ao capitalismo -, seja no moderno regime liberal. Se considerarmos que os bens

e riquezas acumulados pelas elites são uma imensa quantidade de energia de trabalho estagnada e que esta energia foi roubada de quem realizou o trabalho, podemos concluir que trata-se de uma riqueza maldita, por ser oriunda da exploração alheia, não se convertendo em melhores condições de vida para quem a produz, suas famílias ou comunidades.

Percebemos assim que o colonial-capitalismo, fundado no paradigma individualista característico da Modernidade, carece de valores que sustentem uma responsabilidade comunitária ou um compromisso ético com a garantia da vida em sua dimensão coletiva. Segundo Federici (2017), não há qualquer possibilidade de uma vida verdadeiramente democrática ou permeada por trocas igualitárias no sistema capitalista, pois o compromisso deste com o barateamento do custo da produção exige o uso da violência e da guerra como forma de controle daqueles que estão na base da produção econômica. Por este motivo, a autora afirma que este sistema está necessariamente ligado ao racismo e ao sexismo, que seriam formas de mistificar e justificar as contradições que sustenta - como “a promessa de liberdade frente à realidade da coação generalizada, e a promessa de prosperidade frente à realidade de penúria generalizada” (p.37) - difamando aqueles a quem explora: mulheres, sujeitos coloniais, afrodescendentes, imigrantes, dentre outros.

No entanto, a história do capitalismo - disseminada através da perspectiva marxista - é contada como uma trajetória bem-sucedida de progresso, na qual seríamos o estágio mais evoluído e onde o colonialismo e o escravismo são naturalizados como uma etapa do percurso de “evolução da humanidade”, fazendo parte do chamado período de “acumulação primitiva”. Nisso se evidencia a parcialidade da história oficial e o quanto a mesma contribui para a desumanização dos povos afropindorâmicos, necessária à sua exploração. Beatriz Nascimento (2018) ressalta as contradições desta narrativa colonial universalizada:

O sistema escravista que emergiu no início da expansão da economia europeia é, pelas suas contradições, um dos pontos cruciais da história universal. Ao mesmo tempo que se opõe a um sistema econômico de tipo moderno é sua própria razão de existência. O sistema escravista oferece implicações singulares a implantar-se no Novo Mundo: utiliza-se arbitrariamente do trabalho e da persona de milhões de homens de dois continentes, exatamente num momento em que aparecem os ideais embrionários de igualdade, liberdade e universalidade entre os habitantes da Europa Ocidental (p.57).

O economista equatoriano Alberto Acosta (2016) também expõe as contradições relativas a um período subsequente da história colonial: o *desenvolvimentismo*. Seu marco simbólico inaugural seria o discurso de posse do presidente norte americano Harry Truman, em 20 de janeiro de 1949, onde o mesmo classifica os países industrializados como desenvolvidos e os demais como subdesenvolvidos.

Desta maneira, criou-se um sistema único de classificação mundial, onde os países mais ricos - os Estados Unidos e parte da Europa - foram alçados à categoria de modelo de desenvolvimento, enquanto os demais - constituídos, em sua maioria, por ex-colônias europeias - foram considerados atrasados em relação aos primeiros e deveriam se esforçar para alcançá-los. Neste paradigma, os países considerados desenvolvidos teriam a responsabilidade de conduzir os demais pelo caminho do desenvolvimento, através de programas de incentivo financeiro e tecnológico. “ O velho imperialismo - exploração para benefício estrangeiro - não tem lugar em nossos planos. O que vislumbramos é um programa de desenvolvimento baseado nos conceitos de uma relação limpa e democrática” (TRUMAN *apud* ACOSTA, 2016: 52).

No entanto, apesar das intenções declaradas, o que se realizou na prática foi um novo imperialismo, que firmou o desenvolvimentismo como um destino unificado de todos os povos e nações, sob o comando dos países mais ricos. No contexto de polarização entre capitalismo e socialismo, que caracterizou a guerra fria, os países considerados periféricos ou subdesenvolvidos se tornaram peões no jogo ideológico das “potências globais” e passaram a ser alvo de intervenções militares, econômicas e “humanitárias” que, com a desculpa de viabilizar o desenvolvimento, passaram a influenciar de maneira determinante as questões internas aos países, suas relações internacionais e suas escolhas políticas e econômicas (ACOSTA, 2016).

No livro *Os condenados da Terra*, o psiquiatra Franz Fanon (1968) expõe também o engodo do desenvolvimentismo, indicando-o como o paradigma que orientou a continuidade da dependência socioeconômica das ex-colônias e de sua condição de exploração pelos países ricos, sob a promessa do progresso. Ele conclui então que a liberdade e a prosperidade real desses povos não pode ser pensada em termos de disputas ideológicas - entre colonialismo e anticolonialismo, ou entre capitalismo e socialismo, por exemplo - mas apenas a partir de uma efetiva proposta de *redistribuição de riquezas* mundial. Sem que isso seja feito, ele alerta que a humanidade corre o risco de desmoronar,

pois a situação de injustiça, desigualdade e violência que esse desequilíbrio gera são insustentáveis a longo prazo. “Essa opulência europeia é literalmente escandalosa porque foi edificada sobre o dorso de escravos, nutriu-se do sangue de escravos, procede em linha reta do solo e do subsolo deste mundo subdesenvolvido” (FANON, 1968: 76).

A feminista negra Patrícia Hill Collins (2016) mostra como a sociedade colonial-capitalista se estrutura a partir de um pensamento dicotômico que perpassa as mais diferentes relações, enquadrando-as no registro dominação-subordinação. É o que já podemos notar na relação metrópole-colônia - nos primórdios da Modernidade - e também o que se expressa na relação entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, ou centrais e periféricos. Por fim, esta estrutura abarca ainda as relações de raça, classe e gênero, compondo uma interseccionalidade de formas de dominação que marcam decisivamente o modo de vida contemporâneo.

O pensamento dualístico do tipo ou isto ou aquilo – ou, como denomino aqui, o constructo da diferença dicotômica por oposição – pode tornar-se o eixo filosófico central em sistemas de opressão de raça, classe e gênero. Uma característica fundamental dessa construção é a categorização das pessoas, coisas e ideias em termos de sua diferença umas com as outras. Por exemplo, os termos em dicotomias tais como branco/preto, masculino/feminino, razão/emoção, fato/opinião e sujeito/objeto apenas ganham significado em termos de sua relação de diferença de sua contraparte em oposição. Outra característica fundamental desse constructo é que a diferença não é complementar no sentido de que as metades da dicotomia não se realçam entre si. Ao contrário, as metades dicotômicas são diferentes e inerentemente opostas umas às outras. Uma terceira e mais importante característica é que essas relações de oposição são intrinsecamente instáveis. Como raramente essas dualidades representam relações de igualdade na diferença, a relação inerentemente instável é resolvida ao subordinar-se uma metade de cada par à outra (p.108).

Problemática similar é apontada pela professora Helena Theodoro, que afirma que a sociedade colonial-capitalista se estruturou a partir da produção de relações desiguais de poder, como as que temos entre homens e mulheres, ou humanidade e natureza. Esta seria uma estrutura social bastante problemática, responsável por muitas das mazelas das quais nos queixamos. O caminho para sua resolução seria a desconstrução das hierarquias de poder implementadas na Modernidade, através de um processo de *igualização* (SCHELER *apud* THEODORO, 1985).

No entanto, a autora afirma que as sociedades negras brasileiras constituem um contraponto a esta sociedade estruturalmente desigual, por serem herdeiras dos modos de vida tradicionais africanos, que têm no valor da troca um dos pilares de sua organização:

(...) a troca simbólica não exclui nada: bichos, plantas, minerais, homens vivos e mortos participam ativamente, como parceiros legítimos da troca. Nas relações dos homens com os orixás, destes entre si, dos animais com os homens, do princípio masculino com o feminino há sempre a dimensão de LUTA, que [os iorubás] designam como IJÁ. Na verdade, as coisas só existem através da luta que se pode travar com elas. A luta é que põe fim à imobilidade (THEODORO, 1985: 37).

Além de afirmar o valor da troca como fundamento da cosmopercepção tradicional africana, a professora ressalta também a importância do aspecto da *luta*: *Ijá*. No modo de vida nagô, não só a luta é compreendida como parte inerente à vida, como é positivada como aquilo que a dinamiza, gera movimento. Não é à toa que todos os orixás apresentam seu aspecto guerreiro.

Sendo assim, o equilíbrio que se busca nas relações de troca no Ayê e entre este e o Orum não tende a um estado de inércia, mas a algo que é sempre instável e deve ser ativamente buscado e permanentemente cuidado. Na cosmopercepção africana, vida é movimento e o movimento se dá pelo tensionamento que se estabelece entre forças opostas complementares. Por este motivo, a vida no terreiro se desenvolve no ritmo das obrigações, sendo parte delas permanentes e anuais e parte demandada em função da conjuntura espiritual de cada pessoa e da comunidade. Através de tais rituais, entregamos oferendas a cada uma das forças da natureza que são os orixás/nkisis/voduns, com a finalidade de promover seu equilíbrio, garantindo a continuidade da vida e nosso desenvolvimento.

O mundo padece de um *desequilíbrio* generalizado, imposto pelo colonial-capitalismo. Tal *desequilíbrio* se expressa na distribuição desigual de riquezas, poder e bem-estar social, estruturando um sistema permeado pela violência e pelo sofrimento. Trata-se de um modo de organização autofágico, pelo seu caráter radicalmente predatório, onde não existem mecanismos efetivos voltados à garantia das condições de preservação da vida coletiva.

Pelo contrário, os modos de vida africano e afrodiaspórico se organizam a partir de parâmetros que visam assegurar o equilíbrio das energias complementares, que se

organizam a partir de racionalidades de convivência e cooperação - e não de dominação -, tendo como finalidade maior a preservação da vida, em todas as dimensões temporais: passado, presente e futuro. Nos itans, encontramos frequentemente este ensinamento nas narrativas que dizem sobre as relações conflituosas existentes entre as energias masculinas e femininas, que são a base da existência. Este conflito primordial é representado pela Igbadu, a cabaça da existência, a qual nos dedicaremos a seguir.

#### **4.3.3 Igbadu: a cabaça tem duas metades**

Antes de adentrarmos na mitologia de Igbadu, é necessário situarmos questões sobre a categoria gênero nas discussões que se seguem. São observações que poderiam estar em uma nota, mas que achamos importantes demais para constarem em uma porção secundária do texto.

Os estudos de Wanderson Flor do Nascimento, a partir dos escritos de Oyèronkè Oyèwúmi, evidenciam que a função estruturante das relações sociais atribuída à categoria gênero é uma especificidade do colonial-capitalismo, que se impôs a quase todos os povos do mundo, em função do processo de colonização. Sendo assim, quando tomamos como referência perspectivas de matriz africana, como é o caso da cultura iorubá, enfrentamos um desafio significativo no que tange à questão da tradução de elementos tradicionais pré-coloniais para idiomas generificados pois, historicamente, tais traduções não tiveram o cuidado de estabelecer esta diferenciação e deturparam o entendimento desses elementos, atravessando-os com a questão de gênero. Além disso, outro desafio se refere à própria produção bibliográfica africana que, frequentemente, sofre também influência do processo colonial e, muitas vezes, apresenta valores cristãos e modernos - incluindo a problemática da generificação - como se fizessem parte das culturas tradicionais africanas.

Esta questão é aqui relevante, na medida em que buscamos as cosmopercepções africanas como um modo alternativo de organização social, que nos permitam perceber criticamente as nuances do processo de produção de subjetividades desencadeado pelo colonial-capitalismo, bem como desnaturalizar seus aspectos constituintes - o que inclui

a função do gênero na hierarquização social - e vislumbrar outras possibilidades de relação com o mundo.

Flor do Nascimento (2020b) traz como exemplo os termos Obirin e Ocurin que, habitualmente, são traduzidos no Ocidente como mulher e homem. Esta tradução não estaria correta já que, no colonial-capitalismo, estas são categorias complexas, associadas a uma série de características e papéis sociais. Já na sociedade iorubá pré-colonial, Obirin e Ocurin são termos usados exclusivamente como referência às diferentes funções no processo reprodutivo, não implicando na atribuição de papéis, nem na distribuição desigual de poderes, como ocorre na sociedade ocidental.

Consideramos as discussões trazidas por Flor do Nascimento e Oyèwùmí importantíssimas para avançarmos no enfrentamento ao processo de epistemicídio. O fato de apontarem que a importância do gênero na organização social é uma especificidade do colonial-capitalismo de base cristã, por si só, é uma contribuição fundamental para operarmos a desnaturalização das hierarquizações e produções sociais baseadas na desigualdade de gênero, que nos trazem grandes prejuízos do ponto de vista coletivo.

No entanto, a problematização que propõem traz também para nossa pesquisa questões quanto às limitações da bibliografia utilizada - no que tange ao processo de tradução - e quanto a imprecisões conceituais que possamos também cometer, em função da leitura marcada por nossa subjetividade colonizada. Assim, assumimos os riscos de tais incorreções, ao tomarmos como referência elementos da perspectiva iorubá para pensarmos aspectos da nossa subjetividade colonizada marcados pelo patriarcalismo, tendo como objetivo principal a possibilidade de avançarmos em vislumbrar formas de relação que ultrapassem as hierarquizações de gênero que nos aprisionam. Dito isso, vamos à cabaça primordial.

Na mitologia Iorubá, a lei de complementaridade e equilíbrio entre as forças naturais é representada por *Igbadu*, a cabaça primordial que reúne os elementos básicos constituintes da vida. Ela se divide em duas metades: a metade de baixo tem formato cilíndrico, é preta, está associada ao Aiyê e ao que no colonial-capitalismo é convencionalmente chamado de feminino. A parte superior tem formato alongado, é branca, está associada ao Orum e ao que no colonial-capitalismo é convencionalmente chamado de masculino. *Igbadu* nos ensina sobre o segredo da existência e nos conta que a vida é constituída a partir de opostos complementares, que devem estar sempre em equilíbrio.

Na medida em que o equilíbrio entre as energias favorece a vida, seu desequilíbrio a ameaça.

No livro *Igbadu – A cabaça da existência*, Adilson de Oxalá (2006) reúne itans sobre a criação do mundo, contados em uma única história. O fio condutor da narrativa são os tensionamentos da disputa de poder entre Odudua e Obatalá, Nanã e Oxalá, Oxum e Orumilá: orixás representantes, respectivamente, das energias de geração e fecundação que, aqui no Ocidente colonial-capitalista, chamamos habitualmente de feminina e masculina. Os itans contam que essas energias estão sempre em disputa e que isso as mantêm em equilíbrio e viabiliza a vida e seu movimento de expansão. Quando, no entanto, elas estão em desequilíbrio, quando uma tenta submeter a outra, a vida está ameaçada.

O filósofo Eduardo Oliveira (2005) ressalta que os itans também ensinam que a relação conflituosa entre tais energias é mediada pelo sistema ético-divinatório africano: Ifá. Nas situações de tensionamento, Ifá é sempre consultado, ao que prescreve as oferendas e sacrifícios necessários para o restabelecimento do equilíbrio, garantindo a integridade e continuidade do sistema.

A ética tem a função de equilibrar as forças para o bom funcionamento do universo e equilibrar a energia para o equilíbrio dos homens e de todos os seres vivos. Nos dois casos o conflito é ritualizado e permite a expressão das energias e quando elas se antagonizam é por meio da tradição ética da experiência africana que as forças – e seu poder – restabelecem seu equilíbrio para manter a vida do universo e do indivíduo (p. 257).

Um itan conta que quando o mundo e os seres vivos já estavam criados e o culto aos ancestrais havia se estabelecido, Oxum ficou muito insatisfeita ao perceber que os oborós<sup>33</sup> a desprezavam e não a chamavam para os rituais litúrgicos. Quando retornavam das florestas, com os bichos que haviam sido ofertados pelos humanos, no entanto, entregavam-nos à Oxum para que os limpasse e cozinhasse, advertindo-a de que não os poderia comer. Indignada com aquela situação, a Yabá lançou mão de seus poderes de feiticeira e fez com que as fêmeas parassem de parir, as plantas parassem de nascer, a água se tornasse turva e venenosa, as ervas parassem de curar, enfim, fez com que a vida entrasse em um movimento de extinção. Esta situação só pôde ser revertida após terem cumprido uma série de procedimentos demandados pela própria Oxum, em

---

<sup>33</sup> Oboró é um termo utilizado em iorubá para referir orixás relacionados ao que convencionalmente chamamos de energia masculina. Por sua vez, Yabá é o termo usado para referenciar orixás associados ao que convencionalmente chamamos de energia feminina.

reconhecimento ao seu grande poder gerador ancestral. Após este episódio, Oxum se tornou guardiã da fertilidade e líder das Grandes Mães Ancestrais, às quais se deve periodicamente dedicar rituais e celebrações específicas, para que a vida seja fértil e próspera (OXALÁ, 2006).

Um outro itan, relatado por Mestre Didi (SANTOS, 1997), conta que Oxalá usa a ekodidé (pena sagrada de cor vermelha) na testa, em reconhecimento e homenagem ao poder da fertilidade e da geração associados a Oxum. Esta história é muito significativa para o que pretendemos ressaltar, pois Oxalá aparece em muitos itans como representante do que no colonial-capitalismo é convencionado chamar de masculino, em confronto com o que no colonial-capitalismo é convencionado chamar de feminino. Além disso, a cor vermelha é um de seus tabus: seus filhos, seu culto e nada que lhe diga respeito podem exibir a cor vermelha. Por fim, somos ensinados no terreiro que Oxalá é muito rigoroso e sistemático com suas coisas, não admitindo falhas, nem fazendo concessões nas regras de seus ritos. Por isso, é muito significativo que este orixá tão importante, pelo lugar de mais velho que ocupa, preste homenagem ao poder de Oxum.

Interessante ainda sinalizar que todos os iaôs usam a ekodidé na testa, durante a iniciação, assim como fez Oxalá, para lembrarmos que sem o poder da geração e da fertilidade não há vida e que foi Oxum a primeira Iyalorixá, a primeira a iniciar uma filha de santo. Ela foi encarregada por Olorum de transmitir aos seres humanos os procedimentos rituais do culto aos orixás, através dos quais as energias ancestrais são alimentadas e convocadas a nos auxiliar nos desafios da vida. Através do culto iniciado por Oxum, teve início a ritualística de trocas entre Orum e Ayê, através das quais as linhagens familiares podem se reunir e trabalhar juntas em prol do bem estar comum.

A partir da perspectiva bantu, Kota Mulanji (NOGUEIRA, 2020) também ressalta a importância do poder feminino nas culturas afrodiáspóricas, afirmando que *água e mulher são a mesma coisa*. Portanto, tudo que é vivo, em parte, é mulher e o corpo de qualquer ser humano é 70% mulher, uma vez que tem esse percentual de água. Ela explica que o protagonismo das mulheres no Candomblé se dá pois, para nascer, se desenvolver e multiplicar, qualquer coisa precisa de água. Portanto, para que o culto aos ancestrais pudesse ter vida longa, fértil e próspera, aqui deste lado do Atlântico, deveria ser liderado pelo poder feminino gerador.

Enquanto nas culturas tradicionais africanas e afrodiáspóricas os poderes associados no Ocidente a feminino e masculino são reconhecidos em sua importância e

não anulam ou submetem um ao outro, no colonial-capitalismo o único poder reconhecido é aquele associado ao masculino, relacionado a aspectos como competitividade, beligerância, objetividade, atitude racionalista, força física, determinação, pragmatismo, dentre outros. As características associadas ao feminino, por outro lado, são consideradas fragilidades ou inutilidades - e, muitas vezes, são inclusive sinalizadas como conflitivas com uma trajetória bem-sucedida no âmbito da vida pública -, como as capacidades de gerar, nutrir e cuidar, o funcionamento cíclico, o pensamento intuitivo, a sensibilidade, a capacidade de imersão em si e de autoconhecimento, dentre outras. Acreditamos que este fato possa estar relacionado à produção da inferiorização da mulher a partir da degradação do trabalho de reprodução da força de trabalho, sinalizada por Federici (2017) como uma marca característica do colonial-capitalismo, conforme discutimos no capítulo anterior.

No Ocidente, o fato da metade de baixo da cabaça vir sendo negligenciada e hostilizada, traz como consequência o desprezo pela dimensão da responsabilidade de cuidado comunitário e pelo compromisso com a manutenção da vida como um objetivo social coletivo. Esse não é um modo de vida que possa se sustentar por muito tempo e isso é sinalizado pela difusão dos debates sobre sustentabilidade, que buscam medidas paliativas para manter a lógica colonial-capitalista em funcionamento, sem que isso implique na extinção da vida na Terra. Não acreditamos que isso seja possível. Com a supervalorização dos aspectos associados ao masculino, a atitude predatória que baliza esse sistema tem causado danos incomensuráveis tanto à natureza quanto à comunidade humana, que dela faz parte, apresentando um funcionamento autofágico, produtor de miséria, violência e sofrimento.

No entanto, a cosmopercepção iorubá nos lembra que a cabaça tem duas metades e que as energias não são boas ou ruins, mas precisam estar equilibradas e canalizadas para produzirem bons efeitos no mundo. E o que seriam bons efeitos no mundo? O favorecimento da vida em sua potência de expansão e diversidade, resultante de uma ética do cuidado coletivo. A seguir, nos deteremos no conceito de matripotência como um aspecto associado à defesa da vida, que pode nos inspirar na construção desta forma de cuidado.

#### 4.3.4 Ialodês, matripotência e defesa da vida

Como vimos, o modo como se organiza a sociedade colonial-capitalista carece de valores que fundamentem a proteção da vida - em suas dimensões coletiva e natural - e garantam sua continuidade no tempo, em função de um grande desequilíbrio advindo da priorização absoluta dos ganhos financeiros e das conquistas materiais. Esta dinâmica de forças, que se mantém há alguns séculos, tem colocado a humanidade em xeque, sendo certo que a vida se extingue em algumas poucas gerações, se mudanças drásticas não forem providenciadas. Neste âmbito, os modos de vida dos povos tradicionais têm muito a ensinar, na medida em que se desenvolvem de maneira biointerativa (BISPO DOS SANTOS, 2015), em sinergia com os processos naturais e, portanto, de maneira inerentemente sustentável.

Neste sentido, nos chama atenção a reverência que elementos que, na perspectiva colonial-capitalista costumamos associar ao feminino, têm na cosmopercepção iorubá, como o gerar, o gestar, o parir, o nutrir, que são aspectos centrais também na organização da vida no terreiro. O trabalho da nigeriana Oyèronkè Oyèwúmi (2016), acerca da simbologia da categoria *Ìyá* e do *princípio da matripotência*, nos traz elementos importantíssimos para compreender os fundamentos deste modo de organização social e para inspirar a construção de modos de vida alternativos no contexto ocidental.

Oyèwúmi (2016) afirma que o ethos matripotente expressa o sistema de senioridade<sup>34</sup>, em que *Ìyá* é sênior venerada em relação a suas crias, já que todos os humanos têm uma *Ìyá* e ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Sendo assim, é uma figura representativa da humanidade, o ser humano arquetípico do qual todos derivam. Osetura, o mito fundador iorubá, diz que quem procria funda a sociedade humana, sendo o par *Ìyá* e prole a unidade social fundamental, que antecede quaisquer outras relações, inclusive familiares. É uma relação pré-terrena, pré-gestacional e

---

<sup>34</sup> A senioridade é a principal categoria de hierarquização social na tradição iorubá. Por um lado, ela prescreve respeito aos mais velhos e lhes atribui poder. A rigor, no entanto, ela diz respeito ao tempo de integração de cada pessoa à comunidade. Nos terreiros, por exemplo, onde este tempo é contado a partir da iniciação da pessoa, uma criança pequena pode ser considerada mais velha que uma pessoa adulta, por ter se iniciado antes. Uma observação interessante sobre esta forma de distribuição social de poder é que ela estabelece relações relativas e fluidas, já que todas as pessoas que compõem a comunidade, em algum momento, serão mais novas que algumas e mais velhas que outras. É um modo de distribuição de poder diferente do que ocorre no colonial-capitalismo, em que as categorias usadas na hierarquização social tendem a ser fixas e gerar exclusões permanentes, como a raça, o gênero, a orientação sexual e - ainda que possibilitando uma margem maior de flexibilidade -, a classe social.

vitalícia, persistindo no pós-morte. Ela é cocriadora dos seres humanos com Èlédàá (Quem Cria), sendo uma categoria singular, sem comparação com qualquer outra. Considera-se que os bebês nascem primordialmente de suas Ìyá - espiritualmente e fisicamente -, onde o gestar é percebido como um processo fundamentalmente espiritual de incubar e dar à luz uma alma já existente. A figura do pai é uma função social, não precisando ser biológica e não tendo a mesma relevância espiritual que Ìyá.

Esta função na procriação dos seres humanos e, portanto, na continuidade da comunidade, atribui à Ìyá grande autoridade e imenso poder social e espiritual, que se estende também às atividades criativas da arte e da magia. O papel que tem na função sagrada da procriação, fundamenta também papéis sociais de criação, pois o trabalho de criar bebês é percebido como uma atividade de moldar o que há de mais belo e importante, já que os nascimentos são as maiores bênçãos que a comunidade pode receber do orixá. Do mesmo modo, tamanho poder implica também nas habilidades de magia, pela qual Ìyá recebe o título de àjé, que é um ser espiritualmente poderoso e abençoado. Oxum, a Ìyá primordial, é também a maior àjé, líder das Grandes Mães Feiticeiras (OYÈWUMÍ, 2016). Trata-se de uma categoria de seres que representa tanto poder, que não podemos pronunciar seu nome na língua iorubá, pois estaríamos mexendo com uma energia que poucos têm recursos e conhecimento para manejar adequadamente.

A matripotência, assim, é um grande poder, de dimensões espirituais, sociais e materiais, derivados do papel procriador de Ìyá. A importância de sua simbologia na cosmopercepção iorubá, sinaliza a centralidade que a geração e a manutenção da vida têm neste modo de organização social. Trata-se de uma valoração diametralmente oposta à que este campo de atuação - correspondente aos domínios de Ìyá - tem na sociedade colonial-capitalista. Como vimos no capítulo anterior, a partir do que aponta Federici (2017), neste contexto o lugar da mulher foi degradado a partir da inferiorização do trabalho de reprodução da força de trabalho - bem como todos os aspectos associados ao feminino, como o ritmo cíclico, as dimensões intuitiva e mágica, a função de cuidar, dentre outros.

Jurema Werneck (2015) - que é médica e militante dedicada à saúde da população negra - nos fala da potência de defesa da vida existente em outra categoria iorubá, chamada Ialodê<sup>35</sup> - forma abrigada do termo iorubá *Ìyálódde*. Segundo a autora, este

---

<sup>35</sup> Oyèwúmi (2016) ressalta que o título de *Ìyálódde*, que se restringe a pessoas que a autora chama de anafêneas, é um lugar social recente na sociedade iorubá, criado na cidade de Ibadan (séc.XIX) - já

é um dos títulos dados a Oxum, orixá cuja origem remonta às cidades de Ijexá e Ijebu, na Nigéria. Por analogia com as habilidades de comunicação, astúcia, atitude estratégica e diplomática atribuídas a esta poderosa yabá, o termo também é usado para designar mulheres notáveis, de ação sobretudo urbana, que têm importantes funções de liderança em sua comunidade, falando por ela nas instâncias de poder. O uso do termo no Brasil teve início com a chegada do povo nagô:

En el caso brasileño es visto en cualquier comunidad negra, donde la mujer, asumiendo papeles de líderes o responsabilidad colectiva, desarrolla acciones de afirmación de un futuro para todo grupo subordinado através de las luchas por mejores condiciones materiales de vida y en el desarrollo de conductas individuales que pretenden afirmar la pertenencia en la actualidad de la perspectiva inmaterial. Esto no solo en las comunidades religiosas afrobrasileñas, donde tiene el papel fundamental la propagación del axé sino que también fuera de los espacios sagrados la figura de la ialodè es actualizada, se hace necesaria y celebrada (Werneck, 2015: 8).

A autora afirma a importância de resgatarmos a luta que Oxum inspira, possibilitando sua reapropriação pela comunidade como um simbolismo que alimenta a alma e exalta o poder associado às mulheres na África, que se espalhou com a diáspora e as acompanha onde quer que estejam. Trata-se de um poder que cuida da vida individual e também zela pela vida coletiva - negligenciada no paradigma individualista -, que se atenta à importância das condições materiais da vida, bem como à dimensão imaterial do espírito, como dimensões complementares e necessárias para uma existência farta e próspera.

Diz um itan que Oxum era uma mulher trabalhadora e obstinada, mas que não obtinha sucesso em seus negócios. Foi consultar os búzios para saber como mudar seu destino, ao que foi orientada a fazer uma oferenda ao rei Orixalá e dirigir-lhe os pedidos que desejava. Conforme orientada, encaminhou-se ao palácio de Orixalá só que, ao invés de fazer pedidos, começou a maldizer o poderoso orixá. Acusou-o de injusto e opulento, por permitir que uma mulher tão esforçada e trabalhadora não tivesse a recompensa devida pelo seu trabalho. Suas provocações foram conhecidas em diversas partes da cidade e isso fez com que muitas pessoas viessem ver o que ocorria. Constrangido, Orixalá convocou seus conselheiros, que o orientaram a dar o que a mulher quisesse para que ela encerrasse suas reivindicações. Foi assim que Oxum se tornou uma yabá muito

---

fortemente colonizada - e que os títulos tradicionais, por sua vez, não apresentam restrições de atribuição de acordo com o sexo ou gênero.

rica e ficou conhecida como a dona do ouro. A seguir, cito um trecho belíssimo, onde Werneck (2015) exalta o poder de Oxum, a partir do itan narrado, e indica como ele se expressa na luta das mulheres negras em diáspora:

Este relato tiene la utilidad de exponer uno de los presupuestos del papel femenino negro vivido por las mujeres en Brasil. Estos presupuestos hablan de las dimensiones de la lucha, de la inestabilidad de las posiciones, o sea de la capacidad humana de romper con modelos establecidos para rehacer nuevas estructuras de poderes, de transformación capaces de ser vividos por las mujeres. Habla de la disponibilidad para la lucha y de las posibilidades de éxito que la lucha trae, habla de las responsabilidades de las mujeres con relación al grupo y de la existencia de una colectividad de intereses a la que cada individuo debe dar cuenta; habla del poder masculino cuestionado; habla del cuestionamiento al poder de la riqueza; habla de la revolución donde la riqueza cambia de manos; habla de la presencia de las mujeres en el espacio público, su capacidad de liderazgo y de acción política. Habla de Oxum, la ialodé principal, según la tradición, la orixá marcada tanto por la sensualidad como por la fuerza de voluntad y la capacidad de realización. Celebra la figura de las ialodés, mujeres que se colocan como agentes políticos de cambios, detentoras principales de las riquezas conquistadas. Así, recoloca la dimensión activista que las mujeres negras han vivenciado desde su pasado (al presente) africano hasta el cotidiano de la diáspora (p.10).

Acerca do título de Ialodê, em relação ao qual Oyèwúmi (2016) ressalta o atravessamento da generificação colonial, a autora também afirma que o mesmo pode ser traduzido como “Ìyá do povo” ou “Ìyá da humanidade”, o que reinscreve o ethos matripotente tradicional.

Para Flor do Nascimento (2020a), o protagonismo da mulher negra na resistência contra a escravização e na luta por direitos, saúde integral e bem-estar para o povo negro está relacionado ao fato de não trazerem, de sua cultura africana original, as marcas da subalternização a que foram submetidas as mulheres no colonial-capitalismo. Além disso, outro fato importante é que elas trazem em sua memória ancestral a potência de Ìyá, que se refere à força de expansão da vida, ao útero mítico criador e criativo, diverso e capaz de gerar e parir toda a vida. Esta categoria está plenamente relacionada aos lugares recorrentemente ocupados pelas grandes líderes matriarcas dos terreiros, agentes do cultivo da vida, da espiritualidade, da memória, da cultura e dos valores africanos.

Conceição Evaristo (2003), por sua vez, mostra como a potência de Ìyá marca também a produção literária e acadêmica das mulheres negras, como um ventre gerador capaz de parir outros mundos, questionando o *status quo* e fundando relações outras, que não as impostas pela herança colonial.

Retomando a reflexão sobre o fazer literário das mulheres negras, pode-se dizer que os textos femininos negros, para além de um sentido estético, buscam semantizar um outro movimento, aquele que abriga toda as suas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida. (...) Essas escritoras buscam na história mal-contada pelas linhas oficiais, na literatura mutiladora da cultura e dos corpos negros, assim como em outros discursos sociais, elementos para comporem as suas escritas. Debruçam-se sobre as tradições afro-brasileiras, relembram e bem relembram as histórias de dispersão que os mares contam, se postam atentas diante da miséria e da riqueza que o cotidiano oferece, assim como escrevem as suas dores e alegrias íntimas. (Evaristo, 2003: 7)

Sendo assim, alguns valores que podemos destacar como parte da matripotência, associada Ìyá e Ialodê, são o coletivo, o cuidado e a luta, relacionados também ao modo quilombístico de existir e resistir. A partir desta herança ancestral, a luta dos afrodescendentes no Brasil - em que o papel de liderança das mulheres é notável - se caracteriza pela busca de garantia de direitos coletivos para toda a comunidade: para homens, mulheres, adultos, velhos e crianças. Trata-se de uma luta contra o racismo estrutural e a violência policial/estatal, pelo acesso a direitos básicos, pela representatividade em espaços de poder e contra a obstaculização das vias de ascensão econômica e social. Por fim, consiste em uma luta que visa o bem viver de toda a sociedade, na medida em que combatem desigualdades estruturais que fundamentam o colonial-capitalismo, o que respalda a afirmação de Ângela Davis, de que “Quando uma mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela.”

Além das reivindicações que trazem, de sua potência de transformação da realidade, o ato de enunciação das mulheres negras é, por si só, contracolonial (Bispo dos Santos, 2015), na medida em que a colonização buscou lhes impor o silenciamento e a desumanização. Em função de seu poder de articulação e realização, tais mulheres - seja à frente dos terreiros, compondo movimentos sociais, travando lutas cotidianas, ou usando a palavra escrita como estratégia de enfrentamento - sempre representaram perigo para o poder dominante. Por isso, os processos de escravização e colonização investiram pesadamente na deterioração dos elementos africanos associados ao poder feminino e no esvaziamento de seus ensinamentos, como ocorreu com Oxum - transformada em uma cocota fútil e cheia de caprichos, na perspectiva do colonizador - e com as Grandes Mães Feiticeiras – transformadas em uma força destrutiva e negativa.

## **4.4 Ancestralidade: viver com propósito e pertencimento**

### **4.4.1 Modo de vida ancestral**

Em entrevista recente, o rapper Emicida<sup>36</sup> citou uma frase do sambista Wilson das Neves, hoje falecido: “Só morre quem não presta”. O rapper explicou que demorou algum tempo para entender a riqueza desta afirmação, que significa que as pessoas que têm grande valor permanecem vivas - pois estão presentes e atuantes na vida das gerações seguintes -, mesmo após o desencarne, já que suas lembranças, ensinamentos e influências são memoráveis e importantes para a manutenção da comunidade. Sua fala me fez recordar que já havia escutado algo semelhante em histórias de origem africana, onde é comum que, ao desejar coisas boas a outra pessoa, se diga algo como “desejo que seus feitos sejam lembrados por muitas gerações”. Penso que este modo de dizer nos ensina sobre a perspectiva ancestral.

Por um lado, mostra que todos fazemos parte de gerações e que estas se encadeiam, constituem linhagens ao longo do tempo. Mostra ainda uma relação diferente da que o colonial-capitalismo tem com a dualidade vida-morte já que, na perspectiva ancestral, estas dimensões se complementam e entrelaçam de maneira cíclica. Além disso, a mesma frase nos ensina sobre o viver com propósito, que significa disponibilizar nosso dom, aquilo de melhor que podemos oferecer, à comunidade. Quando fazemos isso, impactamos a vida das pessoas que estão à nossa volta, as transformamos, o que repercute na comunidade presente e naqueles que virão depois. Assim, ancestralidade, propósito e pertencimento são conceitos chave para entendermos a cosmopercepção negra.

No entanto, Abrahão Santos (2006b) destaca que esta relação ancestral com o mundo não se restringe aos ascendentes e descendentes diretos, mas se estende às etapas mais longínquas da cadeia evolutiva, conectando-nos à natureza como um todo: “No Candomblé, tudo que veio antes do homem é considerado um ancestral do homem: areia e pedra, água, sol, fogo, ferro, ar, montanhas e ervas (p.106)”. Assim, apesar de serem diversas em muitos aspectos, um ponto que reúne as diferentes cosmopercepções africanas é esta perspectiva ancestral da vida, onde estão entrelaçados, em um mesmo

---

<sup>36</sup> Entrevista concedida por Emicida ao programa Roda-Viva, que foi ao ar no dia 27/07/2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pDV3SGzV3m4>.

circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os mortos, os vivos, os que ainda vão nascer, todos envolvidos em uma relação integrada e complementar.

No livro *“O Espírito da Intimidade. Ensinaamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar”*, Sobonfu Somé (2003) nos ajuda a compreender o modo de vida ancestral, tal como vivido pelo povo Dagara. Ela conta que a vida em sua comunidade tem como base o *espírito*, que orienta e dá sentido aos relacionamentos amorosos, à vida em comunidade, ao nascimento das crianças, bem como aos processos iniciáticos de homens e mulheres.

Através do termo espírito, ela se refere à força vital que há em tudo que existe - o que nos parece compatível com a noção de axé ou nguzo, que temos nos candomblés. Nesta perspectiva, as pessoas são espíritos que tomaram a forma humana para realizar um propósito em específico. Os ancestrais, por sua vez, são espíritos desencarnados, que não estão limitados ao corpo físico e que, por isso, têm uma percepção ampliada da realidade e podem acessar presente, passado e futuro. São eles que ajudam as pessoas a orientar-se na vida e a se tornarem o melhor que podem ser, no cumprimento do seu propósito. Para fortalecer esta conexão com os ancestrais é que são feitos os rituais.

Um ritual é uma cerimônia em que chamamos o espírito para servir de guia, para supervisionar nossas atividades. Os elementos do ritual nos permitem estabelecer conexão com o próprio ser, com a comunidade e com as forças naturais à nossa volta. No ritual, chamamos o espírito para nos mostrar os obstáculos que não somos capazes de ver, por causa de nossas limitações como seres humanos. Os rituais nos ajudam a remover obstáculos entre nós e nosso verdadeiro espírito e outros espíritos (SOMÉ, 2003: 53).

Fazer um ritual, uma oferenda, uma obrigação é reconhecer o mundo espiritual e chamar os seres que o compõem para estar conosco na realização de algo, para que possamos ir além dos nossos limites. Como afirma Hampaté Bâ (2010), quando consideramos a natureza viva e animada por forças, todo ato que a perturba deve ser acompanhado de um ritual destinado a preservar o equilíbrio sagrado, pois tudo se liga, tudo repercute em tudo, toda ação faz vibrar as forças da vida e desperta uma cadeia de consequências cujos efeitos são sentidos pelo homem.

Assim, na perspectiva ancestral, outra é a compreensão acerca da noção de liberdade. Segundo Malidoma Somé (2017), para muitos povos africanos a liberdade não

é um bom valor e o individualismo é algo nocivo. Pelo modo como é praticada no colonial-capitalismo, a liberdade individual contrapõe-se à noção ancestral de pertencimento. Por um lado, isso marca uma desconexão e um descompromisso com a comunidade, produzindo um modo de vida que não prioriza a existência coletiva, colocando-a em risco. Por outro lado, o individualismo produz também um sentimento de desamparo, onde cada pessoa deve se responsabilizar pela própria vida e por encontrar formas de resolução de seus dilemas, sem poder contar com uma rede ancestral de pertencimento.

O autor aprendeu com seus mais velhos que, quando os europeus chegaram à África, estavam em busca de cura, pois estavam em desacordo com seus próprios ancestrais, o que acredita ser um aspecto adoeecedor do Ocidente. No entanto, ao encontrar os africanos, os europeus teriam se dado conta de sua grande magia, da força que não é vista, do *encantamento do mundo*, o que tentaram enfraquecer a partir da pilhagem das riquezas visíveis. Por isso, o autor ironiza as pretensas ofertas humanitárias feitas pelos chamados países desenvolvidos à África, afirmando que devemos desconfiar quando uma pessoa nua nos oferece uma camisa. Assim, ele questiona a condição de grande desenvolvimento que se atribui aos países do Norte, na medida em que, do ponto de vista espiritual, permanecem sendo um povo adoecido e carente de seus ancestrais (SOMÉ, 2017).

Os riscos e prejuízos da liberdade individual, tal como vem sendo praticada no colonial-capitalismo, são evidenciados na profunda insustentabilidade da vida neste sistema. A falta de responsabilidade coletiva se presentifica na produção de miséria, violência, guerras e na depredação das riquezas naturais, tudo isso em nome de um compromisso com a maximização dos lucros empresariais. Por outro lado, o profundo desamparo gerado por este paradigma se expressa na alta prevalência de agravos de saúde mental, como ansiedade, depressão, uso abusivo/nocivo de drogas lícitas e ilícitas e doenças psicossomáticas.

A ética de vida ancestral, por sua vez, produz uma relação intrinsecamente sustentável com o mundo, já que a responsabilidade e o compromisso com a comunidade articula passado, presente e futuro, através do encadeamento geracional. O compromisso com a vida, com o bem viver, não se restringe à vida do indivíduo, mas se estende à toda comunidade, constituída pelos que são, os que já foram e os que ainda serão. Trata-se de uma outra temporalidade, que não é linear, mas cíclica, circular; uma temporalidade que

se apresenta como *começo, meio, começo* (BISPO DOS SANTOS, 2015). Como Abrahão Santos sempre sinaliza em nossas reuniões de ORientação, ancestralidade não significa uma reverência ao passado ou um saudosismo, mas uma articulação de profunda conexão com as forças cósmicas, visando a manutenção da vida, da vida boa, farta e prazerosa, da vida presente, que honra a vida passada e busca garantir a vida futura.

Ifá, protetor da ética, ensina que a natureza de deus é a natureza das folhas. Ensina que o homem não é um ser acima dos outros seres. O homem é parte da natureza. Faz parte do todo orgânico. É um ser vivente entre outros. Quando o ser humano se colocou acima da planta, do mineral, do animal, iniciou a destruição. A causa dos males humanos foi sua separação da natureza. A natureza é o início e o princípio de tudo. O princípio de tudo são as águas profundas de Aziri Tobossi e a respiração de Olodumare. As águas gestam a vida, a respiração a dinamiza. Dinâmica e sentido, água e respiração, eis o princípio da vida. Tudo é vibração (OLIVEIRA, 2005: 228).

Deduzimos daí que o aspecto encantado do modo de viver ancestral está na percepção do ser como cosmicamente integrado e na sua capacidade de convocar as forças naturais como aliadas na garantia e melhoria da vida. Nesta perspectiva, a magia é uma prática do âmbito natural e não sobrenatural. Fazer magia é fortalecer as conexões com o natural e com ele operar, não contra ele, nem a ele se sobrepor.

O fato do modo de vida ancestral ser percebido como sobrenatural, a partir do ponto de vista colonial-capitalista, revela o desconhecimento e o profundo estranhamento que tal perspectiva tem em relação à experiência de conexão cósmica. Recorrendo a uma terminologia da psicologia clássica, podemos dizer que o individualismo é efeito de um recalçamento do modo de vida ancestral, iniciado com o expansionismo mercantilista-cristão. Neste contexto, a caça às bruxas, o extermínio dos povos pindorâmicos e o ataque e a escravização dos povos africanos são frentes de destruição do modo de vida ancestral, que marcam o nascimento da Modernidade capitalista.

Consolidando o modo de vida individualista, a Modernidade operou um rompimento entre a humanidade e o cosmos, dando lugar aos anseios de dominação e uso utilitário da natureza pelo ser humano. Trata-se de uma relação radicalmente diferente da que tem lugar no modo de vida ancestral, onde a conexão cósmica ensina que o caminho para a boa vida é compreendermos os modos de funcionamento naturais, respeitá-los e a eles nos integrar.

O Candomblé não é uma religião. Candomblé é o princípio de submissão ao princípio da vida. Submissão como condição para a participação. Participar da vida é submeter-se a ela e a seu princípio: a diversidade. (...) Por isso tudo começa na natureza e termina na natureza. O que é o orixá? Orixá é a proteção do princípio fundamental que é a diversidade. É ele quem garante a presença do princípio fundamental da diversidade. Eles sustentam a diversidade por que interagem entre si. É vento, folha, raio, trovão, árvore, terra, água. Todo um círculo de elementos naturais que, integrados, movimentam a vida. As danças no Candomblé são em formato de roda. A roda representa o movimento cíclico do mar ocasionado pelas ondas. As rodas de Candomblé representam o sentido da vida que está expresso nas ondas do mar (OLIVEIRA, 2005: 228).

Assim, Oliveira (2005) afirma que a ancestralidade é uma ética de inclusão e de valorização da diversidade, por ser um modo de vida que tem a coletividade como um valor central. A ancestralidade seria o mar primordial onde as alteridades estão em relação, sendo a diversidade a expressão máxima da existência. A unidade, por sua vez, só é possível porque existe a diversidade, que garante as trocas e, por isso mesmo, as relações. Sem diversidade não há interação, nem inclusão. É o princípio da complementaridade entre as forças que garante a possibilidade da coesão na diversidade. No entanto, a unidade gerada pela coesão não é uma síntese, mas um coabitar de forças díspares, uma coexistência equilibrada entre fatores diversos. É um sistema que, ao mesmo tempo, valoriza a estrutura que a unidade fornece e a singularidade que a diversidade produz. “A unidade é o feixe de diversidades. Assim, a unidade assume um papel estruturante diante da infinita diversidade do mundo. Mas é uma estrutura cambiante já que os elementos que a formam são fluídicos” (p. 259).

No terreiro, a diversidade natural é exaltada de muitas formas. Cada pessoa é associada a um orixá, vodum ou nkisi, o que quer dizer que cada pessoa é associada a uma diferente força da natureza, o que lhe atribui características específicas. O xirê, a roda da vida, só está completo com todos os orixás. Além disso, apesar de cada pessoa ser associada a uma força da natureza em específico, em sua vida influenciam uma diversidade de forças - orixás, voduns ou nkisis -, que variam de acordo com sua herança ancestral e que trarão nuances para o modo como trilhará seu caminho e realizará seu propósito. Cada pessoa, portanto, é também uma unidade múltipla, um feixe de diversidades.

O que conecta a todos na imensa teia ancestral e possibilita a coesão na diversidade é o *axé* ou *nguzo*, a energia vital. Todas as pessoas e demais seres naturais, encarnados e desencarnados, estão conectados por dela fazerem parte. Essa energia provém do *emi*: o sopro divino que produz a vida. O *axé* é toda a energia vital existente no mundo e todos os seres existentes nada mais são do que uma diferenciação provisória desta massa energética única. Trata-se de uma força dinâmica, que impele os corpos à transformação. “Este princípio ordenador está presente em todos os existentes, de modos diversos, e faz com que tudo o que há seja profundamente interligado e interdependente, em alguma medida, a tudo o mais que haja, tenha havido ou venha a haver” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016: 29).

Abrahão Santos (2016a), a partir da tradição do Candomblé Angola, afirma que o *nguzo* é sempre desenvolvido e multiplicado em comunidade e nunca como resultado do esforço de um indivíduo sozinho. Por isso, grande parte das cerimônias rituais devem ser feitas com a presença do maior número possível de pessoas. Evidenciando as conexões entre tradições africanas e afrodiáspóricas, o autor retoma a distinção feita pelo sociólogo nigeriano Akiwowo entre *asuwa* - força que se faz na multidão de homens - e *aiswua* - autoalienação, vetor contrário de desequilíbrio e destrutividade do princípio comunitário da existência, que surge quando se vira as costas para a comunidade, a fim de desfrutar sozinho do que se destinava ao bem comum.

Sendo assim, as cosmopercepções de matriz africana nos indicam que o paradigma individualista, sobre o qual se assenta a organização de nossa sociedade, tem tido implicações nocivas para o âmbito da garantia da vida coletiva, ameaçando a continuidade de nossa existência. Por outro lado, a perspectiva ancestral se apresenta como um modo de vida alternativo, que aponta outras possibilidades de relação com as coisas, as pessoas e a natureza e que pode sinalizar caminhos férteis para o enfrentamento das mazelas sociais que nos desafiam. A seguir, veremos algumas implicações que o modo de viver ancestral traz para a existência humana singular.

#### **4.4.2 Orí, propósito e pertencimento**

A folclorização é uma das estratégias de inferiorização dos conhecimentos afropindorâmicos, através da qual tais saberes são deslegitimados como válidos para orientar a organização de nossa vida social, sendo relegados a um lugar “ornamental”. Assim, o Candomblé historicamente se popularizou ora como prática voltada para o mal, ora como espetáculo de dança e teatro. Não se trata aqui de desmerecer estas formas de expressão cultural, nem de minimizar a beleza estética das festas sagradas, mas de sinalizar que os aspectos filosóficos desta cosmo percepção são reiteradamente negados. Em outras palavras, o problema é que as perspectivas de vida africanas, que têm sido guardadas e transmitidas pelos terreiros, não são difundidas enquanto tal. Pelo contrário, são destruídas ou silenciadas. Como ressalta Beatriz Nascimento (2018) em suas pesquisas sobre quilombos, o fato destes representarem uma alternativa de vida àquela imposta pelo colonial-capitalismo é uma grande ameaça para o sistema, o que tem justificado a marginalização do candomblé e de outras criações afrodiáspóricas.

Sendo assim, podemos dizer que o que fundamenta as práticas de candomblé é uma filosofia da ancestralidade, de caráter relacional e imanente, muito distanciada da metafísica das essências que baliza o racionalismo moderno (OLIVEIRA, 2005). Por isso, é importante ressaltarmos que, para além dos xirês, das belas roupas e ornamentações, da dança dos orixás em terra, há no Candomblé um legado ético voltado a orientar nossa vida cotidiana, nosso trabalho, nossas relações comunitárias e familiares.

Neste sentido, Juana Elbein dos Santos (1986), sinaliza que o conteúdo mais precioso de um terreiro é o axé, por ser aquilo que dá dinamicidade à vida, possibilitando todo o movimento e transformação. Sem axé a existência paralisa, não se desenvolve. Portanto, a ritualística dos terreiros tem como finalidade a multiplicação do axé, na medida em que esta é a energia que possibilita nossa ação no mundo e a realização do nosso propósito.

Além do axé, outro elemento diretamente relacionado à realização do nosso propósito é Exu, que é o primeiro fruto da interação entre masculino e feminino, o primeiro ser procriado, a primeira forma dotada de existência individual, resultante da união entre as energias masculina e feminina. Por isso, está relacionado à concepção e ao ato sexual, na medida em que esses são aspectos que possibilitam a vida individual. Nascer, ter a oportunidade de viver no Ayê, é desprender-se da existência genérica, da massa energética primordial, a fim de realizarmos um propósito determinado. Além do

ato sexual, outros aspectos relacionados às trocas, à transformação e à realização são seus domínios, como a criatividade, a subsistência, a distribuição do axé e a comunicação. Assim, Exu é o dinamizador do universo e viabiliza a vida desde o início dos tempos. Tudo que é vivo tem seu Exu (SANTOS, 1986).

Por ser a comunicação e a troca, Exu também é o responsável por transportar oferendas e mensagens entre humanos e ancestrais, entre o Orum e o Ayê, pelo que recebe o título de orixá *mensageiro* e tem assegurado seu pagamento em toda obrigação realizada. O itan que conta sobre a criação do primeiro ser humano, diz que a lama chora quando se tira dela o punhado necessário a esta produção. A lama simboliza a massa primordial, a existência genérica e mostra o quanto é custoso para o sistema a produção da existência individual. Isso nos dá dimensão do valor da vida, dos nossos dons e da importância de estarmos vivos, lembrando que esta oportunidade não deve ser desperdiçada ou usada de forma leviana. O custo de nossa existência individualizada deve ser honrado e restituído permanentemente à natureza.

Ao final de nossa vida, Iku (a morte) restituirá à terra a porção que lhe foi tirada para que pudéssemos nascer. Até lá, devemos cumprir nosso propósito. Através da comunicação que estabelece com o Orum, Exu faz um acordo para que a oferenda seja uma restituição provisória e substituta de nossa própria vida, mantendo o axé em circulação. Sendo assim, há uma íntima relação entre existência genérica e existência individualizada, sendo que a morte não significa a destruição da matéria, mas sua mudança de estado. A partir do trabalho de Iku, a existência individualizada volta a ser genérica, permitindo que outras existências individualizadas possam advir, perpetuando o ciclo da vida. A oferenda, portanto, reafirma e fortalece permanentemente nosso pertencimento à comunidade, no Orum e no Ayê. “É por isso que todos os seres vivos no mundo têm a ver com Exu, cada um de nós tem seu próprio Exu, cada bicho, cada peixe, cada pássaro, cada orixá tem seu Exu particular” (Theodoro, 1985: 44).

Outro aspecto relacionado à existência individual e à realização do nosso propósito é Orí, a cabeça. Ao mesmo tempo, Orí é a cabeça física e a espiritual, como também nosso eu, com seus pensamentos e sentimentos. Falando sobre a Mutuê - a cabeça na perspectiva bantu - Santos (2019) chama atenção para a relação imanente entre matéria e espírito nas perspectivas tradicionais africanas e para a dificuldade que temos de expressar esta condição na linguagem colonizada ocidental:

Corpoespírito é a mutuê, cabeça, divindade individual, cuidada com banhos de ervas e alimentada com folhas, grãos, mel, carnes, azeite, para que a pessoa ou mutuê se fortaleça: *mutuê, ngi ambate ku kiriri kiuaba* (cabeça, leve-me para o bom lugar). O termo corpoespírito poderia expressar essa composição, que nas religiões de matriz africana, é inseparável, uma vez que a alimentamos com as mesmas comidas dos santos. Estamos na busca de uma palavra que retome essa conjunção matéria-espírito, separada desde o platonismo; corpoespírito é palavra provisória (p. 161-162).

Por um lado, a cabeça é feita a partir de elementos coletivos: uma porção retirada da massa ancestral, que determinará de que ela é feita, com suas propriedades materiais e significados simbólicos. Neste sentido, cada pessoa é como um córrego ramificado do rio principal, que é o orixá/vodum/nkisi e isso determinará seus caminhos, possibilidades, fragilidades e interdições, principalmente alimentares. Para que possa prosperar no mundo, a pessoa deve cultivar sua matéria ancestral (THEODORO, 1985).

A partir da perspectiva do povo Dagara, Malidoma Somé (2017) nos mostra uma compreensão similar. Ele afirma que, em sua vila, todas as pessoas são consideradas do fogo, da terra, da água, do mineral ou da natureza. As pessoas água são conciliadoras e diplomáticas, cuidando da harmonia e da coesão da comunidade. São aquelas que nos ensinam a ser flexíveis e a desviar dos obstáculos, como a água faz no rio. Já as pessoas fogo seriam as visionárias, aquelas que sonham e mantêm a ligação com os ancestrais. As pessoas terra, por sua vez, estão sempre preocupadas em acolher e fazer o outro se sentir confortável. Já as pessoas minerais, se dedicam à memória da tribo, a registrar e trazer à tona tudo que é importante. Por fim, as pessoas natureza são as bruxas, capazes de implementar grandes transformações em si e nos outros. Portanto, na perspectiva apresentada pelo autor, todas as categorias de pessoas são necessárias e têm um propósito, algo a contribuir com a comunidade em que vivem.

Na cosmopercepção nagô, além de ser formada em parte por matéria coletiva, Orí também traz o destino da pessoa, seu *odu*, seu caminho, que é aquilo que a singulariza, tornando-a única na comunidade. “Orí é o que singulariza o indivíduo é o primeiro a nascer e o último respirar e deverá também ser o primeiro venerado pelo indivíduo antes mesmo do seu orixá. Orí cuida do interesse do indivíduo, do seu interesse individual e

peçoal enquanto orixá existe no interesse da tribo como um todo” (ABIMBOLA *apud* THEODORO, 1985: 43).

Assim, Orí também é orixá: orixá da cabeça, o primeiro orixá que qualquer pessoa tem definido em sua vida. Sua função em nossa existência é tão importante que, até para que a pessoa seja iniciada para algum orixá, antes a Mãe ou o Pai de Santo tem que pedir licença a Orí e confirmar se aceita aquele caminho. Para que a vida de uma pessoa aconteça de maneira harmônica e ela possa realizar seu propósito no mundo, Orí deve estar forte e equilibrada. Caso não esteja, o jogo de búzios pode recomendar que seja feito um Bori, ritual em que damos comida à cabeça, para fortificá-la.

Outra característica importante é que Orí não existe sem Egbé, a comunidade. Ou seja, não existe indivíduo isolado, apartado do todo social. Assim, na perspectiva iorubá e em outras culturas de matriz africana, a singularidade da pessoa é compreendida como intrinsecamente relacionada a seu pertencimento comunitário. As pessoas não existem sem a comunidade e esta não acontece sem as pessoas. Segundo Wanderson Flor do Nascimento (2014b):

É o pertencimento a uma comunidade que nos torna não apenas humanos no geral, mas uma pessoa em particular, daí a tamanha crueldade da destruição da identidade perpetrada pela colonização, pois retirou de nossas(os) ancestrais uma parte importante do sentido de seu ser. Temos, então, a noção de orí totalmente conectada à noção social de comunidade. (...) Para que orí pudesse se reconstruir, era preciso a criação de um espaço comunitário. E o espaço comunitário criado por nossas(os) ancestrais resultou no nascimento daquilo que chamamos de cultura negra, que está ligada a uma relação com o saber do lugar, com o vivido (p. 141).

Neste sentido, Orí e propósito se relacionam à noção de pertencimento que, por um lado, sinaliza a responsabilidade de cada pessoa com a manutenção e a perpetuação da comunidade e, por outro, diz também do acolhimento que a comunidade proporciona a cada um de seus membros. Sendo assim, o pertencimento comunitário é um fator decisivo na produção de saúde mental dos povos tradicionais africanos e afrodiaspóricos. O acolhimento atualiza o cuidar trazido pelos saberes ancestrais. Acolher é trazer para um espaço de pertencimento do corpo e do espírito e tem efeitos de cura, equilíbrio e de retomada da memória (SANTOS, 2019).

O pertencimento, dimensão que vincula cada um à comunidade, se define a partir daquilo que cada um tem de singular: seu propósito. Na perspectiva nagô, cada pessoa tem como missão desenvolver da melhor forma suas potencialidades, seus dons, e pô-las a serviço da comunidade, o que constitui seu propósito. Portanto, um requisito para uma vida boa e feliz é desenvolver-se continuamente, enquanto estagnar é experienciar uma espécie de morte em vida. Exu está associado a esta faceta de movimento e transformação permanente, sendo simbolizado aqui pelo *Òkòtò*: um caracol cônico, pontiagudo, que tem apenas “uma perna” (a ponta da espiral) e se abre ao infinito, de maneira circular, onde os caminhos vão e voltam, mas nunca se sobrepõem. A espiral é uma crescente infinita e não-linear, assim como o processo de aprendizado. Por esta característica, Exu também é associado ao +1, indicando o permanente vir a ser da existência. Sendo assim, esta energia está intimamente relacionada aos processos terapêuticos, na medida em que visem estabelecer o equilíbrio dinâmico e desenvolver da melhor forma as potencialidades de cada ser (SANTOS, 1986).

O fato de que toda vida tem seu propósito também faz parte da cosmopercepção do povo Dagara, conforme nos conta Somé (2003). Para seu povo, cada pessoa nasce com um propósito específico, descoberto a partir da consulta feita pela autoridade espiritual da tribo ao oráculo. Realizar seu propósito é desenvolver da melhor forma possível os dons que lhe constituem e pô-los a serviço da comunidade. Os pais são os meios através dos quais os espíritos vêm ao mundo, para cumprirem seu propósito. Por isso, as crianças não pertencem a eles, mas à comunidade e ao espírito. Por isso também, os casamentos são escolhidos pelos anciãos em função da combinação dos propósitos de vida de duas pessoas, pois a união deve favorecer sua realização e não o contrário. O eixo da vida é a espiritualidade e seu aprimoramento e isso se exerce na comunidade e para a comunidade.

A comunidade é o espírito, a luz-guia da tribo; é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar umas das outras. **O objetivo da comunidade é assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo**, da forma apropriada. Sem essa doação, a comunidade morre. E sem a comunidade, o indivíduo fica sem espaço para contribuir. A comunidade é uma base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e recebem as dádivas dos outros. (...) a falta de comunidade deixa muitas pessoas com maravilhosas contribuições a fazer sem ter onde desaguar seus dons, sem saber onde pô-los. Quando não descarregamos nossos dons, vivemos um bloqueio interior que nos afeta espiritual, mental e fisicamente, de muitas formas diferentes (SOMÉ, 2003: 36) (grifos nossos).

Na citação acima, temos alguns elementos importantes para pensarmos aspectos que compõem a saúde mental neste modo de vida ancestral. Aqui a saúde, como um viver pleno, alegre, com sentido, não é característica de um corpo individual, mas dos seres em relação com outros seres: a comunidade. O bem-estar da comunidade depende das contribuições de cada membro e cada membro, por sua vez, vive, encontra o sentido da sua existência, se sente acolhido e pertencente à comunidade, a partir das contribuições que pode a ela oferecer: o seu propósito. Assim, podemos afirmar que propósito e pertencimento são fatores recíprocos, complementares na vida em comunidade e que são necessários para uma vida plena, com sentido, equilibrada e saudável.

#### **4.5. Terapêuticas da conexão**

No I Encontro Kitembo, Flor do Nascimento (2014a) afirmou a importância de tomarmos os saberes de terreiro como tão importantes quanto os saberes acadêmicos, no âmbito dos estudos da subjetividade, e não como um saber “do outro”, exótico e excêntrico. Justificando seu posicionamento, o autor elencou uma série de aprendizados operados pelo terreiro que põem em questão aspectos de nossa subjetividade colonizada, que nos adoecem e fazem sofrer.

O terreiro ensina que nunca estamos prontos, que nossa vida é uma jornada de permanente transformação e aprendizagem. O caráter terapêutico de um terreiro está na relação que ele te obriga a ter consigo mesmo, como parte de uma comunidade, como representante de uma ancestralidade. Ensina também que devemos nos responsabilizar por nossas vidas, por nossas escolhas, pela relação que temos com nossa comunidade, a entendermos que fazemos parte de uma rede de relações, que inclui os elementos da natureza de que somos formados, nossos ancestrais não humanos: água, terra, fogo, ferro, ar e os ancestrais que vieram antes de nós (FLOR DO NASCIMENTO, 2014).

Por sua vez, José Marmo da Silva (1994) - Ogã de Candomblé e um dos criadores da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (RENAFRO), fundada em 2003

-, afirma que a saúde é vivenciada pelo povo de terreiro como uma condição de equilíbrio das forças vitais e de harmonia com a natureza. São vários os procedimentos utilizados para o reequilíbrio das energias das pessoas, como o jogo de búzios, os ebós, o bori, as iniciações, o uso das folhas, flores e raízes, os banhos, benzeduras, beberagens, o aconselhamento, dentre outros. O bom funcionamento da mente depende do bom funcionamento do corpo todo. Orí tem lugar especial por vir primeiro ao mundo - sendo a parte mais velha na hierarquia por senioridade -, mas seu funcionamento depende do restante do corpo.

No colonial-capitalismo somos induzidos a investir parte significativa de nossa vida de forma utilitária, na produção de riquezas materiais e de aspectos valorizados pelo mercado capitalista. Normalmente buscamos algum cuidado apenas quando algo não vai bem. No próprio âmbito da medicina, as práticas curativas se sobrepõem às perspectivas de prevenção de doenças e promoção da saúde, apesar desta ser uma dinâmica abominável do ponto de vista da valorização da vida.

No Candomblé, no entanto, a terapêutica do corpo e do espírito, nos âmbitos pessoal e coletivo, é realizada permanentemente, pois a energia tem equilíbrio dinâmico e precisa ser constantemente balanceada. Todos os anos, nossos terreiros apresentam um calendário de celebração das energias ancestrais, começando por Exu/Nzila . Louvamos a dinamicidade da vida, os caçadores e a abundância que propiciam; o ferro, as ferramentas e armas para nossa defesa; as águas em sua diversidade de formas, sem a qual não há vida, a condição de boa saúde e por aí vai. Cada energia é homenageada, alimentada, fortalecida, fortalecendo os pilares que sustentam a *egbé* e também cada pessoa que a compõe.

Assim, como no caso do Candomblé temos a terapêutica e o cuidado praticados de modo permanente, com foco no manejo das condições coletivas que geram melhor qualidade de vida e saúde, talvez possamos aproximá-la do que, no Ocidente, chamamos de práticas de promoção de saúde. Apesar da terapêutica do terreiro priorizar a promoção da saúde, no entanto, quando há agravos físicos ou desequilíbrios energéticos são realizadas também terapêuticas de finalidade curativa, tais como as enumeradas acima pelo Ogã José Marmo, prescritas especificamente a partir dos búzios.

Afirmando o viés terapêutico das práticas de terreiro, Mãe Arlene de Katendê considera inseparáveis as questões psicológicas e espirituais. A energia espiritual pode

curar, adoecer, enlouquecer, fazer amar ou odiar, matar ou fazer viver. Por isso, a terapia do terreiro consiste na reconstrução das energias favoráveis, que vão dar caminho para a vida da pessoa. Tais caminhos são possibilitados a partir de rituais e oferendas que ativam a circulação na rede de relações de que a pessoa faz parte: sua família, ancestrais, amigos, trabalho, relacionamentos diversos, passado, presente e futuro. É o tratamento de uma rede que está em questão, pois o adoecimento é percebido como efeito de um desequilíbrio nesta rede e jamais como uma disfunção do corpo do indivíduo. Trata-se então da “reconstrução do campo sinérgico capaz de gerar saúde” (SANTOS, 2016a).

Já ao entrevistar Mãe Márcia de Sapatá, Abrahão Santos (2016a) percebe a importância do conceito de *conexão* para as cosmopercepções de matriz africana. Segundo afirma Mãe Márcia, nós temos a capacidade de conexão espiritual, que herdamos de nossos antepassados. O processo de iniciação no Candomblé faz com que o filho ou filha de santo passe a ter “consciência espiritual” e saiba operar a conexão ao sagrado. Sendo assim, o nkisi, orixá ou vodun pode estar com a pessoa há muito tempo, mas é no processo de iniciação que a pessoa vai desenvolver uma sensibilidade em relação a esta força e a habilidade de fazê-la operar em sua vida cotidiana.

Nos terreiros, portanto, o modo de vida habitual pressupõe o viver em conexão e os processos iniciáticos ensinam a como operar esta conexão. No caso do povo brasileiro, que vivencia há séculos a violência do processo colonial epistemicida, este saber da conexão só existe por resistência e persistência dos povos de terreiro. Quando uma pessoa se insere em um terreiro, ela está buscando fazer parte de uma comunidade, pois percebe os limites e o desamparo de sua condição de indivíduo em nossa sociedade (FLOR DO NASCIMENTO, 2014a).

A psicologia praticada no terreiro aponta a *conexão espiritual* como um princípio da cura, onde se cuida para que a pessoa restabeleça conexão com as energias que lhe constituem e que dão consistência à sua vida, produzindo pertencimento espiritual e histórico (SANTOS, 2016a). Trata-se, portanto, de uma *terapêutica da conexão*, em que o terreiro oferece àqueles que por ele buscam a possibilidade de resgate deste modo de vida ancestral, como um processo de cura em relação ao modo individualista ensimesmado de vida, que nos faz viver como mortos-vivos (SOMÉ 2003) em um mundo desencantado (RUFINO, 2017).

Nesta perspectiva, é possível afirmarmos que o Ocidente colonial-capitalista, na medida em que vem cultivando o individualismo como modo de vida, gera um mal crônico e coletivo: *uma patologia da desconexão*. Tomamos aqui como referência Makota Valdina, que afirma que todo adoecimento é resultado de um desequilíbrio energético (PINTO, 2014). É evidente que vivemos em uma sociedade que está adoecida de muitas formas, em função dos diferentes desequilíbrios que lhes são estruturais. Por um lado, podemos considerar a alta prevalência de doenças relacionadas ao estresse e a estados de sofrimento crônico ocasionados pelo modo de vida hegemônico, como os transtornos de ansiedade, depressão, uso abusivo de drogas lícitas e ilícitas e doenças psicossomáticas.

A psicologia brasileira, por sua vez, ocupa-se das “interioridades em conflito” e reforça a naturalização do individualismo, isentando-se de pôr em questão o quanto o modo de vida que nos é imposto na relação colonial pode ser adoecedor. Assim, ela se soma a outras ciências da saúde, buscando formas paliativas de nos manter em funcionamento apesar dos nossos constrangimentos existenciais e mazelas psíquicas.

Na proposta de construção de uma psicologia aterrada, nos inspiramos na psicologia que vem sendo praticada há séculos nos terreiros brasileiros, que diz que viver apartados dos ancestrais é algo que nos adocece, enfraquece e entristece. Como caminho de cura, tal perspectiva nos aponta a conexão com nossa história, com os povos originários, com os quilombolas, com as lutas e saberes de nosso povo, com a natureza, com os que vieram antes de nós, com os que estão à nossa volta, com os que ainda vão nascer. Este caminho sinaliza uma saída que certamente não se restringe a técnicas psicoterapêuticas, mas ao trabalho de reconstrução de nosso modo de vida, a partir da redefinição dos valores que a orientam, trabalho no qual acreditamos que a psicologia tem uma responsabilidade ética de contribuir.

## Considerações provisórias

Inspirado no modo de produção de conhecimento afrodiaspórico, este texto tem a pretensão de reunir reflexões de caráter provisório, produzidas a partir do encontro entre a psicologia brasileira e os conhecimentos de terreiro, com o objetivo de construção de uma psicologia aterrada.

Como desenvolvido ao longo do texto, o racismo e o epistemicídio constitutivos da psicologia brasileira deram origem a uma ciência comprometida com o ponto de vista dos colonizadores, o que implicou no desenvolvimento de um campo teórico baseado na matriz de pensamento eurocentrada. As cosmopercepções afropindorâmicas, por sua vez, têm sido atacadas desde a invasão colonial, tendo as elites o objetivo de seu extermínio, em função de representarem a possibilidade da construção do mundo a partir de valores que se contrapõem aos do sistema colonial-capitalista. No entanto, os povos contra colonizadores têm resistido a essas investidas destrutivas e formado aquilombamentos nos quais praticam suas perspectivas de mundo ancestrais e as transmitem ao longo das gerações.

Sendo assim, temos uma luta em curso: a luta colonial, que não começa conosco, nem em nossa geração terminará. No momento presente, que nos diz respeito, o que nos cabe? A partir da compreensão nagô, nossa passagem pelo Ayê tem um propósito. Nossa geração tem se destacado por evidenciar uma série de lutas relacionadas ao legado colonial amaldiçoado, que tem no racismo, no patriarcado, na misoginia, no capacitismo e na LGBTQI+fobia algumas de suas principais marcas.

Neste contexto, uma das tarefas que nos cabe no campo acadêmico e à psicologia, em particular, é nos confrontarmos com o epistemicídio e seus efeitos, buscando formas de reparação, produzindo o que temos chamado no Laboratório Kitembo de uma *psicologia aterrada*. Sem dúvida, as Ações Afirmativas são um viés prioritário deste processo. No entanto, o trabalho de fazer reconhecer as epistemologias afropindorâmicas no meio acadêmico - como referenciais legítimos para pensarmos nossos dilemas sociais e em relação a eles construirmos respostas - também é importante. Foi neste viés que pretendemos desenvolver a presente pesquisa, que ora levamos à conclusão.

A escolha por trazer a cosmopercepção que fundamenta o Candomblé, em especial o de tradição nagô, se deve à minha experiência pessoal no terreiro, onde

encontrei uma filosofia complexa e encantada, potente em afirmar o valor supremo da vida e em combater a política de morte que sustenta o colonial-capitalismo. O que no início era uma vaga impressão, uma intuição e paixão, ganhou consistência a partir dos estudos e partilhas que desenvolvemos coletivamente no Laboratório Kitembo, possibilitando a elaboração das articulações teóricas desenvolvidas ao longo dos capítulos anteriores.

Sendo assim, falamos aqui de uma experiência espiritual, com desdobramentos políticos e epistêmicos, o que não é uma novidade em termos das formas de inserção sociopolíticas dos terreiros, que habitualmente se articulam a lutas de diversas ordens. Segundo Flor do Nascimento (2014), no terreiro somos inscritos necessariamente como seres históricos, ligados às histórias de nossos ancestrais. O que há de religioso, de religião na cultura de terreiro é a religião com a materialidade das relações históricas, sociais e políticas complexas. Ele nos insere em uma história de luta e afirma que vida é conflito, alternância entre condições de equilíbrio e desequilíbrio.

Em direção similar, Malidoma Somé (2017) também estabelece relação entre a prática de uma filosofia/espiritualidade ancestral e a luta contra as desigualdades políticas, econômicas e sociais inerentes ao colonial-capitalismo. Ele fala da importância das pessoas negras em diáspora se conectarem e se comunicarem com os ancestrais para pedir sua intervenção e orientação para a construção de uma vida digna e feliz, com conexão e propósito. O autor afirma que, no mundo colonial, as regras são escritas de modo que as pessoas negras nunca possam ser vencedoras. Estas condições adversas são impostas de maneira violenta e desleal, motivo pelo qual são muito difíceis de transformar. No entanto, o poder e a sabedoria dos ancestrais seriam capazes de reverter esta realidade.

O autor afirma ainda que o processo de escravização do povo negro se iniciou porque o branco se deu conta de seu grande poder - expresso no conhecimento da magia e em grandes feitos históricos e culturais -, o qual vem tentando controlar através da destruição da história e dos conhecimentos ancestrais. Por isso, ele defende que a transformação desta realidade passa necessariamente pela retomada do poder ancestral pelo povo negro e pela reinvenção dos rituais que possam resgatar e fortalecer esta conexão. Para o autor, a conexão com os ancestrais passa pelo reconhecimento da limitação da condição de indivíduo, por abrir mão da intenção de conduzirmos nossa vida

de maneira independente, pela atitude de inserção dos antepassados em nossa vida e pela atitude de pedir a eles orientações que guiam nossas ações (SOMÉ, 2017).

Das bandas de cá, Abrahão Santos (2016b) enuncia também uma concepção de espiritualidade que não está apartada das vivências sociais, históricas, políticas e econômicas. Ele afirma o Candomblé como uma prática de resistência específica, um modo negro de agenciar forças para lutar e criar melhores condições de vida: um *dispositivo da negritude*. Por isso, discorda de uma posição bastante difundida nas ciências humanas, de que o Candomblé seria uma expressão nostálgica, uma busca de retorno à África, voltada ao passado, uma catarse ou recurso para superar o sofrimento oriundo da escravidão.

Macumba anima; traz aos seus praticantes a energia necessária para renovar seus espíritos de luta; isso os rejuvenesce para que possam continuar sua luta diária pela liberdade em relação a todos os tipos de opressão. Embora envolva vários rituais e ritos religiosos africanos, a Macumba não é um regresso para a África. Em vez disso, envolve o uso de dispositivos da diáspora negra, capacitando os praticantes a continuar sua luta por justiça (Santos, 2016b: 104).

Apesar de Exu/Nzila ser aquele que sempre é saudado primeiro, vamos saudá-lo aqui também ao final do trabalho, honrando o tempo circular, *o começo, meio, começo e pedindo caminhos para que possamos seguir e honrar as lutas de nossos ancestrais:*

Nzila, ou Exú, é formativo e transformador: ele é o caminho pelo qual os caminhos se encontram e o lugar onde o tempo muda, a encruzilhada. Ele é a energia concentrada da mudança, o inesperado encontro, o mestre do acidental, de novos futuros, da comunicação e troca. Sem comunicação não pode haver encontro, não há construção de rede ou coletividades. Sempre que Nzila é invocado, tudo pode começar de novo de uma maneira diferente, como se o mundo fosse brincadeira de criança. Um deus travesso e enganador que vê tudo que acontece à noite, Nzila é o que está fora; ele é a multiplicidade e a fonte de tudo o que existe (Santos, 2006b: 107).

## Referências Bibliográficas

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo, Autonomia Literária, Elefante: 2016.

AKIWOWO, Akinsola. **Contributions To the Sociology of Knowledge From an African Oral Poetry**. *International Sociology*, 1986, 1(4), 343–358. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/026858098600100401>. Acesso em: 04/11/2019.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e branquitude no Brasil**. Em: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (Orgs). *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília, DF: Editora UnB, 2015.

\_\_\_\_\_. **Roda de conversa com o mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos**, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=39WbYFO5Oo&t=598s>. Acesso em 14/11/2017.

\_\_\_\_\_. **Fazer um retorno: contribuição ao caminho de pesquisa**. EM: SANTOS, Abrahão de Oliveira (org). *Saberes plurais e epistemologias aterradas [recurso eletrônico] : caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas*. Niterói : Eduff, 2020. Disponível em: <http://www.eduff.uff.br/index.php/catalogo/livros/971-saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas?highlight=WyJzYWJlcmVzIl0=>. Acesso em: 21/06/2021.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Feusp, 2005. (Tese de doutorado). Disponível em: <https://bdpi.usp.br/single.php?id=001465832>. Acesso em: 05/10/2019.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Marcas de africania no português brasileiro**. Africanias.com, 1, 2011. Disponível em: [http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n\\_1\\_2011/ac\\_01\\_castro.pdf](http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_1_2011/ac_01_castro.pdf). Acesso em: 14/06/2021.

CIPRIANO, Nathalia Grilo. **Afroempreendedorismo e mulher negra**. Aula aberta ocorrida na Praça Agripino Grieco, promovida pelo Projeto Universidade Volante, em 25 de abril de 2017.

CFP. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Brasília, 2005. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>. Acesso em: 25/09/2019.

\_\_\_\_\_. **Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a Questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade**. GT Nacional - Psicologia, Religião e

Espiritualidade. Brasília, 2013. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Texto-aprovado-na-APAF-maio-de-2013-Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-quest%C3%A3o-da-Psicologia-Religi%C3%A3o-e-Espiritualidade-8-2.pdf>. Acesso em: 22/10/2019.

\_\_\_\_\_. **Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogas/os**. Brasília: CFP, 2017.

\_\_\_\_\_. **Referências técnicas para atuação de psicólogos(os) com povos tradicionais**. Conselho Federal de Psicologia, Conselhos Regionais de Psicologia e Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. CFP, Brasília: 2019.

CRP/SP. **Preconceito Racial Humilha, Humilhação Social faz Sofrer**. Programa Diversidade 22. São Paulo, 2002. Disponível em: <https://www.crsp.org/midia/videos/254?tema=13&page=5>. Acesso em: 13/04/2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31; Número 1 Janeiro/Abril, 2016.

COSTA, Adailton Moreira. **Candomblé e Saúde**. Leituras Afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes. Salvador, EDUFBA: 2009.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face**. MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane Schneider (orgs). Mulheres no Mundo – Etnia, Marginalidade e Diáspora. João Pessoa, UFPB, Idéia/Editora Universitária, 2003.

FANON, Frantz. [1952] **Pele Negra, máscaras brancas**. Salvador, EDUFBA: 2008.

\_\_\_\_\_. [1961] **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira: 1968.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo, Elefante: 2017.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade**. Padê: Estudos em Filosofia, Raça, Gênero e Direitos Humanos, Brasília, v. 1, n. 1/2, p. 1-19, jan./dez. 2009.

\_\_\_\_\_. **Filosofia, espiritualidade e cuidar no terreiro** (Palestra). Mesa: Ancestralidade e cuidar no terreiro. I Encontro de Subjetividade e Cultura Afro-brasileira - Ancestralidade, cultura e práticas de cuidar nos terreiros, realizado por Kitembo (Laboratório de Estudos sobre subjetividade e cultura afrobrasileira), em 4 de outubro de 2014a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PZ2f1TOPSx4> . Acesso em 02/09/2019.

\_\_\_\_\_. **Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas.** Em: SOUZA, Edileuza Penha de (org). *Negritude, Cinema e Educação*. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Olojá: entre encontros – Exu, o senhor do mercado.** *DasQuestões*, nº4, Brasília, ago/set 2016.

\_\_\_\_\_. **Os Yorùbás e a Invenção das Mulheres, por Oyèronkè Oyèwúmi.** Canal: Pensar Africanamente, 2020a. Disponível em : <https://www.youtube.com/watch?v=bUesLz6h4og&feature=youtu.be&app=desktop>. Acesso em: 18/06/2020.

\_\_\_\_\_. **Oyèronkè Oyèwúmi: potências filosóficas de uma reflexão** . Aula Online do Núcleo de Estudos Online Descolonizando a Psicologia, 2020b. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UC-jtLo4WWCN2r-XxISHez-w>. Acesso em: 08/07/2020.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber.** Rio de Janeiro, Edições Graal, 1977.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão.** Petrópolis: Vozes, 1987.

GROSGOUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.** *Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016*, p. 25-49.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva.** Em: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília, UNESCO: 2010.

KILOMBA, Grada. **A descolonização do pensamento na obra de Grada Kilomba.** Entrevista concedida a Suely Rolnik. Geledés: 05/10/2016. Em: <https://www.geledes.org.br/descolonizacao-do-pensamento-na-obra-de-grada-kilomba/>. Acesso em: 10/10/2018.

NOGUEIRA, Regina (Kota Mulanji). **O poder feminino nas tradições Banto, Fon e Yoruba.** Canal Pensar Africanamente, 01/07/2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EPCNKkNxHXk&t=4070s> . Acesso em: 07/08/2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo, Companhia das Letras: 2019.

MARTINS, Hildeberto Vieira. **As ilusões da cor: sobre raça e assujeitamento no Brasil.** Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

MARTINS, Leda Maria. **Performances da oralitura: corpo, lugar da memória.** Língua e Literatura: Limites e Fronteiras, n. 26, jun – 2003.

MUNANGA, Kabengele. **Prefácio.** BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (Orgs). **Psicologia social do racismo** – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo.** Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Maria Beatriz (texto e narração). **Orí** (documentário). Direção e produção: Raquel Gerber. Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual:** Possibilidade nos dias de destruição. Diáspora Africana, Editora Filhos de África, 2018.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira.** Tese de doutorado. UFCE, Fortaleza: 2005.

OLIVEIRA, Luiza. **A busca da oralidade: o encontro com mulheres negras.** EM: SANTOS, Abrahão de Oliveira (org). Saberes plurais e epistemologias aterradas [recurso eletrônico] : caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas. Niterói : Eduff, 2020. Disponível em: <http://www.eduff.uff.br/index.php/catalogo/livros/971-saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas?highlight=WyJzYWJlcmVzII0=>. Acesso em: 21/06/2021.

OXALÁ, Adilson de. **Igbadu - A cabaça da existência: mitos nagôs revelados.** Rio de Janeiro, Pallas: 2006.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.** Tradução para uso didático, por Juliana Araújo Lopes, de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004.

\_\_\_\_\_. **Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás].** Tradução para uso didático de OYĚWÙMÍ, 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.

POTIGUARA, Bruno. **Juventude indígena: identidade social e o protagonismo indígena na pesquisa.** Em: SANTOS, Abrahão (org). Saberes plurais e epistemologias aterradas [recurso eletrônico] : caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas. Niterói : Eduff, 2020. Disponível em: <http://www.eduff.uff.br/index.php/catalogo/livros/971-saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas?highlight=WyJzYWJlcmVzII0=>. Acesso em: 21/06/2021.

POTIGUARA, Capitão (José Ciríaco Sobrinho). **A pesquisa e os saberes tradicionais.** Em: SANTOS, Abrahão (org). Saberes plurais e epistemologias aterradas [recurso

eletrônico] : caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas. Niterói : Eduff, 2020. Disponível em: <http://www.eduff.uff.br/index.php/catalogo/livros/971-saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas?highlight=WyJzYWJlcmVzIl0=>. Acesso em: 21/06/2021.

QUIJANO, Aníbal (2010). **Colonialidade do poder e classificação social**. Em: \_\_\_\_\_. SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs). Epistemologias do sul. São Paulo: Cortez.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Patologia social do “branco” brasileiro**. Em: RAMOS, Alberto Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro, Editora UFRJ: 1995.

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação, 2017.

SANTOS, Abrahão. **Psicologia e Religiões de Matriz Africana**. Participação na mesa redonda: Aprendendo com os povos de terreiro: por uma Psicologia fora da caixa. CRP-Rio, 11 de novembro de 2015.

\_\_\_\_\_. **A psicologia de terreiro**. Relatório final do estágio pós-doutoral do Projeto Subjetividade, Espiritualidade e Práticas de Cuidado nas Religiões de Matriz Africana. PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016a.

\_\_\_\_\_. **Candomblé and Resistance**. SCHNEIDER, Karin.; YASAR, Begun. (org.) Situational Diagram. New York, 2016b.

\_\_\_\_\_. **Saúde mental da população negra: uma perspectiva não-institucional**. Revista da ABPN | Nov 2017 - Fev 2018 | Dossiê Temático "Racismo, Saúde Mental e Território: Desafios Políticos e Epistemológicos na Clínica Ampliada" v. 10 n. 24 (2018).

\_\_\_\_\_. **O Enegrecimento da Psicologia: Indicações para a Formação Profissional**. Psicologia: Ciência e Profissão 2019, v. 39 (n.spe), 159-171.

\_\_\_\_\_. **Por uma psicologia do enegrecimento**. Aula Online do Núcleo de Estudos Online Descolonizando a Psicologia (28/05/2020). Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UC-jtLo4WWCN2r-XxISHez-w>. Acesso em: 08/07/2020.

\_\_\_\_\_. (org) . **Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas**. Niterói : Eduff, 2020. Disponível em: <http://www.eduff.uff.br/index.php/catalogo/livros/971-saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas?highlight=WyJzYWJlcmVzIl0=>. Acesso em: 21/06/2021.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; OLIVEIRA, Luiza; (e cols). **Publicações nas Revistas de Psicologia e as Relações Raciais**. Arq. bras. psicol. vol.72 no.spe Rio de Janeiro 2020.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; SILVA, Viviane Pereira da. **A Pesquisa no Kitembo - pistas para a construção de uma psicologia aterrada**. Arcos Design. Rio de Janeiro: PPD ESDI - UERJ. Edição especial Design.com V. 11 N. 1, julho 2018. pp. 7-20. Disponível em: [<http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/arcosdesign>]

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; SHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. **Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais**. Psicologia: ciência e profissão, 2012, 32 (num. esp.), 166-175.

SANTOS, Deoscórades Maximiliano dos (Mestre Didi). **Porque Oxalá usa a ekodidé**. Rio de Janeiro, Pallas: 1997.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte** – Padè, Àsèsè e o Culto Ègun na Bahia. Petrópolis, Vozes: 1986.

SHUCMAN, Lia Vainer. **Sobre o lugar do branco na luta anti-racista**. Artigo postado em 2018. Disponível em: <http://catarinas.info/colunas/sobre-o-lugar-do-branco-na-luta-anti-racista/>. Acesso em: 05/02/2019.

SILVA, José Marmo da. **Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde**. Saúde Soc. São Paulo, v.16, n.2, p.171-177, 2007.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, Vozes: 2017.

SOMÉ, Malidoma Patrice. **Finding your life's purpose through natural rituals, and Community**. Canal TransAtlantic Productions, 18/11/2017. Livre tradução. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=o5Nklv7MFUA&t=1794s>. Acesso em: 08/07/2020.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade**. Ensinaamentos Ancestrais Africanos sobre Maneiras de se Relacionar. São Paulo, Odysseus: 2003.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e a questão racial no Brasil - 1870-1930. São Paulo, Companhia das Letras: 1993.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Sonhos em tempo de guerra**. Memórias de infância. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.

PINTO, Valdina Oliveira (Makota Valdina). **A saúde no terreiro** (Palestra). Mesa: Ancestralidade e cuidar no terreiro. I Encontro de Subjetividade e Cultura Afro-brasileira - Ancestralidade, cultura e práticas de cuidar nos terreiros, realizado por Kitembo (Laboratório de Estudos sobre subjetividade e cultura afrobrasileira), em 4 de outubro de 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jI148SvCC7s>. Acesso em 02/09/2019.

VEIGA, Lucas Motta. **Descolonizando a psicologia: notas para uma psicologia preta. Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas.** *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 31, n. esp., p. 244-248, set. 2019.

THEODORO, Helena. **O negro no espelho.** Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra. Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro: 1985.

WERNECK, Jurema. **De Ialodês y Feministas Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe.** *Nouvelles Questions Féministes* 24 (2), 27-40, 2005.

XUCURU, Guila (Guilherme Araújo). **Juventude Pé no Chão (Poyá Limolaygo): comunidade, tradição e luta: dar outro rumo à academia.** Em: SANTOS, Abrahão (org). *Saberes plurais e epistemologias aterradas [recurso eletrônico] : caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas.* Niterói : Eduff, 2020. Disponível em: <http://www.eduff.uff.br/index.php/catalogo/livros/971-saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas?highlight=WyJzYWJlcmVzII0=>. Acesso em: 21/06/2021.