

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
LINHA DE PESQUISA: SUBJETIVIDADE, POLÍTICA E EXCLUSÃO SOCIAL

FLÁVIO LOPES GUILHON

ENTERREIRAMENTO SOCIOANCESTRAL:

jeitos de cuidar de e no axé - uma dimensão da política do cuidado em terreiros de candomblé.

Niterói - RJ

2022

FLÁVIO LOPES GUILHON

ENTERREIRAMENTO SOCIOANCESTRAL:

jeitos de cuidar de e no axé - uma dimensão da política do cuidado em terreiros de candomblé.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia. Linha de Concentração: Subjetividade, Política e Exclusão Social.

Prof^o Dr. Abrahão de Oliveira Santos – UFF
Orientador

Prof^o Dr. Arthur Arruda Leal Ferreira – UFRJ
Coorientador

Prof^a Dra. Luiza Rodrigues de Oliveira – UFF

Prof^a Dra. Jonê Carla Baião – CAP UERJ

Prof^o Dr. Wanderson Flor do Nascimento – UnB

Prof^o Dr. Hildeberto Vieira Martins – UFF (Suplente)

Prof^a Dra. Alexandra Cleopatre Tsallis – UERJ (Suplente)

Niterói – RJ

2022

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

G953a Guilhon, Flavio
ENTERRIAMENTO SOCIOANCESTRAL: : jeitos de cuidar de e no
axé - uma dimensão da política do cuidado em terreiros de
candomblé. / Flavio Guilhon. - 2022.
167 f.

Orientador: Abrahão Santos.
Coorientador: Arthur Ferreira.
Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto
de Psicologia, Niterói, 2022.

1. Psicologia ancestral. 2. Terreiros de candomblé. 3.
Ancestralidade. 4. Cuidado negro. 5. Produção intelectual.
I. Santos, Abrahão, orientador. II. Ferreira, Arthur,
coorientador. III. Universidade Federal Fluminense. Instituto
de Psicologia. IV. Título.

CDD - XIX

Meus respeitos à minha ancestralidade. Saúdo os povos originários das terras de Pindorama. Saúdo os povos pretos trazidos para estas terras ao longo do processo de escravização. Dedico este trabalho a todos aqueles e aquelas que vieram antes de mim, abrindo caminho com seus corpos, suor, sangue e força, possibilitando chegarmos até aqui, especialmente, às mães, sempre ancestrais, que nos geraram, amamentaram, nutriram e cuidaram, sem, sem com isso, perderem sua impetuosidade e coragem. Força gestora, criadora e potencializadora de vidas que está presente em todas as mulheres, *Ìyás*, e especialmente, em Oxum, a dona das águas pelas quais tenho a honra de, ao seu lado, navegar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Olodumare, senhor do universo. Agradeço a Exu, Orixá responsável pela circulação do axé e da comunicação. Agradeço a Ogum, senhor da forja e da tecnologia. Agradeço a Oxóssi, senhor da caça e responsável pela manutenção da comunidade. Agradeço a esses orixás, considerados senhores dos caminhos, com os quais dialoguei, incansavelmente, para construir as estratégias necessárias para percorrer o caminho que me trouxe até aqui. Agradeço a todas as divindades, orixás, voduns, inquices, encantados, caboclos, pretos velhos, crianças, malandros, exus e pombagiras, por suas palavras de acalento e de responsabilização.

À minha mãe, Teresinha Lopes Guilhon, mulher paraibana e empregada doméstica e ao meu pai, Ezequiel dos Santos Guilhon, homem maranhense e auxiliar de pintura, que, com muita dedicação, esforço e trabalho possibilitaram que eu chegasse a este mundo e, mais que isso, cuidaram de mim e meu irmão com amor, carinho e direcionamento, nas favelas da periferia da cidade do Rio de Janeiro. Ao meu irmão, Felipe Lopes Guilhon, com quem, por alguns anos, dividi o único pão francês de nosso café da matinal, as traquinagens da infância e os desafios da vida adulta, sobretudo ao tornar-se pai dos sobrinhos mais ‘sinistros’ que um tio-dindo como eu poderia ter, Bernardo e Gustavo, que como filhos que foram paridos pelo meu coração, alegam minha vida e me enchem de ânimo e esperança para continuar lutando por um mundo melhor. E, claro, à minha cunhada Bruna Almeida, que possibilitou a chegada desses dois ‘monstrenginhos’.

Agradeço imensa e eternamente ao babalorixá Paulo de Oxum, que me iniciou à Oxum, me inscrevendo no universo do Candomblé e materializando o início de minha navegação por águas frescas e profundas. Agradeço à minha mãe pequena, Luciane de Ossain, pela amizade, pelas palavras e orientações na vida. Agradeço à *ekede* Eliane de Oiá, que, ao longo dos meus anos de iniciação, tem sido uma grande mãe, generosa e cuidadora, cujas palavras enérgicas e amorosas, têm a poder de me impulsionar e acalantar. Agradeço à minha mãe criadeira Vera de Oxum, que me criou e me inundou com seu amor e sua dedicação. Agradeço ao meu tio Davi de Xangô, cujo amor, dedicação e determinação funcionam como bússola a guiar-me na grande navegação da minha vida.

Às *ekedes* Mariana de Oiá, Bebel de Oiá, Priscila de Oxóssi, Lígia de Ogum, Bianca de Obaluaê, Lígia de Ogum, Jussara de Oiá, Jaqueline de Oxalá, Ana de Oxóssi e Inaiá de Oiá, que nos acordam do mergulho ancestral e nos abençoam com suas palavras, água e benção.

Aos ogãs Rogério de Oxóssi, Everton de Ogum, Rogério de Ogum, Ubirani de Obaluaê (Apokan), Jefferson de Oxóssi, Fábio de Obaluaê e suas duas filhas, Thiago de Oxóssi, Júnior de Oxalá, Marcelo de Xangô, Marcelino de Ogum, Lucas de Ogum, Delmiro de Oxalá e Cássio de Xangô, àqueles cujos toques têm ritmado o ijexá que tenho dançado ao longo de minha trajetória. Ao ogã Marreta, em memória.

Às irmãs Hellen de Oxum e seu casal de filho-filha, Aline, Eliane Guacira, ambas de Obaluaê, Rosana de Agué, Raphaella de Oxum, Thaynara e Juliana de Oiá, Célia de Oxumarê, Cristina de Oxóssi, Andrea de Iemanjá, Andreza e Ana de Obá, Caio de Ogum, e aos irmãos Alex de Xangô, Thiago de Agué, Marcos e Célio de Oxaguian, Gláucio de Oxóssi e Rodrigo de Logun-Edé que no cotidiano da casa de santo me possibilitaram compreender tantos os desafios que se apresentam a uma família de axé, quanto o amor existente nas relações entre irmãos-irmãs.

Às egbomes-irmãs Margareth de Xangô, Ângela de Oxum, Ângela de Xangô, Aniha de Oxum, Carminha de Obaluaê e Simone de Oiá e ao egbome Andrézinho de Oxalá. Às egbomes Célia de Xangô, Janete de Obaluaê e Nélia de Oiá, em memória.

Aos meus filhos e filhas de santo, que me possibilitando o exercício do sacerdócio, me ensinam, diariamente, novas formas de amar e de cuidar: à *ekede* Dayana de Oxum; Zuleika de Iemanjá, Leonardo de Logun-Edé, Maria José de Ossain, Sandra de Xangô, Marcela de Oiá, Bruna de Oiá, Georgete de Oxum, Rosane, Maxwel, Tata e Ana Beatriz. Às minhas afilhadas-afilhados de orunkó: Leo de Azawani, Ronilda de Aziri, Kayky de Xangô e Delis de Iemanjá.

Ao babalorixá Denis de Logun-Edé, que passou a cuidar de minha vida espiritual, conhecimento, respeito e amor têm sido essenciais no processo de fundamentação da Casa do Encontro das Águas.

Às sacerdotisas e sacerdotes com os quais muito tenho aprendido: Luciane de Ossain e seus filhos-filhas de axé, Aparecida de Iemanjá e seus filhos-filhas de axé, Deusari de Oxumarê e seus filhos-filhas de axé, Nancy de Iemanjá e seus filhos-filhas de axé, Renata de Oiá e seus filhos-filhas de axé, Pai Marcelo de Azawani e seus filhos-filhas de axé; Pai Márcio de Logun-Edé e seus filhos-filhas de axé; Pai Caco de Oxalá e seus filhos-filhas de axé; Pai Rodrigo de Oxum e seus filhos-filhas de axé; e, por último, mas certamente, um dos mais importantes, Pai André Arguin de Oxóssi e seus filhos-filhas de axé, sacerdote que além de ter me presenteado com meu primeiro afilhado de orunkó, Leo de Azawani, tem me servido de inspiração diária para o sacerdócio.

Ao professor e orientador Dr. Abrahão de Oliveira Santos, grande parceiro não apenas neste trabalho, mas amigo e potencializador de descobertas que me conduziram na construção de uma tese concomitantemente com a Casa do Encontro das Águas e com meu sacerdócio.

Ao Laboratório Kitembo, espaço de aquilombamento acadêmico, no qual tive a honra e o privilégio de me rever, me enegrecer, me periferizar, retornar às minhas origens e, assim, descobrir a existência de histórias não contadas e me encontrar com intelectuais negras-negros, que têm escurecido minha perspectiva de ver, estar e sentir os mundos que construo e habito. Respeitosamente, dirijo meus agradecimentos a: Viviane Pereira (de Ogum), Conceição Nascimento, Ayana Sisi, Natasha Iane, Grazielle Ribeiro, Charlene Bandeira, Sheila Dias, Aline Pereira, Sheilla Dias, Tulane Paixão (de Oxum), Vivian, Yan Fernandes, Willian Pena, Davi Akintola, Allan Miranda, Felipe Fernandes e Jefferson Gomes.

Ao professor dr. Arthur Arruda Leal Ferreira, que possibilitou minha chegada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense e ao longo do processo, passou de orientador a coorientador.

Agradeço às professoras dra. Luiza Rodrigues de Oliveira, dra. Maria de Fátima Lima Santos e dra. Alexandra Cleopatre Tsallis e aos professores dr. Wanderson Flor do Nascimento e dr. Hildeberto Vieira Martins que compuseram minha banca de qualificação.

Agradeço às professoras dra. Luiza Rodrigues de Oliveira, dra. Jonê Carla Baião, e dra. Alexandra Cleopatre Tsallis e aos professores dr. Wanderson Flor do Nascimento e dr. Hildeberto Vieira Martins, que se disponibilizaram a gentil e carinhosamente compor a banca de defesa desta tese.

À família extensa: tias Marina, Gorete, Severina e Terezinha; tios João e Raimundo; e primas Tereu, Telma, Cristina e Giselle; e primos Luiz e Leandro e prima.

Às amigas e professoras Patrícia Castro, Ana Eliza Ferreira, Tatiana Fernandes, Roberta Barzaghi, Leila Navarro e Márcia Silva e aos professores Rodrigo Echebarrena, Eduardo Duarte e Lucas Gonzaga com quem tenho o prazer de vivenciar a docência e, especialmente, às professoras Raquel Carvalho e Suelen Oliveira, que me acompanharam e muito me cuidaram na fase final de elaboração da tese.

Às amigas Renata e Roberta Coutinho, Giselly Leão, Adriana Penati, Áurea Cardoso, Fátima Baião, Márcia Viana, Ana Uziel, Jimena De Garay, Maria Andrade, Bianca Freiras, Clarice Cabral, Geysa Miller, Nariah Albuquerque e Jô Lima e aos amigos Joilson Santa, Dario Córdova, Aureliano Lopes e Alessandro Barbosa.

Aos alunos e alunas que ao longo das disciplinas ministradas no curso de Psicologia da Unigranrio muito tem me ensinado, reafirmando a importância da construção de uma psicologia comprometida com as transformações sociais e engajada com a garantia dos direitos humanos, com a construção da cidadania e com as discussões acerca do racismo e da saúde da população negra, bem como àquelas que dialogam com territórios indígenas e negros, especialmente, os quilombos e terreiros de candomblé, cujo funcionamento se dá a partir da ancestralidade.

Aos funcionários-funcionárias da UFF/Gragoatá e todas-todos trabalhadores-trabalhadoras que informalmente se matém e às suas famílias com a venda decafé, salgados, bolos e demais quitutes nos pilotis.

Mojubà – Meus respeitos!

O que no corpo e na voz se repete também é uma episteme.

Leda Maria Martins (2021)

RESUMO

Os objetivos deste trabalho são identificar como se organizam as práticas de cuidado nos terreiros de candomblé e analisar como estas contribuem com a constituição das pessoas que neles se inscrevem. Para a realização deste trabalho recorreremos a livros, artigos, políticas públicas, encontros acadêmicos e não acadêmicos, palestras e seminário presenciais e remotos cujas discussões se relacionassem com os saberes tradicionais, contracoloniais e fronteiriços, que centrados na ancestralidade, possibilitassem-nos encontrar os caminhos para afirmar uma *psicologia enterreirada*, ampliando o debate acerca do racismo e do epistemicídio, bem como das epistemologias presentes nos terreiros de candomblé. Tais caminhos evidenciaram tanto a necessidade de decolonizar e ampliar o diálogo com outros conhecimentos, processo chamado de *sacudimento epistêmico*; quanto a necessidade de compreender a produção de um conhecimento forjado na encruzilhada, a partir da luta entre as forças colonizadoras e os saberes contracolonizadores, num processo que nomeamos de *encruzilhamento epistêmico*. Dois processos que nos conduzem ao conceito de *enterreiramento sócioancestral*, no qual se sustentam *jeitos de cuidar de e no axé*, que se materializam através do acolhimento, da educação e da resistência, possibilitando-nos a construção de outras formas de habitar o mundo no qual estamos inseridos, de modo mais autônomo e consciente, a partir dos interesses, demandas e necessidades da ancestralidade. O que possibilitou a construção da tese, concomitante com a de um terreiro e de um fazer sacerdotal, ou seja, uma tese-terreiro-sacerdócio.

Palavras-chave: terreiros de candomblé; ancestralidade; enterreiramento sócio-ancestral; cuidado negro; psicologia preta.

ABSTRACT

Keywords:

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 PERCURSOS E TEMPOS ESPIRALARES.....	16
1.1 <i>KITEMBO</i> : LUGAR DE CUIDAR E DE AQUILOMBAR.....	17
1.1.1 Pesquisa como jeito de cuidar	20
1.1.2 Pesquisa como caminho para aquilombar	22
1.2 ANCESTRALIDADE: FORÇA SUSTENTADORA E PROTETORA.....	26
1.3 TEMPO: CONTINUIDADES, FLUXOS E OUTRAS DIREÇÕES.....	33
1.3.1 Sacudimento epistêmico: limpeza do e no conhecimento	35
1.3.2 Questões metodológicas	39
2 ORIGENS, VIVÊNCIAS E INICIAÇÕES.....	41
2.1 ESCRITAS E VIVÊNCIAS: APRENDENDO A ESCREVIVER.....	42
2.2 DA FAVELA À UNIVERSIDADE: CONSTRUINDO (OUTROS) SONHOS...	45
2.3 TERREIROS DE CANDOMBLÉ: ESPAÇOS DE CURA E PERTENCIMENTO	54
2.3.1 Iniciação e desvendamento de segredos no candomblé	56
2.3.2 Família de axé: pertencimento e comunidade	63
3 ASSENTOS E ASSENTAMENTOS.....	68
3.1 TENSÕES E COMBATES: SABERES ANCESTRAIS E POLÍTICA DE VIDA	69
3.1.1 Encruzilhada epistêmica: lutas, combates e produções	76
3.2 ENTERREIRAMENTO SOCIOANCESTRAL: ENRAIZAMENTO EXISTENCIAL.....	80
3.3 EXU, OGUM E OXÓSSI: ORGANIZADORES COMUNITÁRIOS.....	83
3.3.1 Exu: o senhor da comunicação	85
3.3.2 Ogum: o senhor da forja	86
3.3.3 Oxóssi: o provedor da comunidade	88
4 CUIDADOS E(M) CONSTRUÇÕES.....	90
4.1 DOS <i>QUARTINHOS</i> AO ENCONTRO DAS ÁGUAS: CONSTRUINDO O TERREIRO.....	91

4.2	EXERCÍCIO SACERDOTAL: DESCOBERTAS EM RETORNO.....	101
4.3	JEITOS DE CUIDAR DE E NO AXÉ: ACOLHIMENTO, EDUCAÇÃO E RESISTÊNCIA.....	104
4.3.1	Acolhimento: compartilhamento e solidariedade.....	105
4.3.2	Educação: saber-aprender-ensinar.....	109
4.3.3	Resistência: afirmação de humanidades negras.....	114
5	ENCANTAMENTOS, PESSOAS E PSICOLOGIAS.....	119
5.1	CONSTITUIÇÕES POSSÍVEIS DA PESSOA: PROCESSOS DE INDIVIDUALIZAÇÃO-COMUNITÁRIA.....	120
5.1.1	<i>Ori</i> e a noção de pessoa.....	120
5.1.2	<i>Ubuntu</i> e a concepção comunitária de pessoa.....	125
5.2	PSICOLOGIA, ENCANTAMENTOS E TERREIROS: ENCONTROS POSSÍVEIS.....	127
5.2.1	Psicologia e racismo	129
5.2.2	Psicologia e terreiros de candomblé	134
5.3	MATRIPOTÊNCIA: ENCANTOS E BELEZAS DE OXUM.....	138
	CONSIDERAÇÕES EM CURSO	146
	REFERÊNCIAS.....	151

INTRODUÇÃO

Os terreiros de candomblé podem ser entendidos enquanto locais de reorganização religiosa e cultural que se constitui a partir de variadas concepções de mundo vindas de diferentes partes do continente africano a partir do século XVI (SANTOS, 1986; GOMBERG, 2011; BARROS & TEIXEIRA, 2000), configurando-se enquanto comunidades com características especiais que possibilitam a constituição de outras formas de relações familiares e de práticas de cuidado.

Neste contexto, estes espaços, ao congregarem as pessoas, integra-as a uma hierarquia sócio religiosa, a partir do qual ficam ligados por laços de parentesco mítico e unidas não apenas pela prática religiosa, mas, em especial por uma estrutura sociocultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos” (SANTOS, 1986, p. 38). Além de possibilitarem a reorganização religiosa e cultural, estes se constituem enquanto importantes espaços de resistência negra, evidenciando a luta constante por respeito, equidade e igualdade racial.

O presente trabalho se justifica, pela elaboração de estratégias cada vez mais sofisticadas pelas quais o racismo opera, seja no que se refere ao impedimento da efetivação da lei nº 10.639/2003¹, seja no silenciamento da psicologia frente ao racismo ou o aumento vertiginoso das violências que recaem sobre os terreiros de candomblé e seus membros; por ampliar o debate acerca das comunidades tradicionais de Candomblé, ao alçar suas cosmovisões e saberes a locais de analisadores e produtores de conhecimento; e por aproximar pessoas que constituem grupos e movimentos antirracistas, no sentido de fortalecer um campo específico na psicologia, que vem se estruturando e fortalecendo no Brasil, mais robustamente a partir da década de 1980, a *psicologia preta*.

Convém sinalizar também que a construção desta tese ocorre durante a *Década Internacional de Afrodescendentes: reconhecimento, justiça e desenvolvimento 2015-2024*, decretada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 23 de janeiro de 2013, através da resolução 68/327 (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2016). De acordo com a ONU (2013), há muito a restituir e a aprender sobre o continente africano e os processos de recriação de suas culturas, presentes em todos os lugares do mundo para os quais as diferentes etnias africanas foram dispersadas. Considerando que somos signatários da ONU, a Declaração de Durban (FUNDO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2001) adquire fundamental importância, considerando tanto que o colonialismo colaborou na construção do racismo, da

¹ Lei que modifica as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial das redes de ensino a obrigatoriedade da temática "História e cultura afro-brasileira" (BRASIL, 2003).

discriminação racial, da xenofobia e da intolerância correlata, quanto considerando que o Brasil é o segundo país do mundo com maior população negra do mundo, ficando atrás apenas da Nigéria.

Este contingente populacional possui inúmeras especificidades e carrega consigo um importante legado na constituição deste país, cujos conhecimentos e saberes se materializam na linguística, na musicalidade, na estética, na alimentação, nas formas de organização social e nas práticas de cuidado, com ênfase, no contexto deste trabalho, naquelas construídas nos terreiros de candomblé. Uma das dimensões do cuidado, existem ns terreiros de candomblé, nos possibilita resgatar a humanidade negada dis corpos pretos, ao nos conduzir ao encontro de nossa ancestralidade, a partir da qual mundo e vida se organizam.

Neste sentido, os objetivos desta tese de doutorado são identificar como se organizam as práticas de cuidado nos terreiros de candomblé e analisar como estas contribuem com a constituição das pessoas nestes espaços.

A tese que se ora apresenta, versa sobre terreiros de candomblé, cujo processo de construção foi marcado por encontros, descobertas e reinícios, inclusive, no que concerne à descoberta dos jeitos de realizar pesquisa e, conseqüentemente, de produzir conhecimento. Uma das pecualidades deste trabalho refere-se atrela-se ao fato de ser construído concomitante à construção do meu terreiro de candomblé, chamado Casa do Encontro das Águas, e, conseqüentemente, ao início do meu fazer sacerdotal, portanto, uma tese-terreiro-sacerdócio.

Essa tripla construção está diretamente relacionada com minha inserção no Laboratório Kitembo, considerando que nele, pude organizar os questionamentos que me direcionaram ao doutorado, para discutir as práticas de cuidado nos terreiros de candomblé e suas reverberações na vida das pessoas que circulam por esses espaços, especialmente aquelas iniciadas no culto dos ancestrais africanos.

Ancestralidade refere-se à própria força que possibilita concepção e movimentação do universo, cuja força motriz refere-se ao *asè*, para povos iorubá, ou *nguzu*, para povos bantu, força que está presente em cada partícula, cada ação e cada movimento, possibilitando-nos transformar a realidade do Aiyê², seja através da aragem da terra e seu cultivo, da forja do ferro, das trocas no mercado, da transmissão do conhecimento e da organização da comunidade.

² Aiyè corresponde a um importante conceito no pensamento africano que se refere à nossa dupla existência. Aiyè poderia, então, ser entendida como o mundo no qual ocorre a existência humana, enquanto Orum corresponde ao mundo habitado por divindades, espíritos e demais seres não humanos. Entretanto, estes mundos não se encontram separados de todo, eles constituem concomitantemente o universo, que manifesta em diferentes dimensões, dimensões estas que vão se interpenetrando e interconectando numa existência conjunta. Mas, apesar

As cosmovisões dos terreiros de candomblé partem da prerrogativa de nossos fazeres transformarem o mundo a partir de uma matriz geradora ancestral, o que nos possibilita conceber o trabalho, enquanto expressão divina, podendo estar relacionado a uma construção de uma maneira de nos inscrever no mundo a partir da autorrealização, do autocuidado e do cuidado com a comunidade, enquanto parte integrante da natureza.

Assim, chegamos ao primeiro capítulo desta tripla tese, no qual, é apresentado o Laboratório Kitembo, espaço ancestr-acadêmico, no qual estudamos aspectos sociais a partir da ancestralidade, força motriz da qual emergem saberes e práticas, e que tem se constituído enquanto espaço de aquilombamento acadêmico, de produção de resistência e conhecimento. No âmbito das discussões sobre ancestralidade, vamos, propor outra concepção de tempo, a partir de Maria Leda Martins (2021), que nos fez entortar o tempo retilíneo do ocidente-modernidade com suas movimentações espiralares, nos conduzindo a um tempo também espiralar, no qual, grafamos nossos corpos saberes negros, com os quais dançamos-compartilhamos o movimento cósmico do universo. Entretanto, para participar dessa dança cósmica, precisei passar por uma limpeza, tanto espiritual quanto teórica. Essa limpeza se realiza através do sacudimento epistêmico, que, ao limpar-sacudir, abre espaços e condições para a descoberta de produções de autoria negra, pobre e periférica para, a partir delas, construir outras teorias, conceitos e métodos.

Depois de danças, limpezas e aquilombamentos, chegamos ao segundo capítulo, no qual dialogo com Conceição Evaristo e Carolina Maria de Jesus, para dar forma a alguns questionamentos acerca do funcionamento social, a partir de seus aspectos racistas, machistas, patriarcais e xenófobos, tão presentes nos espaços pelos quais passei e me constutuí, juntamente com tantas outras pessoas – da infância à adultez. Nesse contexto, abordo os caminhos que percorri, da favela à universidade, evidenciando os desafios que se colocam para aquele que ousam subverter os scripts sociais que circunscrevem corpos preto, pobres e periféricos nos espaços marcados pela escassez, vulnerabilidade social e dificuldade de acesso aos direitos básicos. Também resgato o encontro com a ancestralidade, através da iniciação ao orixá Oxum e a circulação pelos espaços dos terreiros, restrito às pessoas iniciadas, a partir das quais ocorre a inscrição numa família-comunidade de axé³.

de existirem juntas, não podem ser vivenciadas juntas, existindo locais, que como portais, aproximam mais esses mundos, como as florestas, os mares, os rios, as encruzilhadas e os mercados.

³ A palavra Axé refere-se a força e poder; à energia cósmica que fundamenta a existência; conjunto de códigos sociais que estrutura uma sociedade; local de culto; ramificação ou linha de uma nação de candomblé.

E assim chegamos ao terceiro capítulo, onde faço uma visita à encruzilhada e me deparo com os interesses, conflitos e tensionamentos que emergem do confronto entre as forças colonizadoras e os saberes contracolonizadores. Entendendo esse local enquanto potente produtor de conhecimentos que enfrentam a necropolítica e o epistemicídio de nossos saberes, afirmando, portanto, uma política de vida. Na encruzilhada, faço diálogos com Exu, considerando sua função fiscalizadora e na sequência, inicio conversas com Ogum, senhor da forja, e com Oxóssi, divindade responsável pela sustentabilidade da comunidade, e, ao mergulhar em seus territórios, suas potencialidades se fazem transbordantes em meu corpo e, devidamente encontrado com seus poderes. E com isso, me torno Exu, ao me *exunizar*, me torno Ogum, me *ogunizar*, e me torno Oxóssi, me *oxossizar*, uma vez que o axé dessas divindades passou a me constituir e com isso, continuo meu percurso. Nomeamos esse processo enterreiramento socioancestral, ou seja, processo através do qual temos a prerrogativa de nos enterrear em uma dimensão de existência na qual afirmamos a indissociabilidade entre socialidade e ancestralidade, que possuem uma mesma matriz, a força ancestral.

Diante de tal enterreiramento socioancestral, chego ao capítulo quarto, discutindo as *experienciações-ato-em-vida*, constituintes das experiências vivenciadas desde a favela até a academia, da iniciação no culto ao ancestral africano até o exercício sacerdotal, com ênfase na vivência nos terreiros, no sentido de discutir as práticas de cuidado existentes nesses espaços, que nomeamos de *jeitos de cuidar de e no axé*, que evidencia a existência de uma política de cuidado específico nos terreiros de candomblé.

Os *Jeitos de cuidar de e no axé* que orientam a constituição das pessoas que são tocadas e transformadas pelas cosmovisões dos terreiros de candomblé, são discutidos no quinto capítulo. Essa discussão que será empreendida a partir dos conceitos de *ori*, dos povos iorubá, e do conceito de *ubuntu*, dos povos bantu. Fazemos alguns provocações à psicologia, no sentido de trazer ao debate a evitação das discussões acerca do impacto do racismo na vida das pessoas negras e, com isso, corroborou práticas de extermínio e epistemicídio, e, segundo, para pensar como a psicologia tem a aprender com as cosmovisões e o funcionamento dos terreiros de candomblé. Após isso, iniciamos diálogo com Oxum, divindade que, ligada às águas e à manutenção da vida no Aiyê, possibilita pensarmos sobre o importante papel das mulheres no mundo, considerando seus poderes espiritual e material, derivados do seu papel procriador, evidenciando sua potência, sua matripotência; além de essa divindade ser a Grande Mãe da Casa do Encontro das Águas.

Chegamos, então, ao final da tese defendendo a existência de *jeitos de cuidar de e no axé*, que constituem uma política específica de cuidado nos terreiros de candomblé que nos impulsionam para a construção do processo de *enterreiramento socioancestral*. Esses *jeitos de cuidar de e no axé* referem-se ao acolhimento, à educação e à resistência, que juntas possibilitam às pessoas tocadas pelas cosmovisões dos terreiros, especialmente as negras, construindo outros mundos e outras maneiras de habitá-los, de forma ancestralizada, enegrecida e historicizada.

1 PERCURSOS E TEMPOS ESPIRALARES

Neste primeiro capítulo, discutirei os caminhos que me conduziram ao Laboratório Kitembo, enfatizando seus efeitos sobre minha trajetória enquanto psicólogo, educador e candomblecista, como se fossem fios que foram se entrelaçando na tecitura dessa tese.

Estes caminhos foram marcados por profundas transformações, sobretudo, ao me deparar com produções negras e periféricas, e com a necessidade de construir outras formas de fazer pesquisa, no que tange aos terreiros de candomblé. Ao me debruçar sobre os saberes desses espaços e, conseqüentemente, ao modo como eles organizam a vida das pessoas, fui me apercebendo de seus interesses, demandas e necessidades, o que me lançou à necessidade de construir certos *jeitos de pesquisar*, nos quais a própria ancestralidade ocupada lugar de centralidade, ao apresentar, na medida em que se permite ser pesquisada, os conhecimentos a partir dos quais conceitos e análises serão realizados.

Neste sentido, o próprio tempo adquiriu outros contornos, em virtude de sua dimensão ancestral, apresentando-se, desse modo, como importante direcionador do processo. O tempo ancestral se personifica, na cultura bantu, no inquite Kitembo, aquele que governa os ventos que movimentam sua bandeira e sinaliza a direção para onde devemos ir, além de nomear nosso Laboratório

Kitembo me sinalizou a necessidade de realizar uma limpeza, o que nos terreiros de umbanda e candomblé chamamos de sacudimento. Limpeza não relacionada apenas à dimensão espiritual, mas, sobretudo, à acadêmica, evidenciando a necessidade do diálogo com novas teorias e saberes, ao mesmo tempo em que foram sendo deixadas pelos caminhos, aquelas que se tornaram insuficientes para discutir os terreiros de candomblé, pelo menos para mim. Tal processo, nomeamos como *sacudimento epistêmico*. Escrever a respeito desse processo de limpeza-sacudimento, fazem a tecitura deste capítulo.

Minha fé é negra,
e minha alma enegrece a terra
no ilá
que da minha boca escapa.
Sou uma árvore negra de raiz nodosa.
Sou um rio de profundidade limosa e calma.
Sou a seta e seu alcance antes do grito.
E mais o fogo, o sal das águas, a tempestade
e o ferro das armas.
E ainda luto em horas de sol obtuso
nas encruzilhadas. (NATÁLIA, 2016, p. 35)
(Trechos do poema Asé, do livro *Água Negra e Outras Águas*, de Livia Natália).

1.1 *KITEMBO*: LUGAR DE CUIDAR E DE AQUILOMBAR

O Laboratório Kitembo foi inaugurado em 2012 e está vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense (PPGP-UFF). A divindade que dá nome ao Laboratório, o inquice Kitembo, faz parte das tradições dos povos bantu e está diretamente relacionada à ancestralidade, àqueles que vieram antes e àqueles que virão depois de nós.

Esse inquice se relaciona tanto com o elemento ar, sendo o grande regulador das direções do vento e das estações do ano, sinalizando o início do plantio e a chegada das colheitas, bem como a alternância entre o sol e a lua, por isso possibilita a própria passagem do tempo através do dia que se finda e da noite que se inicia, na eterna perpetuação do ciclo da vida; quanto com o elemento terra, em virtude do tamanho e da profundidade de suas raízes, que nos remete à segurança e à sustentabilidade.

Gosto muito de pensar nas figuras dos baobás, bastante presentes nas regiões áridas do continente africano, assim como em algumas no Brasil, por conta da amplitude de suas raízes, que conseguem acessar água em terras bem profundas, e também dos seus muitos galhos, que se ramificam em direção aos céus; árvores que com sua longevidade acompanham a história da humanidade há muitos milênios, há muito tempo, há muito Kitembo.

Kitembo é a bandeira branca presente em todas as casas de Candomblé de Angola, inclusive, os mais velhos dizem que a bandeira nos remete ao tempo em que os povos bantu eram nômades, sendo este um símbolo de localização e reconhecimento. Quando da necessidade de mudança de território, cultuava-se esse inquice e aguardava-se o vento agitar sua bandeira para direcionar a jornada a ser iniciada.

Sua bandeira branca também se associa aos ritos de caça, demarcando o local de reencontro dos caçadores que se espalhavam pelas florestas, para retornarem juntos às comunidades, depois de enfrentados os perigos concenteres à atividade realizada. Esse retorno, com as carnes necessárias para a manutenção da tribo, vinha acompanhado com alegria, contentamento e celebração. Algo muito próximo do que ocorre no cotidiano do Laboratório Kitembo, considerando os desafios que se colocam a estes grupos de pesquisadores e pesquisadoras, na qual produzimos um conhecimento a partir da crítica ao modo de produção de conhecimento hegemônico e do diálogo com uma produção intelectual afro-indígena e periférica.

O Laboratório Kitembo possibilita encontros em diferentes dimensões: ao aproximar saberes tradicionais presentes nos terreiros, nos quilombos, nas aldeias indígenas da academia e com isso produzir torções na forma de produzir conhecimento nestes espaços; e ao trazer lideranças indígenas, periféricas e de terreiros de candomblé para a academia, para ensinarem outras formas de produzir conhecimento à academia; fazendo com que, nestes encontros, os saberes desses espaços ocupem lugar de produtores de conhecimento. Logo, o Laboratório tem indicado

uma bandeira fincada no meio acadêmico, o campo no qual os negros poderão se encontrar para construir seu saber, para escrever sua ciência; indica a bandeira onde começaremos um espaço de elaboração de vias novas de resistência, no qual o negro aparece, academicamente, como criador de valores, em consonância como as lições da história das fugas quilombolas (SANTOS *et al.*, 2017, p. 1).

Conceber o Laboratório Kitembo enquanto espaço de resistência acadêmica associa-se a preservação e manutenção de vidas cujas humanidades têm sido negadas e exterminadas historicamente; o que é feito a partir do acolhimento a estudantes periféricos, compartilhando um espaço de pertencimento e refazimento, onde nossos corpos não são exotificados e com a possibilidade de nossas vivências se integrarem às nossas produções teóricas.

Ao longo da minha formação em psicologia, as disciplinas da antropologia e da sociologia, ajudaram-me a organizar questionamentos acerca do funcionamento da vida na qual estava inserido, que trazia comigo desde a infância, e me apresentaram a possibilidade de discutir as religiosidades de matriz africana, algo tão caro para mim. Entretanto, diante do não encontro de docentes e grupos de estudo, na psicologia, acabei deixando a possibilidade adormecer e segui. A psicologia social foi o campo pelo qual segui meus caminhos e meio do qual me aproximei de discussões sobre gênero e sexualidade, violência urbana e segurança pública, criminalização da pobreza e funcionamento da rede de tráfico de drogas, sem deixar de ler, entretanto, sobre terreiros de candomblé.

Finalizei minha graduação no segundo semestre de 2007 e, em fevereiro de 2008, iniciei minhas atividades profissionais, atuando em diferentes serviços nas áreas da justiça, da assistência social e da saúde⁴. Ao longo do percurso, as atividades profissionais realizadas no

⁴ No próximo capítulo, descreverei melhor minhas experiências profissionais, circunscrevendo-as nas apostas éticas e políticas, que pudessem colaborar com a transformação do cenário social de pobreza, do qual sou oriundo, especificamente o das favelas da Ilha do Governador, sem saneamento básico, água potável e políticas de diminuição da pobreza e incentivo à educação.

Centro de Cidadania LGBT, do Programa Rio Sem Homofobia, direcionaram-me ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UERJ, onde, em 2013, iniciei meu mestrado.

Em 09 de março de 2015, no dia em que defendi minha dissertação, uma pergunta, feita pelo professor Marcelo Santana, do PPGP-UFF, questionando-me sobre o motivo de ter deixado nos anexos partes do meu diário de viagem, e uma, em especial, na qual discutia as tensões e os limites existentes nas práticas produzidas no Centro de Cidadania LGBT, tomando como referência a figura de Exu. Nessa parte, eu enfatizava as lutas, tensões e disputas que atravessavam nossa atuação, evidenciando a potência existente nas fronteiras entre nossas práticas e as reivindicações dos movimentos sociais, e entre o encontro da psicologia com o direito e o serviço social, num equipamento voltado ao acompanhamento de uma população social e historicamente excluída. Eis um trecho:

Apesar de ter decidido não discutir minhas concepções religiosas na academia, acho instigante e interessante a possibilidade de pensar aproximações entre as práticas desenvolvidas no Centro de Cidadania LGBT com o ancestral divinizado Exu, cujos domínios são os *encontros*, os *diálogos* (comunicação) e as *fronteiras*. Acho que pensar os domínios de Exu, num contexto marcado pelas constantes necessidades de reinvenção, e isso nosso *compadre* sabe fazer muito bem, diante de um público tão mal compreendido e demonizado, assim como o que lhe aconteceu ao chegar ao Novo mundo (termo utilizado por Pierre Verger para designar os lugares outros para onde o culto aos ancestrais chegava, em especial a América Central e do Sul), seria no mínimo interessante, considerando as aproximações que existem e as próprias complexidades que envolvem tanto Exu quanto as pessoas LGBT e as práticas desenvolvidas no Centro de Cidadania. (GUILHON, 2015, p. 175).

O questionamento do professor Marcelo foi tão certo, que reorganizou toda minha vida, a partir daí. Entendo que Exu falou através da boca do professor Marcelo. Mais do que falar, Exugargalhou estridentemente em meu corpo e me conduziu à uma encruzilhada existencial, na qual fincou seu ogó⁵ e, após acender uma fogueira, começou a me apresentar caminhos possíveis de serem percorridos no campo acadêmico, apostando no diálogo e na produção de conhecimento a partir dos saberes e cosmovisões afro-indígenas presentes nos terreiros de candomblé.

Assim, era chegada a hora, para mim, de dialogar com outros saberes e de propor a construção de outras maneiras de produzir conhecimento. No encruzilhamento de caminhos, por onde diferentes pessoas e muitos interesses passam, novas rotas podem ser construídas, não sem tensão e combates, mas certamente produzindo novos mundos e novos conhecimentos para habitá-los, logo, um local também marcado pela produção de conhecimento.

⁵ Espécie de bastão com o qual invoca suas forças e com ele desloca no tempo e espaço.

Alguns meses após esse episódio, no início do segundo semestre de 2015, cheguei, como visitante, ao Kitembo – Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-Brasileira, vinculado ao PPGP-UFF, no momento em que estudavam o livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Franz Fanon (2008), e discutiam sobre o impacto do racismo na vida da população negra e sobre a importância dos saberes e cosmovisões dos povos originários e de terreiros para a psicologia, especialmente no que tange ao ao conceito da branquitude .

Diálogos que se sustentavam a partir da leitura de produções de autoria negra no âmbito da psicologia e outros campos do conhecimento acerca das favelas e periferias, dos quilombos, das irmandades religiosas negras e dos terreiros de Candomblé, possibilitando-nos a construção de caminhos iluminados pela ancestralidade, para a produção de conhecimento dentro da academia, mas a partir de referenciais negros, indígenas e periféricos. Nos diálogos realizados no Kitembo encontrei o quilombo acadêmico, onde em suas terras férteis, alcei minha bandeira e finquei minhas raízes.

1.1.1 Pesquisa como jeito de cuidar

No âmbito da produção de conhecimento, o Laboratório Kitembo tem operado a partir de uma perspectiva, na qual as cosmovisões afro-indígenas não são entendidas como objetos, mas como um modo de pensar, construir, experienciar e produzir conhecimento (SANTOS; SILVA, 2018), além de apostar na construção de uma “[...] relação mais igualitária com os saberes africanos e indígenas, e com os mais diversos movimentos sociais e atividades culturais ligadas a estes saberes” (PENNA, 2019, p. 89).

Parte o Laboratório da premissa e da aposta de se fazer uma psicologia aterrada, a partir de uma perspectiva afro-indígena (SANTOS, Abrahão, 2020, p. 16). Ao apresentar o livro *Saberes plurais e psicologias aterradas*, o professor Abrahão Santos pontua que o II Encontro realizado pelo Kitembo, em 2015, proporcionou um

[...] encontro de povos pretos, pindorâmicos, favelados, periféricos, de terreiro, de dentro e de fora da acadêmica, para pensar pesquisa, gerou textos que propõe à pesquisa e à produção de conhecimento, bem como à formação profissional, caminhos metodológicos e epistemológicos que se comprometem com a terra, com as comunidades, os antepassados ou bakulo, os ancestrais, caboclos, inquices, voduns, encantados e orixás. (SANTOS, Abrahão, 2020, p. 17).

Neste livro, Abrahão Santos também apresenta o modo como temos realizado pesquisas no Laboratório, a partir de algumas dimensões: uma que se refere à produção de

conhecimento a partir dos saberes e cosmovisões dos povos pretos e indígenas; e outra, relacionada à perspectiva coletiva de orientação, que não se restringe às discussões de nossas pesquisas apenas, mas que se abre para discutirmos questões de nossas vidas e como elas se articularam, diretamente, com nossas produções e com a afirmação de uma psicologia aterrada, que considere os interesses, demandas e necessidades da população negra.

Há uma maneira de se pesquisar no Kitembo que se materializa a partir da construção de modos de fazer, de ser, de estar, de olhar, de construir conhecimento e mundo, integram múltiplas dimensões constituintes da vida, evidenciando um certo jeito de fazer que se constitui a partir de perspectivas afro-indígenas, cuja proposta de fazer pesquisa vai sendo realizada junto com a desconstrução de outros mundos (SANTOS; SILVA, 2018) para que se pudesse produzir relações conceituais e metodológicas em que o cuidar, o acolher, o fazer e estar coletivo condissessem com os saberes ancestrais (SANTOS *et al*, 2017).

A construção desse jeito de fazer pesquisa possibilitou que nossas discussões fossem marcadas por estratégias que emergiram na medida em que avançávamos na construção de nossas pesquisas, sempre diretamente articulada com nossas vivências. Nesse contexto, realizamos visitas a terreiros de candomblé, rodas de conversa na Ocupação Preta ocorrida na UFF (novembro de 2016) e na Biblioteca Comunitária do Engenho do Mato (março de 2017), em Niterói, em eventos acadêmicos, na participação em atividades culturais e religiosas. Realizamos oferendas para nossos ancestrais. Fomos ao cinema, assistimos a documentários e os debatemos, discutimos uma literatura não acadêmica, especialmente a produzida por pessoas negras, indígenas e periféricas. A escolha de qualquer uma dessas atividades se dava a partir da demanda do próprio grupo, sem estar necessariamente atrelada a uma da pesquisa específica, mas em articulação com nossas experiências vivenciadas enquanto grupo e sempre com a prerrogativa de construir respostas, mas, sobretudo, de elaborar outras perguntas.

Aqui, no contexto de funcionamento do nosso Laboratório, nossas vivências foram grandes geradoras e articuladoras das pesquisas e, com isso, importantes processos de cura foram acontecendo, pois não há separação entre produção de conhecimento e cuidado conosco. A perspectiva que orienta pesquisas se ancora nos saberes e cosmovisões afro-indígenas, em que a determinação da ancestralidade direciona os caminhos a serem percorridos. Logo, a construção desse jeito de pesquisar demanda respeito aos saberes e funcionamentos dos espaços pesquisados, além da articulação dos nossos objetivos com suas necessidades, considerando que não os entendemos como objetos a serem pesquisados.

Esta perspectiva de pesquisa requer pensarmos e atuarmos não a partir da racionalidade cientificista e cartesiana, mas a partir dos pensamentos e filosofias dos povos africanos e indígenas, em que passado e futuro se constituem juntos no presente e o tempo não é linear, mas espiralar, em que fazemos morada com o ancestral e suas necessidades e interesses podem redirecionar os caminhos a serem percorridos por uma pessoa que se arrisca em pesquisar em territórios ancestrais.

Compreender a importância da ancestralidade no direcionamento desta pesquisa, nos remete à existência de uma dimensão de temporalidade que requer outra forma de nos relacionar com o tempo, entendendo-o a partir de uma perspectiva cíclica e espiralar. Há o tempo de a terra descansar, para em seguida ser arada e semeada, de modo a proporcionar boa colheita. Há o tempo para a pesca no rio, apenas quando ele está em estado de maturação, com seus peixes fora da época de procriação. Há o tempo para as celebrações e festividades, para o nascimento e para morte. Não há atropelo, não se tenta aprisionar o tempo, nem se tenta pará-lo, nem o controlar, não corremos contra ele, pois ele não é um oponente, mas um componente da nossa vivência. O tempo é, portanto, uma dimensão sagrada, na qual existimos.

Não negamos os efeitos do tempo na vida, em nossos corpos que enrugam e se envergam, pois não há vergonha no embranquecimento dos cabelos e no enrugamento da pele, o que existe é respeito à sabedoria adquirida com o tempo, que transforma as pessoas mais velhas em grandes bibliotecas humanas, cujo conhecimento, ao ser transmitido de forma oral, como ocorre nas comunidades tradicionais, assegura a manutenção da vida e a preservação dos costumes. Por isso, um dos principais bens para nossas comunidades é a longevidade, que nos assegura a riqueza do acúmulo de saberes, logo, senioridade é considerada uma dádiva, ter pessoas envelhecendo em nossas comunidades é um presente divino. Tempo é divindade, é Kitembo, tempo é vida, uma vida que se alonga e se perpetua através dos feitos e da prole, das frutas e das sementes que vão germinar em outros terrenos, assegurando a continuidade das existências.

1.1.2 Pesquisa como caminho para aquilombar

Abrahão Santos e Viviane da Silva, ao discutirem formas de se realizar pesquisas, sinalizam que precisamos tomar “[...] os saberes tradicionais, como o jongo, a capoeira e o terreiro como interlocutores, tradições às quais nos dirigimos para buscar ensinamentos” (SANTOS; SILVA, 2018, p. 9), alçando sua experiência ao sujeito, conceito, operador e

produtor de conhecimento. Nesse sentido, o Laboratório opera enquanto um quilombo universitário (SANTOS; SILVA, 2018, p. 14).

Segundo a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2007), os quilombos, inicialmente comunidades autônomas constituídas por pessoas escravizadas fugidas, “converteram-se em importante opção de organização social da população negra e espaço de resgate de sua humanidade e cultura e fortalecimento da solidariedade e da democracia, onde negros se constituíam e se constituem até hoje como sujeitos de sua própria história” (p. 17).

O quilombo, de acordo com Abdias Nascimento “[...] quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (NASCIMENTO, A., 2009, p. 205). Estar em quilombo nos remete a uma perspectiva de vida assentada no quilombismo, que se fundamenta eticamente na tentativa de “assegurar a condição humana do povo afro-brasileiro, há tantos séculos tratado e definido de forma humilhante e opressiva [...]” (NASCIMENTO, A., 2009, p. 206).

De acordo com a historiadora Maria Beatriz Nascimento (2018), o quilombo é uma condição social que, com suas características próprias, não se esgota no militarismo e no combate às guerras a que reagiu, mas se singulariza enquanto agrupamento de pessoas negras, que inclusive acolhe as indígenas em sua estrutura (NASCIMENTO, M., 2018, p. 126), considerando que tanto umas quanto as outras foram escravizadas e exterminadas.

O quilombola Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, concebe os quilombos como espaços constituídos a partir da resistência e da luta pela conquista da autonomia e da liberdade, visão que traz consigo a memória e a atitude do enfrentamento à assimilação forçada as quais as pessoas negras escravizadas vivenciaram na colônia e no império e vivenciam, ainda hoje, na atual república (CARVALHO, J., 2015).

Nêgo Bispo promove um diálogo interessante ao convocar para importantes líderes quilombolas da história, como Zumbi de Palmares, Malunguinho do Catuá, Manuel Congo e outros, para discutir a resistência a partir de um plano da esfera política e do pensamento circular dos contracolonizadores⁶, ressignificando o termo quilombo, inicialmente entendido como organizações criminosas, vistas agora como organizações de direito (SANTOS, Antônio, 2015, p. 95), com integração com a natureza e interação direta com nossos deuses e deusas, e com os elementos da natureza presentes nos territórios.

⁶ Antônio Bispo dos Santos utiliza os termos colonização e contracolonização enquanto maneira de “[...] conceituar os processos de enfrentamento entre os povos, raças e etnias em confronto direto no mesmo espaço físico [e] geográfico” (SANTOS, Antônio, 2015, p. 20), ou seja, povos que lutam contra o processo de colonização.

Acerca dos quilombos, Nêgo Bispo afirma:

[...] a terra era (e continua sendo) de uso comum e o que nela se produzia era utilizado em benefício de todas as pessoas, de acordo com as necessidades de cada um, só sendo permitida a acumulação em prol da coletividade para abastecer os períodos de escassez [...], guerras ou [...] festividades. (SANTOS, Antônio, 2015, p. 48).

A discussão sobre os quilombos nos remete ao processo de invasão e de colonização do Brasil, Nêgo Bispo sinaliza que, na “[...] perspectiva da resistência cultural, essas identidades [dos povos afropindorâmicos] vêm sendo ressignificadas como forma de enfrentar o preconceito e o etnocídio praticado contra povos afropindorâmicos e os seus descendentes” (SANTOS, Antônio, 2015, p. 38).

Essa ressignificação e resistência estão diretamente relacionadas com o resgate de nossas memórias e de nossa ancestralidade, reatualizando as palavras de Abdias Nascimento (1985), quando ele afirma que “é urgente a necessidade do negro brasileiro recuperar sua memória, sistematicamente agredida pela estrutura de dominação ocidental-europeia a quase 500 anos” (NASCIMENTO, A., 1985, p. 19), pois diante da tentativa de branquear a população brasileira à época, uma das estratégias era “[...] erradicar da mente e do afeto dos descendente escravos a imagem da África como lembrança positiva de nação, de pátria de terra nativa” (NASCIMENTO, A., 1985, p. 19), sendo por isso a inexistência de disciplinas, na educação brasileira, “[...] ensinando apreço, interesse ou respeito às culturas, artes, língua, religiões, sistemas políticos econômicos ou sociais de origem africana” (NASCIMENTO, A., 1985, p. 19).

No que tange à criação de modos de resistência, o Laboratório Kitembo tem se firmado como um importante quilombo acadêmico, onde, ao nos apoiar na leitura de intelectuais pretos e pretas, indígenas e das periferias, sem nos atermos unicamente a eles, mas tomando-a enquanto disparadoras para também discutirmos nossas experiências de vida, sejam elas profissionais, afetivo-familiares ou religiosas, entendendo, inclusive, que toda essa produção é fruto e ao mesmo tempo raiz geradora, sempre utilizada em benefício do coletivo, de acordo com nossas necessidades.

Considerando que esse é um espaço no qual operamos conceitos a partir de nossos corpos no mundo, ao falarmos e ouvirmos nossas experiências, tomando-as como geradoras de força e potência, estamos nos conectando, reconhecendo e identificando-nos, ao resgatar nossas histórias e origens e, conseqüentemente, criando estratégias de resistência.

Esse certo jeito de resistir, de cuidar, de aquilombar, de ser porto seguro para estudantes, como nós e com nossas características, dialoga com a construção de nosso jeito de fazer pesquisa, circunscrevendo o Laboratório enquanto um espaço de aquilombamento universitário, que busca uma psicologia aterrada e conectada com a realidade na qual estamos inseridos, e com as dificuldades dessas comunidades (SANTOS; SILVA, 2018, p. 8).

Diante da necessidade da criação de novos jeitos de pesquisa, o Laboratório Kitembo tem aproximado pessoas, para discutir outros caminhos, a partir do diálogo com saberes e cosmovisões afro-indígenas. Assim, foram realizados quatro grandes encontros. Em 2014, ocorreu o *I Encontro: Ancestralidade, Cultura e Práticas de Cuidado nos Terreiros*, com a perspectiva de trazer para o cenário da universidade questões relacionadas às práticas de cuidado desenvolvidas nestes espaços a partir da ancestralidade negra. No ano de 2015, foi realizado o *II Encontro: Saúde da população negra*, em que se discutiram questões específicas acerca da saúde e da subjetividade da população negra.

No ano de 2017, quando eu já estava presente no Laboratório ainda estávamos às voltas com a produção desse certo jeito de fazer nossas pesquisas, realizamos o *III Encontro: povos afro-indígenas, saberes tradicionais e pesquisa em diálogo com a universidade*, em que, durante os dias 09 e 10 de novembro, discutimos possibilidades de pesquisar a partir de conceitos desses povos, entendendo-os enquanto sujeitos produtores de conhecimento e não como objeto de pesquisa, como tradicionalmente ocorre. Em 2018, no dia 07 de dezembro, foi realizado o *IV Encontro: psicologia, racismo e legado de Neusa Santos Souza*.

Acerca desse encontro especificamente, Willian Penna, em sua dissertação de mestrado, sinaliza que o evento fortaleceu “[...] a discussão e o sentido de resolutividade que a pesquisa deveria ter, construindo em conjunto com a equipe organizadora, os apoiadores do evento, os palestrantes, os convidados e todos os participantes, um quilombo” (PENNA, 2019, p. 91-92).

Os referidos encontros possibilitaram que afirmássemos um *certo jeito de pesquisar* e de um *certo jeito de funcionar* que transforma o Laboratório Kitembo em um quilombo universitário, cujas perspectivas de produção de conhecimento estão intrinsecamente atreladas ao cuidado e ao acolhimento, como nos terreiros de candomblé, operaram enquanto norteadores dessa prática acadêmica, com a criação de um laboratório de pensamento e de reativação da memória negra (SANTOS *et al*, 2017).

1.2 ANCESTRALIDADE: FORÇA SUSTENTADORA E PROTETORA

Para a filosofia africana, o conhecimento da realidade e a imaginação reflexiva estão relacionados “[...] às questões da ancestralidade, da identidade territorial, da transmissão dos conhecimentos pelas palavras faladas pelos seres humanos e pelos tambores” (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 26) além de estar relacionada, de forma pragmática, com a resolução de problemas da vida, através do equilíbrio das forças para a continuidade saudável de existências, sempre com a possibilidade de equilibrar os conflitos existentes. De acordo com Cunha Junior, na atualidade, a filosofia africana e afrodescendente

Trata-se de uma filosofia como para além de uma hermenêutica da libertação e da redescoberta dos seus elementos no campo de unidade na diversidade da diáspora africana. Trata-se de resolver as questões postas pelo eurocentrismo, colonialismo, racismo, ou seja, pelo conjunto da dominação ocidental sobre as populações africanas da diáspora (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 29).

Para os povos de raiz filosófica Bantu, as línguas faladas se configuram como o espelho da sociedade e do seu conhecimento, nas dimensões material, imaterial e espiritual, em que a organização linguística “[...] reflete a organização de uma filosofia do ser humano, da coletividade humana e da relação desses seres com a natureza e o universo [...]” (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 26). A região que designa as línguas bantu corresponde à quase totalidade do território do continente africano, indo de Camarões, no Atlântico, ao Quênia, no Índico, e chega aos países localizados nos limites da África do Sul (CUNHA JUNIOR, 2010).

De acordo com Leda Martins (2021b, p. 65),

Canal da força vital, a ontologia na concepção ancestral africana inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementaridade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir. Essa concepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte.

No que tange ao pensamento nagô, Sodré (2017) afirma a existência de uma configuração simbólica que atesta e confirma a presença, na história de seus povos, de um complexo paradigma que os organiza e modo bem distante dos modelos europeus centrados na organização capitalista e na racionalidade. O termo nagô corresponde a complexidade e diversidade cultural relacionadas aos povos que falam iorubá e que, em determinado momento,

tiveram maior trânsito pelo continente africano (SODRÉ, 2017) e a um complexo cultural com origens ligadas à Nigéria e ao Benin, antigo Daomé.

Tanto os povos bantu quanto os nagô partilham de certas semelhanças culturais que podem ser consideradas como valores sociais africanos, que estão relacionados à existência de um Deus único, que, mesmo recebendo diferentes nomes, é considerado o criador de tudo, pouco se falando nele no sentido de tentar defini-lo, mas reconhecendo e respeitando sua manifestação no cotidiano da existência, “[...] sem que isto necessariamente se configure como uma religião, com dogmas e cultos específicos” (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 31).

Essas concepções e pensamentos possibilitaram a criação e a preservação das comunidades de terreiros que, com sua organização litúrgica característica, transformou esses espaços em polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, possibilitando, desse modo, a continuidade da tradição de culto às divindades. De acordo com Sodré (2017), as divindades, enquanto princípios cosmológicos, possibilitam a restituição de uma soberania existencial, relacionada à reelaboração de um pertencimento, que por conta da escravidão ficou em suspenso.

No que tange à filosofia africana, esta se encontra na encruzilhada do pensamento contemporâneo e no âmbito dos estudos pós-coloniais, dialoga com o pensamento negro-africano, com a filosofia latino-americana da libertação e com o pensamento social do negro no Brasil, além de receber influências da filosofia intercultural, do pensamento afrocêntrico norte-americano e da filosofia da diferença francesa (OLIVEIRA, E., 2012). Por ser da filosofia e atuar no âmbito da educação, Oliveira posiciona-se reivindicando o que chama de ancestralidade teórica, de modo a compreender e produzir intervenções no campo da educação, especificamente no que tange à educação das relações étnico-raciais a partir do diálogo com o pensamento complexo e o paradigma da multirreferencialidade.

O próprio termo ancestralidade encontra-se em constantes disputas, tanto pelos movimentos negros organizados e religiões de matrizes africanas, quanto pela academia e diferentes políticas públicas. De acordo com Eduardo Oliveira (2005, p. 251), essa disputa “[...] remonta ao tempo dos ancestrais onde também os orixás disputam a antiguidade entre eles. É que ser mais antigo significa ser mais prestigiado, ter mais poder e respeitabilidade”.

A filosofia africana nagô nos permite compreender a concepção do universo a partir de uma dupla dimensão existencial, uma chamada Orum e outra chamada Aiyê. Na primeira, fazem morada Olodumare (senhor do universo), os orixás e demais divindades. Na segunda,

fazem morada os seres humanos e demais formas de vida (mineral, vegetal e animal), além de estarem inscritos os feitos e realizações da humanidade.

Conta um mito que apesar de essas duas dimensões coexistirem e se influenciarem mutuamente, certa ocasião, uma criança desobedeceu à ordem de Olodumare, que proibira a circulação de qualquer ser humano pelo bosque encantado, onde se localizava o portal que unia o Orum e o Aiyê. Além de circular pelo bosque, a referida criança atravessou o portal, pelo qual apenas as divindades poderiam passar. Diante de tal desobediência, Olodumare muito irritado, mandou fechar o portal, impedindo com isso que, inclusive, as divindades de por ele transitar.

Sem poderem vir ao Aiyê, os orixás começaram a sentir saudades das pessoas que por aqui ficaram e o inverso também aconteceu, mas, além das saudades, uma série de mazelas começou a acontecer, pois os seres humanos, acostumados com o conhecimento e direcionamento dos orixás, acabaram se desorganizando e tendo dificuldades na realização de suas tarefas básicas, comprometendo o cultivo e a colheita dos alimentos, o trato com os animais domésticos e a realização da pesca, em virtude do afastamento da força das divindades ter cessado a chuva, diminuindo a fertilidade da terra e a abundância dos rios.

Um verdadeiro desequilíbrio começou ocorrer no Aiyê e, diante da comoção que isso provocou junto às divindades, Oxum solicitou a Olodumare que lhe autorizasse resolver a situação, sem, no entanto, desrespeitar sua decisão de manter separados Orum e Aiyê. Diante do aceite do Senhor do Universo, Oxum foi consultar Orumilá que a orientou a fazer suas oferendas, ficar atenta a uma ave muito rica, porém pouco respeitada pelas pessoas por sua beleza residir em seu interior, além de levar consigo banha de ori e efum⁷. E assim Oxum partiu em sua jornada.

Chegando aqui, dirigiu-se à cidade de Oxobô, onde há um rio em seu nome e onde também recebe culto, juntou algumas mulheres que dariam continuidade àquilo que estava a realizar e saiu a procura da ave da qual falara Orumilá. Depois de muito procurar e sem se alimentar, parou em um determinado ponto para descansar, quando uma ave meio estranha, com a cabeça pelada e as plumas pretas surgiu e lhe dirigiu a palavra, além de oferecer água e alimento. Diante da bondade de tal ave, começaram a conversar e a ave disse a Oxum que, apesar das riquezas que possuía, não era bem quista pelas pessoas de sua comunidade. Foi nesse momento que Oxum teve a certeza de ter encontrado a ave que procurava, a galinha d'angola. Então, Oxum fez um trato ela, que se chamava Etu, de embelezá-la com adereços, missangas, joias e elevá-la a uma das maiores funções no Aiyê.

⁷ Espécie de giz branco retirado do calcário.

Diante do seu aceite, a ave foi levada junto com as mulheres que haviam sido escolhidas e, então, Oxum fez de Etu sua primeira *yawô*, pintando-a com efum e colocando uma espécie de cone, feito com a banha de ori que trouxera do Orum, juntamente com outros elementos, transformando essa ave no símbolo da vida e do nascimento. Assim, a ave adquiriu lugar de destaque e privilégio diante da comunidade, além de se tornar imprescindível, nos rituais de iniciação, no culto a diferentes divindades e nos rituais destinados ao ori; e as mulheres escolhidas por Oxum foram iniciadas e passaram a ter acesso aos conhecimentos necessários para a iniciação de outras pessoas, de modo que, através do processo, os orixás, *nkisis* e voduns pudessem voltar a frequentar o Aiyê, através do corpo iniciado de suas filhas e filhos.

Outro importante mito foi narrado por Sousa Júnior no livro *Na palma de minha mão* (2011), no qual o autor descreve primórdios dos *igbo*, cuja ampliação e fortalecimento de seu povo está circunscrito com a descoberta e cultivo do inhame. Segundo o autor, este povo, originário do sudeste da Nigéria, certa vez, se viu encurrado por seus vizinhos, fazendo com que precisassem se deslocar para outra região, mas, apesar de terem saído das terras que estavam em conflito, seus inimigos continuaram perseguição, deixando o povo de *igbo* acuado e enfraquecido por conta da falta de comida.

Entretanto, os membros deste povo não desistiram de lutar e, neste cenário de guerra e resistência, encontraram uma raiz que fortalecia os homens e aumentava o poder das mulheres gerarem filhos e filhas, robustos e saudáveis. Esse tubérculo, conhecido como inhame, que podia ser consumido cru ou cozido, em forma de farinha, papas ou mingausa, foi fortalecendo o povo *igbo*, que cresceu e se tornou um grande reino, capaz de enfrentar qualquer adversário e vencer qualquer obstáculo; e anualmente, os *igbo* realizam a festa dos inhames, rememorando a descoberta da raiz sagrada e, conseqüente, fortalecimento de seu povo (SOUSA JUNIOR 2011, p. 46).

Ambos os mitos descrevem percursos através dos quais importantes transformações ocorreram e com elas, conseqüentemente, concepções de mundos e formas de habitá-los, bem como de organização comunitária e funcionamento social, também foram sendo construídos. Oxum ao cumprir as determinações de Orumilá e, com isso, encontrar a ave que possibilitou que o portal de ligação entre Orum e Aiyê fosse reestabelecido, e o povo *igbo*, ao persistir na luta, sem perder a fé, encontrou o tubérculo que fortaleceu seus súditos permitiu e possibilitou vencer seus inimigos.

Tomando a história de Etu e o mito fundante do povo *igbo*, percebemos o quanto ancestralidade se relaciona à origem e ao destino, à causa e ao efeito, ao trabalho do homem e das próprias divindades, bem como às suas decisões, ao funcionamento social e ao desenrolar da própria vida. Nesse sentido, discutir os primórdios e origens de um determinado grupo nos remete a pensar um “[...] tempo mítico imemorial, perdido no tempo cronológico, revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino.” (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 46).

Nos terreiros de candomblé, os ancestrais se expressam nas pessoas e na comunidade, se vestindo da natureza, ora sendo “[...] a terra, o sol, a lua, as estrelas, as árvores, o mar, os rios, os raios, a tempestade, assim por diante” (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 47). A partir dessa perspectiva, Sousa Junior (2011) vai propor que os próprios orixás, *nkisis* e voduns seriam princípios universais que se expressam através das culturas de múltiplas formas, corroborando o que Leda Maria Martins (2002) propõe acerca da concepção ancestral africana, que inclui num mesmo circuito fenomenológico, “[...] as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementariedade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir” (MARTINS, 2002, p. 84).

De acordo com os ensinamentos transmitidos oralmente no cotidiano dos terreiros, o Candomblé vai sendo criado, através de um processo contínuo que articula aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais, sempre atravessados pela ancestralidade que organiza o funcionamento dos terreiros de candomblé e produz os sentidos que os sustentam. Logo, a ancestralidade e a organização social dos terreiros de candomblé estão intrinsecamente ligados, sendo a primeira o eixo organizador de todo universo.

Considerando a necessidade de construção de formas de sobreviver pelos povos pretos escravizados no Brasil, especialmente no que tange aos vínculos e relações afetivo-comunitárias, a filosofia da ancestralidade propõe a construção de um conceito de ancestralidade que extrapola as relações consanguíneas e ou de parentescos simbólicos, uma vez que diferentes etnias foram forçadas a viverem juntas, e que opere enquanto uma categoria analítica que colabora com a produção de sentidos e para a experiência ética (OLIVEIRA, E., 2012, p. 30).

Ancestralidade, nesse sentido, corresponde à forma cultural africana recriada no Brasil, enquanto regime singular que os africanos puderam produzir na diáspora, englobando, desse modo, suas singulares experiências forjadas na vivência e no calor do próprio

acontecimento, apresentando-se mais que uma categoria de pensamento ou conceito, mas traduzindo-se enquanto experiência que, por seu conteúdo cultural, constitui-se, por si só, enquanto ética (OLIVEIRA, E., 2012)

O encontro entre povos africanos escravizados e povos indígenas possibilitou produções de outras maneiras de habitar este país, a partir do compartilhamento de saberes e perspectivas de organização de mundo, além da construção de formas de resistência, das quais os quilombos podem ser um grande exemplo. Nesse caso, a ancestralidade pode ser considerada uma categoria de inclusão que acolhe as diferenças e possibilita a construção de uma sociabilidade pautada numa dimensão ética e estética da existência, ao mesmo tempo que possibilita resistência aos inimigos e fundamenta a organização de um grupo.

De acordo Makota Valdina (PINTO, 2016), o *nkisi* Kitembo, na concepção dos povos vindos do Congo, é a divindade que melhor circunscreve a própria concepção de ancestralidade, localizando-a no que chama de nossa anterioridade, enquanto algo que acontece aqui no mundo em que habitamos. Para isso, se utiliza da árvore enquanto algo que nos remete ao plano da ancestralidade, uma dimensão que não vemos, mas que está em suas raízes, onde tudo começa e de onde se extrai o fundamento para o mundo em que vivemos, estando, nesse sentido, a árvore Kitembo relacionada à nossa história e ao tempo, um tempo não cronológico, mas que diz algo do ontem, do hoje e do amanhã.

Vivemos em um mundo que é *futu di ankisi di akanga kalunga mojumbo de amole*, em que *futu* seria um tipo de pacote que contém o *nkisi*, que se refere ao remédio que Kalunga, a primeira semente de energia viva do universo, colocou no planeta, que é a casa comum de morada dos seres humanos, para nos cuidar e curar. Esse ato de cuidado, ou tomar conta, diz respeito ao *kinsa*, forma de cuidar nos terreiros de Angola a partir das energias do *nkisi*, que também nos cuida, de modo que a ancestralidade e o cuidado estariam indissociados (PINTO, 2016).

A formação do universo e do nosso planeta levou muito tempo, um tempo impossível de ser contado. Desde seu início, até a chegada do momento em que o protótipo do ser humano pudesse existir, o *morringo*, muito tempo transcorreu e antes de nós, outras vidas já existiam, como os minerais, os vegetais e os animais, sendo estes nossos ancestrais e estando relacionados à química, ao alimento, à cura, à saúde e à própria vida (PINTO, 2016). Nesse sentido, a fala de Makota Valdina sinaliza que a ancestralidade está em tudo, nas diferentes manifestações disso que chamamos de natureza e também nos seres humano, através do modo como nos organizamos social e comunitariamente.

A partir de suas vivências e estudos sobre os reinados negros e as congadas das Minas Gerais, Leda Maria Martins (2021b) propõe a inseparabilidade entre a existência humana e a ancestral, pontuando, inclusive que esta representa, em muitas culturas, um conceito fundador, que atravessa e constitui todas as práticas sociais, “exprimindo uma apreensão do sujeito e do cosmos, em todos os seus âmbitos, desde as relações mais íntimas até as práticas e expressões sociais e comunais mais amplas e diversificadas” (MARTINS, 2021b, p. 23).

Ao questionar-se sobre como a ancestralidade inscreve uma certa compreensão da temporalidade, no cotidiano das pessoas, e, sobre como os tempos e intervalos se curvam para trás e para frente, num processo contínuo de prospecção e retrospectão, Leda Martins (2021b) vai propor a existência de um tempo espiralar, por ser a imagem melhor consegua ilustrar essa percepção, concepção e experiência, a partir da ideia de que “o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro (MARTINS, 2021b, p. 23).

Ao discutir teosofias, tempos e teorias, a partir das performances do tempo espiralar, a autora afirma ser a ancestralidade o

princípio *mater* que inter-relaciona tudo o que no cosmo existe, transmissor da energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciada de todos os seres e de tudo no cosmos, extensão das temporalidades curvilíneas, regente da consecução das práticas culturais, habitadas por um tempo não partido e não comensurado pelo modelo ocidental da evolução linear e progressiva. Um tempo que não elide a cronologia, mas que subverte. Um tempo curvo, reversível, transverso, longo e simultaneamente inaugural, uma *sophya* e uma cronosofia em espirais. (MARTINS, 2021b, p. 42).

A ancestralidade, nesse contexto, rompe, de início, com o distanciamento entre o mundo habitado pelos seres humanos e mundo habitado pelos *nkisis*, orixás e voduns, ao localizá-la enquanto matriz geradora de toda a vida. Dessa maneira, os terreiros vão se organizando contínua e socialmente, considerando que a ancestralidade é o princípio magno que

[...] ordena as relações sociais, as dimensões religiosas, metafísicas e seculares, a dinâmicas de produção, os valores éticos e estéticos, as medida e intercâmbios, interlocuções e interdependência entre todos os entes e seres e dos seres no cosmo, as interlocuções com as divindades, a acoplagem dos princípios de existência genérica e individual, a aliança necessária entre vida e morte, a distribuição da energia vital; tudo, enfim, se ordena e se estrutura no seio da concepção ancestral, fundante dos frisos civilizatórios. (MARTINS, 2021b, p. 58-59).

A ancestralidade, enquanto princípio fundante e organizador da vida em sociedade, ajuda-nos a pensar como os povos africanos escravizados fizeram convergir diferentes aspectos relacionados à religiosidade, cultura, política, sociedade, língua, costumes, lazer e tradições na organização dos territórios negros no Brasil. O resgate e a valorização da nossa ancestralidade enquanto instância na qual residem histórias, memórias, mitos e resistências, possibilitam-nos um enraizamento que nos remete às nossas origens ao mesmo tempo em que nos posiciona de forma mais potente no mundo, a partir de um enterreiramento, da construção da pessoa a partir do seu enterreiramento.

Tal perspectiva localiza e inscreve a ancestralidade como matriz sobre a qual se fundamentam mundos, modos de viver, formas de resistir, relacionar-se, identificar-se, coletivizar-se e lutar, resgatando o fio que nos une pela sobrevivência. Logo, a ancestralidade nos possibilita criar territórios existenciais, e resgatá-la se apresenta como uma maneira de restituirmos nossa humanidade, uma forma de cuidar de nossas feridas ainda abertas (NASCIMENTO, N., 2020).

1.3 TEMPO: CONTINUIDADES, FLUXOS E OUTRAS DIREÇÕES

Ter o tempo como aliado e não como oponente, entendê-lo a partir de uma perspectiva ancestral, na qual o fluxo da vida se dá em continuidade e com suas consequentes transformações, foi fundamental para entender um importante momento da produção deste trabalho, momento relativo à compreensão de que não dispunha de um arcabouço teórico com o qual pudesse acessar um campo de pesquisa, o que me causou grande desassossego.

A constatação foi feita por Viviane Pereira (Diário de Campo, 10 de outubro de 2019), à época doutoranda, que, inclusive, sinalizou que eu não era o único a passar por isso e, na verdade, esse processo se estendia aos/às demais integrantes do Laboratório, o que demandou uma revisitação às referências de que dispúnhamos, no sentido de identificar quais levaríamos em nossas viagens-pesquisas e quais deixariam de estar em nossas bagagens. Identificar que referenciais utilizados por tanto tempo não nos cabiam mais e era, então, imprescindível a conversa com outras referências, foi um *exercício visceral*.

Essas transformações me ajudaram a perceber que os pressupostos teóricos com os quais eu mais dialogava, especialmente no campo da filosofia da diferença, com análises a respeito da produção do conhecimento a partir da Europa e seus interesses, não eram suficientes

para pesquisar os terreiros de candomblé. Distante de desqualificar ou desmerecer os trabalhos realizados a partir desses referenciais – e existem trabalhos belíssimos, eu mesmo percorri muitos deles –, para a realização desta pesquisa, precisei me encruzelhar com outros conhecimentos, não necessariamente acadêmicos, mas, obrigatoriamente, enraizados nas cosmovisões e saberes fundamentadores desses espaços.

A indiana Gayatri Spivak (2010), em seu livro *Pode o subalterno falar?*, ao discutir os efeitos do pós-colonialismo na Índia, especificamente no que concerne aos impactos nos corpos das mulheres e nos costumes de seu país, questiona: pode um corpo subalternizado falar e, diante dessa possibilidade, esse corpo seria ouvido? Caso o que subalternidade consiga ser ouvida, a questão que se coloca é como se dá essa escuta e como são realizadas as análises a respeito desse conteúdo ouvido? Seria esse conteúdo analisado pelos saberes locais ou pelos saberes que historicamente tem subalternizado?

Desse modo, cabe perguntar como os terreiros estão sendo ouvidos. Como estão sendo interpelados, interpretados, categorizados e analisados? Têm sido concebidos apenas como objetos de pesquisa e, portanto, objetificados? Seus saberes e cosmovisões são respeitados? Seus interesses, demandas e necessidades têm sido considerados? Seus saberes e cosmovisões têm estatuto de conhecimento ou são entendidos apenas como expressões folclóricas? Os terreiros de candomblé são entendidos enquanto espaços que se formam a partir de pensamentos africanos, nos quais as dimensões políticas, sociais, econômicas são extremamente complexas e fundamentadas na ancestralidade? Certamente, fui fazendo outros questionamentos, sobretudo a partir de Spivak (2010), mas, estas, no contexto daquilo que pretendo discutir neste trabalho, me bastam.

Pensar acerca *de quem se trata este de quem se fala, o que é dito sobre este de quem se fala, por que alguém teria algo a dizer sobre este de quem se fala, e seria possível ouvir este sobre quem se fala* foi fundamental para compreender que eu estava às voltas com um campo (os terreiros de candomblé) que tem muito a falar, que tem muito a ensinar, que tem muito a produzir, a reivindicar, mas seus conteúdos não podem ser ditos por outros, além dele próprio. Estava às voltas com um campo sobre o qual muito é dito, há muito tempo, mas, infelizmente, por uns que geralmente não são ouvidos, pois não lhes é outorgada a possibilidade de falar, senão, àqueles que não têm ouvidos para escutar. São ditos, portanto? São bem ditos? São mal ditos? Ou estão apenas sussurrando, sem que a maioria das pessoas consiga ouvir-ver-sentir e caia na armadilha da tentativa de interpretar?

Ao longo do processo de doutoramento, assim como o campo foi se transformando e adquirindo outras formas, também eu passei por muitas transformações. Comecei a enegrecer, resgatei minhas origens e iniciei meu exercício sacerdotal. Meu olhar, pensamento e percepção foram escurecendo, quando aprendi as vozes da produção intelectual afro-indígena, com suas discussões a partir de suas resistências, vivências, corpos, saberes e cosmovisões.

O que começou a me provocar sacudimentos, de modo que do corpo caíram abordagens e teorias, que passaram a ser insuficientes para estar nos espaços de terreiros, abrindo lugar para encontrar-construir um arcabouço teórico para discutir conceitualmente estes espaços.

Esse sacudimento produziu deslocamentos e desestabilizações, desconstruindo verdades e certezas, de modo que eu me reposicionasse diante da vida e entendesse que as dimensões da minha vida, quer seja a pessoal, a profissional ou a sacerdotal ocorrem articuladamente e a partir desse local que produziria esta tese. Daí a afirmação de que este doutorado é uma construção-tripla, em que a tese se torna possível apenas a partir da organização de uma comunidade de terreiro. Mas, para isso, muitos sacudimentos no terreiro e no Kitembo foram realizados.

1.3.1 Sacudimento epistêmico: limpeza do e no conhecimento

Há uma dimensão do tempo-ancestral, pensada a partir de performances espiralares, conforme pontua Leda Maria Martins (2021b), nas quais, cada volta pela espiral corresponde à ocorrência de transformações epistemológicas, demandando um constante re-encontrar com aquilo que foi pensado e afirmado antes com a possibilidade daquilo que pode vir a ser construído. Espiralmente, passado e presente estão sempre se encontrando, e neste momento de escrita, passado e futuro se encontram na proposição de novas perspectivas para se pesquisar, lançando-nos a um constante vir a ser, podendo deixar de ser ou se transformar em outro estado de ser, sem deixar de ser o que era, mas se tornando algo novo, no qual o antigo está contido.

Nesse sentido, ao fazer uma revisitação às minhas anotações, me deparei com antigos questionamentos sobre o conhecimento produzido pelo ocidente, acerca dos povos e culturas de fora da Europa. Apesar de esta tese não se pretender afrocentrada, uma vez que se circunscreve aos saberes dos terreiros de candomblé, existentes no Brasil, minhas problematizações vão ao encontro com a principal indagação da afrocentricidade, nas palavras de Elisa Lankin Nascimento (2009, p. 30), que questiona se “os padrões construídos pelo

Ocidente constituem crenças ou conhecimento a respeito de povos e culturas africanos e diaspóricos, de sua filosofia e experiência de vida”. Acresce ainda a autora que a pluralidade é o primeiro e básico postulado da afrocentricidade:

Ela [afrocentricidade] não se arroga, como fez o eurocentrismo, à condição de forma exclusiva de pensar, imposta de forma obrigatória sobre todas as experiências e todas as epistemes. Ao enfatizar a primazia do lugar, a teoria afrocêntrica admite e exalta a possibilidade do diálogo entre conhecimentos construídos com base em diversas perspectivas, em boa fé e com respeito mútuo, sem retenção à hegemonia. (NASCIMENTO, 2009, p. 30).

Ainda sobre a afrocentricidade, Molefi Asante (2009) afirma que esta se refere a uma questão de localização, justamente porque a experiência eurocêntrica colocou os africanos atuando à margem, visto que tudo o que os estudos e produções foram realizados a partir do ponto de vista dos interesses europeus. De acordo com o autor, “a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93).

Problematizar nossa localização é fundamental para nossa sobrevivência, sobretudo quando ao criticarmos o local para onde social e historicamente somos empurrados, forjamos estratégias de resistência e autopreservação, que se materializam através de performances corporais, de expressões culturais e organizações sociais, da culinária e alimentação, da forma de transmitir conhecimento e educar.

Pensar essa localização nos auxilia a problematizar os próprios terreiros de candomblé, desconstruindo a concepção de que estão apenas atrelados à uma dimensão religiosa e afirmando-os enquanto espaços que se organizam social e culturalmente a partir do encontro de formas de concepção de mundo e vida dos povos originários com os povos africanos diaspóricos. Logo, espaços possuídores, de saberes, conhecimentos e práticas de cuidado específicos.

Diante da necessidade de me construir jeitos de pesquisar que concebesses os terreiros de candomblé a partir de seus saberes e epistemologias, precisei me desvincular das teorias com as quais dialogava e me aproximar de outras, especialmente daquelas que considerem a ancestralidade e uma outra dimensão da história, contada, especificamente, pelos povos subalternizados e escravizados. Isso evidencia um processo de limpeza pelo qual vinha passando e que tomou forma numa palavra que apareceu pela primeira vez em meu texto em novembro de 2021.

Na orientação do dia 18 daquele mês, Natasha Iane, sinalizou, assim como as demais pessoas que estavam presentes, o aparecimento de uma palavra em meu texto que ainda não se presentificara nas escritas anteriores, que poderia, inclusive, ser tomada com operador conceitual – o sacudimento. Isso fez todo sentido para mim, enquanto homem de axé⁸.

O sacudimento é um procedimento ritual realizado em terreiros de umbanda e candomblé, que objetiva à limpeza de uma pessoa, afastando dela a doença, a morte prematura, a falta de sorte, ou seja, busca o afastamento daquilo que compromete sua realização em diferentes esferas de sua existência – familiar, financeira, empregatícia, conjugal, afetivo-sexual ou religiosa; também se relaciona a tecnologias de produção de saúde e vida, sendo entendido nos terreiros de candomblé, como uma das formas de nos referirmos ao ebó, que corresponde, de acordo com Sàlámì (1997), a uma prática ritual que “[...] possibilita a otimização de energias realizadoras e antecipa o princípio de existência que constitui elemento primordial para a formação da sociabilidade humana” (SÀLÁMÌ, 1997, p. 71).

As definições desse ritual variam de acordo com a quantidade de quem fala sobre ele, adquirindo outras especificidades, de acordo com a região do país, a tradição e a nação⁹ à qual pertence o terreiro. De um modo mais geral, esse procedimento está relacionado à realização de limpezas e oferendas às divindades, com vistas ao fortalecimento da saúde, à abertura de caminhos e à realização pessoal. A realização desse procedimento ritual pode ser indicada pelo jogo de búzios ou pelas entidades espirituais manifestadas nos filhos e filhas de santo.

Nos terreiros de umbanda, uma cantiga muito utilizada para a realização dos sacudimentos é “saia-te daqui oluvaiaá, porque aqui não é o seu lugar, eu não quero ver você na mesa de Obatalá-Oxalá”, sinalizando, em sua entoada, que tudo aquilo que é ruim (oluvaiaá)¹⁰ saia da presença de Oxalá (Pai Maior). É uma cantiga que aponta a existência de algo que não é bom e conseqüentemente precisa ser retirado da presença do Pai, assim como da vida de seus filhos; é inapropriado estar sentado em sua mesa; Pai Oxalá é a divindade relacionada com a

⁸ *Homem de axé* é um termo que se relaciona ao pertencimento a um determinado mundo ou território existencial que se constitui a partir de concepções de universo, de vida e de organização de sociedades características dos terreiros de candomblé e que fundamenta o culto aos ancestrais africanos no Brasil. Ser um *homem* ou *mulher de axé* significa estar circunscrito ao universo dos terreiros de candomblé em nosso país.

⁹ O candomblé pode ser dividido em três grandes nações, que se organizam a partir da língua e dos ritos destinados aos seus ancestrais divinizados. A nação Angola se relaciona com os povos de origem bantu-congo, cujos ancestrais divinizados são chamados de inkice; a nação de Quero se relaciona com os povos iorubás, cujos ancestrais divinizados são chamados de orixá; e a nação Jeje se relaciona com os povos de origem fon, cujos ancestrais divinizados são chamados voduns.

¹⁰ Oluvaiaá é uma divindade bantu, que se relaciona à comunicação e à proteção do corpo, seja individual ou comunitário, muito próximo da figura de Exu, divindade iorubá com atributos muito semelhantes. Como Exu foi traduzido, inicialmente, para o inglês, como o Diabo da mitologia greco-cristã, talvez algo tenha acontecido em terras brasileiras com a figura de Oluvaiaá, associado com algo mau e que deve ser retirado da presença do Pai.

ética e com bons posicionamentos, logo não admite más condutas, más posturas e más intenções, pois isso macula o próprio Pai e prejudica o equilíbrio das reações no mundo.

Já nos terreiros de candomblé, a cantiga mais utilizada é “Saara ré ré ebó kú ònòn, Saara ré ré ebó kú ònòn”, que, em tradução livre, significa “sacudo-te com ebó para afastar a morte do seu caminho”. A partir do que diz essa cantiga, podemos apreender que algo relacionado à morte prematura ou que compromete o caminho da pessoa está sendo retirado. Quando sacudimos algo, estamos produzindo movimentação, ao descobrir aquilo que está escondido, ao afugentar aquilo que está à nossa espreita e à espera do momento adequado para nos prejudicar, ao levantar a poeira e dar a volta por cima.

A limpeza espiritual nos centros de umbanda e terreiros de candomblé se relacionam diretamente com o ato de sacudir e de retirar aquilo que faz mal e que macula a integridade da vida, mas também se relaciona com a produção de deslocamentos e movimentações imprescindíveis para a reorganização do caminho e do destino. Nesse sentido, estamos diante de um procedimento produtor de saúde, altamente sofisticado, cujos efeitos reverberam nos dois mundos, aproximam passado e futuro, articulando as energias necessárias para a transformação do presente.

Ao nos limpar, não apenas das doenças, mas, sobretudo, dos conhecimentos, que começaram a se apresentar como insuficientes para a realização de uma pesquisa nos terreiros de candomblé, o saducimento passa a ser entendido enquanto importante produtor de conhecimento, um *sacudimento epistêmico*, portanto. Tal conceito emergiu no Laboratório Kitembo e passou a ocupar importante lugar nesta tese, para pensarmos, justamente, nesse ato-preceito-limpeza que nos impulsiona a mudanças, ao retirar aquilo que se fazia empecilho e limpar nossos caminhos para a chegada de novas possibilidades, um sacudir que também nos desloca e movimenta.

Os efeitos provocados pelo *sacudimento epistêmico* podem ser observados quando vamos ao terreiro para fazermos um jogo de búzios ou para sermos consultados por uma certa entidade, quando transitamos pelo mercado para a aquisição do material que será utilizado na limpeza espiritual; quando fazem cair, de nosso corpo, teorias colonialistas, ao mesmo tempo em que outros conhecimentos serão construídos; ou quando nos reencontramos com a ancestralidade através de espaços como o Laboratório Kitembo, Grupo Oralidades ou Imaralê, por exemplo. Mas, sobretudo, quando somos impulsionados a estudar e construir novas pontes com a ancestralidade e a romper com caminhos já sentenciados.

Religião é cultura. A religião estática perecerá. Daí a necessidade de palestras, debates, viagens e outros movimentos que “SACUDAM” o povo do Candomblé. Como sinal dos tempos, não é mais possível a prática da crença nos Oríxa sem reflexões, estudos e entrosamentos, torno a dizer. Não podemos ficar confinado no Àşe, a tradição **somente** oral é difícil. Os Olórixa têm que se alfabetizar, adquirir instrução, para não passar pelo dissabor de que dizer sim à própria sentença. (SANTOS, Maria Stella, 2010, p. 35-36).

1.3.2. Questões metodológicas

Três importantes questões se colocaram no desenvolvimento desta pesquisa: a maneira como o campo foi sendo construído; os arcabouços teóricos e os métodos utilizados. Apesar de pensa-las separadamente, estas questões se localizam no cerne deste trabalho e se articulam concomitantemente, uma vez que campo foi sendo repensado, de acordo com as transformações no método, que por sua vez, se relaciona com o arcabouço teórico que passou a ser utilizado.

A proposta inicial era identificar os terreiros existentes no Bairro de Parada Morabi, no Jardim Anhangá, em Duque de Caxias, para discutir, junto aos seus integrantes, questões relacionadas ao cuidado e como este incide sobre suas vidas, associado com a articulação desses espaços para construir uma rede de proteção e auxílio, considerando o crescente número de casos de racismo religioso na Baixada Fluminense, materializados através de depredações de terreiros, impedimento de seu funcionamento e perseguição às pessoas candomblecistas. Este seria o campo a ser pesquisado através de visitas, encontros, entrevistas e rodas de conversa, entretanto, alguns obstáculos se apresentaram.

No semestre que estava às voltas com a chegada ao campo, fui diagnosticado com artrose na coluna e com desgaste da cartilagem entre vértebras da lombar, levando-me à realização de uma cirurgia em 15 de janeiro de 2020 e ocasionando um atraso para começar o mapeamento dos terreiros. No final da recuperação cirúrgica, já com o primeiro contato realizado, tive mais uma vez que adiar minha chegada ao campo, mas desta vez, por conta da pandemia do Covid-19 e as consequentes medidas de isolamento social, a partir de 11 de março de 2020.

Na impossibilidade de concretizar o mapeamento, tomei o processo de construção da Casa do Encontro das Águas, como um dos fios a tecer esta tese. Alternativa que se evidenciou ainda mais, quando lá fui residir, no primeiro semestre de 2021, passando a ser acordado pelo canto dos galos, a cultivar ervas, a alimentar aves, a fazer plantios e a tomar banho de água de

poço. Dormir diante dos assentamentos dos orixás, rezar e despachar a porta¹¹ diariamente, foi fundamental para a manutenção da minha saúde ao longo do distanciamento social, em consequência da Covid-19, além de me remeter a importantes vivências no terreiro onde fui iniciado, desencadando, deste modo, significativas transformações neste trabalho.

A ampliação de minhas leituras, com ênfase naquelas relacionadas aos saberes dos terreiros, quilombolas, pretos e indígenas, que afirmam a importância da ancestralidade nos modos de organização de vida e produção de conhecimentos, ao mesmo tempo em que questionam os métodos de pesquisa desenvolvidos pelos países responsáveis pela colonização do Brasil, produziram uma grande transformação nesta pesquisa.

A transformação no meu arcabouço teórico, portanto, ao localizar a ancestralidade no centro desta pesquisa, possibilitou que outros caminhos fossem construídos, tanto por conta do impedimento de contato com as pessoas, em virtude do distanciamento social, quanto por conta de eu passar a residir na Casa do Encontro das Águas, ainda em obras, colaborando para que sua construção, assim como do meu exercício sacerdotal, fossem tomados enquanto linhas a conduzirem os caminhos para a realização da tese, uma tese-terreiro-sacerdócio, portanto.

Talvez esta seja a questão mais delicada de todo o processo de doutoramento, considerando que tais leituras possibilitam que a ancestralidade fosse alçada a local de destaque nesta pesquisa, desfazendo com isso, a ideia de que um terreiro de candombe pode ser acessado por qualquer pessoa, sem que sejam considerados seus interesses, demandas e necessidades. Se a ancestralidade é a força que cria e coloca em movimento o universo, bem como organiza as relações existentes na comunidade, também nesta pesquisa, foi ela quem movimentou e direcionou os caminhos a serem percorridos.

Logo, me apoiei em minhas experiências, de criança favelada a estudante universitário, de criança que ouvia músicas que exaltaram os territórios negros a homem iniciado ao orixá, passando pelas práticas profissionais enquanto psicólogo trabalhando da saúde e da assistência social, para dar materialidade à linha que foi me conduzindo ao culto ao orixá e ao doutorado. Assim como resgatei o ato de fundamentar-assentar o Exu, o Ogum e o Oxóssi da Casa do Encontro das Águas, para produzir outras linhas e, com isso, continuar tecendo esta tese, a partir de uma dupla fundamentação, ao fundamentar-me nestas divindades e com isso fundamentar uma tese, de fato, a partir da ancestralidade.

¹¹ Ritual que consiste em reverenciar Exu. Cantamos, dançamos e ofertamos água e padê para Ele na rua, pedindo que guarde nossa a porta da casa, bem como os caminhos das pessoas que a ela se direcionam.

2 ORIGENS, VIVÊNCIAS E INICIAÇÕES

Neste capítulo, resgato algumas passagens, da infância à adultez, passando pelos perrengues e questionamentos de uma criança na favela, que cresce inconformada com os trabalhos em forma de brincadeira; que, na tentativa de dar outros sentidos para as explicações naturalizantes sobre a pobreza, escolhe a psicologia como estratégia de transformação social; e que, ao ser iniciado no candomblé, se reencontra com sua ancestralidade e ressignifica toda sua trajetória.

Mas, algo que impulsiona parte desse percurso diz respeito às orientações de minha mãe, com relação à necessidade de estudar, pois a possibilidade de estar na escola era o máximo que ela e meu pai poderiam assegurar para minha e meu irmão. Ao apostar na educação como estratégia de transformação e superação da pobreza, estudo com tanto afinco que rompo com uma trajetória familiar marcada pela baixa escolarização e trabalhos precarizados, chego ao ensino superior público e ao apostar numa psicologia engajada com as transformações sociais e as políticas públicas, vou trilhar um percurso que me levou ao mestrado para discutir, o possível das práticas da psicologia no encontro com o direito e o serviço social, em um dispositivo voltado pra o acompanhamento da população LGBTQIA+, e, na sequência, chego ao doutorado para discutir práticas de cuidado presentes nos terreiros de candomblé e quanto a psicologia tem a aprender com os saberes destes espaços.

Chegar ao Centro de Cidadania LGBT me possibilitou perceber quanto estava imerso numa vida corrida e automatizada, que me dificultava sonhar e compreender a potência de meu fazer profissional. Se começo a sonhar no mestrado, é no doutorado onde começo materializar os sonhos, tanto quando inicio atividade docente, quando inicio atividade sacerdotal no candomblé. O que demandou a necessidade de aprender a fazer menos barulho e me silenciar, tanto ouvir alunos e alunas perguntavam com suas perguntas e ou suas ausências, quanto para ouvir os sussurros da ancestralidade, bem como compreender o meu papel na vida de cada filho ou filha de santo que chegava. Bem, essas experiências vão compor este capítulo.

Somos feitos da poeira das estrelas.
Elas apenas tangenciam nossos sonhos
inscrevendo-nos na pele do infinito. (NATÁLIA, 2016, p. 15).

(Trecho do poema Rastro, do livro *Água Negra e Outras Águas*, de Lívia Natália).

2.1 ESCRITAS E VIVÊNCIAS: APRENDENDO A ESCREVIVER

Sempre escrevi muito. Lembro que na quarta série fui ganhador de um prêmio de redação, feito na própria sala de aula, feito pela professora Heleninha. A partir de um texto de nosso livro-texto, desenvolvi minha redação, que contava a história de um filhote de macaco que fugira do circo. Mas também gostava de ler. Sempre me disponibilizava para fazer a leitura dos textos nas aulas de língua portuguesa, geografia e história, bem como, em qualquer lugar que chegasse, se houvesse um livro, ali parava eu. Troquei algumas cartas com meu avô paterno, entre meus nove e dez anos, quando do seu falecimento. Lembro que escrevia, desde a infância, cartas para pessoas não alfabetizadas e sempre ficava lisonjeado, quando nas respostas às cartas escritas, vinham agradecimento a mim.

Esse hábito de ler e escrever, que me acompanha desde a infância, sempre reverberava sobre meus trabalhos e relatórios de estágio na faculdade, assim como nas evoluções dos prontuários das pessoas que atendia. Em minhas escritas no Centro de Cidadania LGBT, seja através dos e-mails, dos relatos de atividades desenvolvidas e dos materiais educativos produzidos, o registro histórico das experiências da equipe passou a adquirir maior centralidade e isso se evidenciou na escrita da dissertação e também desta tese.

Apesar de esta tese não partir, especificamente, das experiências de um trabalho, como ocorreu no mestrado, o registro de minhas experiências na favela, na faculdade e no terreiro, começou a se evidenciar como importante estratégia para a construção dos instrumentos necessários para o seu desenvolvimento. E se esse registro, no início, afigurava-se como frágil, como o córrego, após emergir num broto d'água, gradativamente, foi adquirindo robustez, transformando-se num grande rio, cujas margens mal podem ser observadas.

A redação desta tese, ora se assemelha a um diário de viagem e apresenta-se como um texto-denúncia, daqueles que vomitam o cotidiano da pobreza, do racismo e do extermínio, narrando a vida como ela é, como o faz Carolina Maria de Jesus, em seu livro *Quarto de despejo* (2016), ao descrever o cotidiano de vidas constituídas a partir da pobreza e da escassez de recursos. Ora, se aproxima de um texto-ensaístico, como os de Conceição Evaristo, no qual a autora narra a trajetória de personagens, que apesar de serem ficcionais, são constituídas a partir de experiências, quase sempre, de mulheres negras, através da escrevivência, que de acordo com a autora, corresponde a uma escrita com um posicionamento ético-político que “não pode ser lida como uma história de ninar a casa-grande, e sim de acordá-los de seus sonhos injustos” (EVARISTO, 2007).

O sol desenhado pela mãe de Conceição Evaristo, junto com suas filhas, na página úmida o chão de sua casa, era o movimento-grafia que chamava a estrela de volta, para secar as roupas lavadas para as famílias abastadas e aquecer o frio de seus estômagos, mantendo acesa a chama da vida, “e no círculo-chão, minha mãe colocava o sol, para que o astro rei se engrandecesse no infinito e se materializasse em nossos dias” (2020a, p. 49). O cotidiano da fome e escassez presente na pobreza da vida na favela denunciada pela escrita de Carolina Maria de Jesus é a história da minha família e de tantas outras que constituem o Brasil, cuja principal característica está na imensa desigualdade social, que tem empurrado tantas pessoas para a miséria e a morte.

A produção de Carolina de Jesus, afirma um estilo de escrita que denuncia processos históricos de exclusão e desigualdades sociais, assim como o de Conceição Evaristo nos conduz à necessidade de recontar nossas histórias, de modo a construir outros caminhos, não para os personagens, mas para nós mesmas, pessoas negras. Nesse sentido, as autoras nos impulsionam, a construir narrativas que evidenciam os horrores do processo de escravização de pessoas negras e seus efeitos ainda hoje, bem nos impulsionam a recontar nossas histórias e nomear nossos heróis e heroínas, afirmando um fazer-escrever-viver, que melodiza palavras e emoções, processos históricos e ficcionais, a partir de seus jeitos de escrever.

A partir da concepção desses jeitos de escrever, compreendi também a existência de meus jeitos de escrever, que se aproximam tanto da ginga do capoeirista em sua luta e quanto dos contornos que o rio faz para a passagem de suas águas. Jeitos estes que se relacionam com estratégias para me desviar do aprisionamento escrito-acadêmico e também se relacionam com um processo de cura que esta tese operacionalizou em mim.

A construção desse jeito de escrever se deu ao longo do processo de doutoramento, no qual, meu enegrecimento, bem como meu encontro com uma história roubada, afirmando uma escrita que denuncia as desigualdades sociais e, concomitantemente, evidenciam as vivências das pessoas negras, cuja ancestralidade encontra-se no centro da construção de mundos e em sua organização social.

Sobre esses jeitos de escrever, na orientação de 19 de outubro de 2017 (Diário de Viagem - comunicação pessoal), William Penna sinalizou a importância dos registros de nossas histórias e a fundamentou a partir de dois argumentos. Um dos argumentos relacionava-se à possibilidade de apreensão de um mundo a partir do relato de minha experiência de homem negro e candomblecista e, outro, era sobre a importância dos nossos registros e afirmação de nossas trajetórias enquanto estratégia de preservação de nossas origens, que, historicamente,

têm sido exotificadas, diminuídas e invisibilizadas. Nesse sentido, Will foi categórico ao afirmar que: “quem conhece seu passado e não o nega, além de possuir maior compreensão do local onde se encontra, compreende o presente possível de ser vivido e do futuro provável de ser alcançado”.

Conceição Evaristo (2012), com o conceito de *escrevivência*, afirma uma forma de escrever a partir da experiência do cotidiano, das lembranças e memórias, que pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando sua auto inscrição no interior do mundo, recorrendo às experiências e vivências, especialmente, das mulheres pretas e periféricas, para contar histórias e com elas acordar a casa-grande de seus sonos injustos.

O modo de escrever, de acordo com Conceição Evaristo (2020), surge a partir da necessidade de se ter algo, de sua experiência pessoal e da necessidade de investigar o entorno e as vidas próximas a ela, não sendo, então, a *escrevivência* “[...] uma mera ação contemplativa, mas um profundo incômodo com o estado das coisas. É uma escrita que tem, sim, a observação e a absorção da vida, da existência” (EVARISTO, 2020b, p. 34). Segundo a autora, a *escrevivência* objetiva desfazer uma imagem do passado, a partir da escrita de mulheres negras, subvertendo o controle que escravocratas homens, mulheres e crianças tinham sobre seus corpos (EVARISTO, 2020, b, p. 30).

Faço um diálogo com o termo *escrevivência*, cautelosa e respeitosamente, considerando ser um ato de escrita de mulheres negras e pobres, ousando afirmar a vivência através da escrita, no sentido de ressignificar e construir outros sentidos, a partir de histórias que são minhas, mas que também são de tantas outras pessoas marcadas pela condição de serem negras, candomblecistas e periféricas, considerando que “[...] o agente, o sujeito da ação, assume o seu fazer, o seu pensamento, a sua reflexão, não somente como um exercício isolado, mas atravessado por grupos, por uma coletividade” (EVARISTO, 2020b, p. 38).

De acordo com a autora,

Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. *Escrevivência* não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha. Por isso, repito uma pergunta reflexiva, que me impus um dia ao pensar a minha *escrevivência* e de outras. [...] A *Escrevivência* pode ser como se o sujeito da escrita estivesse escrevendo a si próprio, sendo ele a realidade ficcional, a própria inventiva de sua escrita, e muitas vezes o é. Mas, ao escrever a si próprio, seu gesto se amplia e, sem sair de si, colhe vidas, histórias do entorno. E por isso é uma escrita que não se esgota em si, mas, aprofunda, amplia, abarca a história de uma coletividade. Não se restringe, pois, a uma escrita de si, a uma pintura de si. (EVARISTO, 2020b, p. 35).

A escrevivência além de manter acessa minhas interrogações, me salva de uma quase captura pelos métodos da historiografia oral e do estudo das trajetórias de vida, uma vez que o registro de minhas experiências não se configuram uma escrita autobiográfica; ao contrário, sua escrita vai evidenciar o contexto de pobreza, vulnerabilidade social e racismo que me afetam e a tantos outros e outras que como eu, têm evidenciado a importância das conversas a partir de nossas vivências no contexto da negritude, da periferia e dos terreiros de candomblé, e afirmando o local da comunidade em nossa constituição.

O encontro com os jeitos de escrever de Conceição Evaristo e Carolina de Jesus possibilitaram-me desenvolver uma escrita, que vai transitar entre a escrita das vivências e a denúncia das condições sociais, afirmando também a importância do registro de alguns episódios para discutir o cotidiano dos terreiros de candomblé.

2.2 DA FAVELA À UNIVERSIDADE: CONSTRUINDO (OUTROS) SONHOS

Ainda na infância, tinha uma série de questionamentos relacionados a uma vida atravessada pela violência urbana e pela pobreza. Algumas dessas questões diziam respeito ao: “Por que somos pobres?” “Por que Papai Noel não passa por aqui?” “Por que tem muito mais pessoas pretas e do Norte dentro da favela do que fora dela?” “Se na novela a gente vê casas serem compradas, por que a gente tem que construir a nossa?” “Por que mataram aquele homem no domingo de tarde, quando estavam jogando bola no campinho?” ... Geralmente, as respostas a estas perguntas possuíam um fundo muito parecido: “Porque Deus quis assim!” “Porque sempre foi assim e assim vai continuar sendo!” “Porque a gente é pobre e tem que trabalhar para ter algum dinheiro!” “O Papai Noel tem muitas crianças para levar presente e às vezes, não dá tempo de levar para todas”. Tais respostas não me satisfaziam e tampouco satisfaziam minha mãe, com quem geralmente eu conversava, quando a acompanhava nas faxinas, mas eram estas as respostas possíveis de serem dadas a uma criança que questionava o funcionamento social e as estratégias de naturalização da violência e da pobreza. Percebia, nessas conversas, que a insatisfação de minha mãe com estas respostas, se materializava numa tristeza que transbordava através das lágrimas que escorriam por seus olhos, sem, entretanto, perder a força que impeliu essa mulher nordestina a me incentivar a estudar e a construir nossa casa na favela.

Uma das duas grandes preocupações de minha mãe se referia a não termos que pagar aluguel, problema vivenciado por meus tios, ao chegarem às cidades do Nordeste, Sudeste e

Centro-oeste, na década de 70, para tentar uma vida melhor que a do sertão brasileiro. A necessidade, mais que um sonho, direcionou minha mãe a organizar os poucos recursos financeiros, para termos uma casa própria. A primeira foi na Ebro, a rua mais alta do morro do Guarabu; a segunda foi na favela do Parque Royal e a terceira no bairro do Bancários, no entorno da favela do INPS, todas na ilha.

A outra preocupação relacionava-se a oferecer para meu irmão e eu o acesso à educação formal, considerando que ela, meu pai e seus irmãos não tiveram essa oportunidade e estavam, àquela fase de suas vidas, às voltas com empregos precarizados, pouco reconhecidos, pouco remunerados e pouco valorizados.

Neste contexto, lembro de uma frase muito forte que minha mãe dizia, que continua vívida em minhas memórias: “Seu pai e eu não temos nada para deixar para você e seu irmão, então vocês precisam estudar para ser alguém na vida, porque isso é tudo o que a gente pode dar para vocês!” Bem, minha mãe falava sobre a educação formal, entendendo ser este o caminho para uma vida melhor, que não sei, se eu sua concepção, significava a superação da pobreza ou para uma certa ascensão social. E, independente do que tenha sido, sua ênfase à educação possibilitou que eu iniciasse um processo de transformação dessa trajetória familiar.

No *Quarto de despejo*, as escritas do dia 19 de julho de 1955, muito me tomaram por narrarem tanto as dimensões das vulnerabilidades produzidas pela pobreza, quanto as dimensões da afetividade junto aos filhos da narradora, quando a fome maltratava.

Elas vai na feira, cata cabeça de peixe, tudo que pode aproveitar. Come qualquer coisa. Tem estomago de cimento armado (...). As vezes eu ligo o radio e danço com as crianças, simulamos uma luta de boxe. Hoje comprei marmelada para eles. Assim que dei um pedaço a cada um percebi que eles me dirigiam um olhar terno. E o meu João José disse:

— Que mamãe boa!

Quando as mulheres feras invade o meu barraco, os meus filhos lhes joga pedras. Elas diz:

— Que crianças mal iducadas!

Eu digo:

— Os meus filhos estão defendendo-me. Vocês são incultas, não pode compreender. Vou escrever um livro referente a favela. Hei de citar tudo que aqui se passa. E tudo que vocês me fazem. Eu quero escrever o livro, e vocês com estas cenas desagradáveis me fornece os argumentos. (JESUS, 2016, p. 16-17).

Na favela, cresci inserido numa rede que evidenciava dois importantes aspectos desse território: a solidariedade e a coletividade, que juntas possibilitavam a resolução de questões comuns a todos os seus moradores. Esses dois aspectos de manutenção social eram observados na construção e manutenção do espaço físico-geográfico onde vivíamos, através dos mutirões

para se *bater laje*¹² e para fazer o manilhamento da rede de esgoto na comunidade; e no cuidar das crianças, cujas mães precisavam sair da favela para trabalhar fora¹³.

Os mutirões, para serem realizados, demandava que houve material de construção, o que poderia vir a partir de arrecadações conseguidas através das associações de moradores, para o manilhamento da rede de redes, ou do orçamento familiar, para *bater lajes*. Nas duas ocasiões, as famílias também se cotizavam para o preparo da comida que alimeteria as pessoas que estavam trabalhando no pesado, ou seja, no preparo do concreto, fazer que muitas vezes se transformava no evento do domingo, começando por volta das sete horas da manhã, antes do sol esquentar.

No que tange às crianças faveladas, as mães que permaneciam na favela cuidavam das filhas e filhos daquelas que *trabalhavam fora*, juntamente com as crianças mais velhas. Estas, ingressavam numa dinâmica, quase como numa brincadeira que as fazia adultas, numa tentativa lúdica de sobreviver ao mesmo tempo em que mascaravam, por meio dos risos e brincadeiras, os efeitos da pobreza, numa época em que não havia políticas públicas voltadas à geração e distribuição de renda, educação em horário ampliado e o próprio Sistema Único de Saúde (SUS) ainda engatinhava na construção de ações que universalizassem o acesso à saúde.

Maria Carolina de Jesus, a respeito dessas mães que trabalham foram, como ela era, minha mãe era e tantas outras eram, escreveu: “As mulheres pobres não tinham tempo disponível para cuidar dos seus lares. Às seis da manhã, elas deviam estar nas casas das patroas para acender o fogo e preparar a refeição matinal. Que coisa horrível! As que tinham mães deixavam com elas seus filhos e seus lares” (2016, p. 32).

Como o Parque Royal era uma favela nova, que há pouco mais de dois anos começou a ser construída, numa área de difícil acesso, no entorno de brejo e manguezais, não havia gerações anteriores naquele território, minha mãe e tias, assim com outras tantas mulheres nordestinas estavam começando a fincar suas raízes e apenas na década seguinte, nos anos 90, suas sementes começaram a se espalhar e gerar novas árvores-famílias. Na ausência de mães que pudessem ficar com os filhos e lares de suas filhas, como escrito por Carolina de Jesus,

¹² O termo *bater laje* corresponde ao momento em que os moradores da favela se reúnem, num grande mutirão, para preparar o concreto que será utilizado na laje, ou seja, misturar a areia com o cimento, espalhar pedra por cima dessa mistura, em seguida colocar água e aguardam um período para se mexer tudo. O verbo *bater* corresponde ao ato de, ao virar o concreto carregado nos baldes, esses são batidos de modo que nada seja desperdiçado. Geralmente as lajes eram batidas aos domingos, dia de folga da maioria das pessoas, e se transformavam em grandes eventos.

¹³ O termo *trabalhar fora* faz uma alusão à realização das atividades domésticas realizadas pelas mulheres fora de seus domicílios. Termo que se associada ao trabalho doméstico realizado nas casas de famílias abastadas, sobretudo, quando da inexistência de leis trabalhistas que regulamentassem esse fazer profissional, muitas mulheres trabalhavam cerca de 12 horas diárias, cuidando da casa e de uma família que não eram suas.

emerge, no contexto daquele momento e de suas necessidades, as *mães da favela*. Essas são aquelas mães que em não trabalhando fora da favela, nela ficavam e cuidavam das crianças, cujas mães estavam realizando suas atividades profissionais em outros espaços, geralmente em casas de famílias.

As *mães da favela* olhavam as crianças, orientavam-nas quanto à realização das atividades diárias, ao horário do banho, do almoço e ida para a escola, na parte da manhã; na parte da tarde, recebiam e orientavam as crianças vindas da escola, quanto à refeição e afazeres escolares ou domésticos, tecendo uma rede, que podemos nomear como rede afetiva de proteção e sustentação.

Em ambos os casos, uma rede de solidariedade e coletividade se organizava, através de um fazer que pavimentava o esgoto, construía casas e cuidava das crianças, sanando, minimamente, a lacuna existente em decorrência da ausência de políticas públicas voltadas à habitação e educação, enquanto direitos.

Cresci insatisfeito e essa insatisfação tem me impulsionado a estar no mundo (profissionalmente ou não) com a premissa, mesmo que utópica, de transformar o mundo, para que outras crianças não passem pelo que passei, e que ao invés de faxinarem com suas mães, estejam em creches ou escolas com horário estendido, estudando e realizando atividades esportivas e de lazer; que suas famílias possuam a renda necessária para comprar material escolar e roupas novas, sem precisar aguardar pelas roupas doadas pelas patroas de suas mães, ao final do ano; que a chegada ao mercado de trabalho, quando na adolescência, ocorra de modo a não prejudicar seus estudos, respeitando horário de descanso e considerando o deslocamento de suas residências ao local da labuta, e que o salário recebido não seja alienante e escravizador, mas que possibilitem a construção de uma relação saudável com o trabalho.

Assim como Vera, a filha caçula de Carolina, eu também acompanhava minha mãe em seu trabalho. Algumas vezes, a acompanhava, atravessando o campo de futebol para acessar os condomínios de prédios que se localizavam no entorno do Parque Royal, outras vezes, ia com mãe às casas ou apartamentos para auxiliá-la nas faxinas. Na entrada de diário do dia 07 de junho de 1958, Carolina Maria de Jesus escreve:

Os meninos tomaram café e foram a aula. Eles estão alegres porque hoje teve café. Só quem passa fome é que dá valor a comida. Eu e a Vera fomos catar papel. Passei no Frigorífico para pegar linguiça. contei 9 mulheres na fila. Eu tenho a mania de observar tudo, contar tudo, marcar os fatos. Encontrei muito papel nas ruas. Ganhei 20 cruzeiros. Fui no bar tomar uma média. Uma para mim e outra para a Vera. Gastei 11 cruzeiros. Fiquei catando papel até as 11 e meia. Ganhei 50 cruzeiros. (JESUS, 2016, p. 46).

É uma história que se assemelha a de tantas outras crianças e adolescentes, como a de minha mãe que só pode estudar até a quarta série primária, seja pela distância da escola do sítio, seja pela necessidade de estar no roçado, plantando e colhendo milho, feijão e algodão no sertão da Paraíba; ou de meu pai, que estudou até a terceira série primária, pela escassez de escolas ou pela necessidade de realizar atividades que auxiliassem a manutenção de sua casa, no Maranhão. Histórias como as escritas por Carolina Maria de Jesus, que nossa resistência e insistência em viver, mesmo diante de um cenário perverso e escasso, alimentando fagulhas para manter acesa a chama da vida.

O céu é belo, digno de contemplar porque as nuvens vagueiam e formam paisagens deslumbrantes. As brisas suaves perpassam conduzindo os perfumes das flores. E o astro rei sempre pontual para despontar-se e recluir-se. As aves percorrem o espaço demonstrando contentamento. A noite surge as estrelas cintilantes para adornar o céu azul. Há várias coisas belas no mundo que não é possível descrever-se. Só uma coisa nos entristece: os preços, quando vamos fazer compras. Ofusca todas as belezas que existe. (JESUS, 2016, p. 37).

Algo em meus estranhamentos da infância se mantiveram ao longo de minha vida, sobretudo na graduação, quando já começo a tecer uma série de críticas às teorias apresentadas, especialmente quando estavam completamente deslocadas dos contextos histórico, político, social e econômico. Se ingresso na psicologia acreditando que ela poderia ser, de fato, uma profissão voltada para a transformação da realidade social, acabei dando com os burros n'água, pois, já de início, deparei-me com um ambiente hostil, que dizia literalmente que aquele não era meu lugar, fazendo com que me sentisse um intruso num espaço que, apesar de público, não o era destinado para todo público, especialmente o pobre. Frases como: “Deveríamos levar a psicanálise para os pobres, pois eles devem ter uma questão, pois reclamam demais” ou “Quem não tem dinheiro, não deveria estar aqui”, evidenciam essa hostilidade.

Essas frases, associadas à inexistência de uma geladeira para que armazenássemos ou a esquentasse nossa alimentação, afirmavam, o tempo todo, que eu e outros estudantes não deveríamos estar ali, pois éramos pobres, não tínhamos dinheiro e reclamávamos demais. Então, desde a graduação, eu me questionava sobre que queria e o que poderia a psicologia? Quais seriam as apostas de minha prática profissional? E como poderia construir fazeres que coadunassem com a transformação da realidade social, algo tão caro para mim?

Num contexto marcado por tantas críticas e de pouca conexão com minhas expectativas e condições de vida, felizmente, tive três experiências que me pareciam oásis no

deserto, visto que a partir delas, pude fazer importantes conexões com meus históricos questionamentos.

A primeira foi um estágio curricular de pesquisa com a professora do Departamento de Psicologia Social, do Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Dra. Simone Ouvinha Peres, discutindo a trajetória de jovens alunos e alunas do ensino médio da Escola Politécnica Joaquim Venâncio, inseridos/as no Programa de Iniciação Científica (PROVOC) da Fiocruz. A segunda foi um estágio de extensão no Núcleo Interdisciplinar de Ações para a Cidadania (NIAC), a partir do encontro entre a psicologia, o direito, o serviço social e a arquitetura, cujas ações se voltaram para moradores e moradoras residentes nas comunidades do Complexo da Maré; fiz também um estágio no Observatório de Favelas¹⁴, atuando junto a jovens vinculados à rede do tráfico de drogas. E a terceira foi estágio remunerado extr-curricular no Observatório de Favelas, especificamente na equipe da Vertente Direitos Humanos, formada por profissionais da psicologia, serviço social, geografia e pedagogia, desenvolviam-na qual desenvolvíamos o Projeto Rotas de Fugas.

O referido projeto voltasse ao acompanhamento e monitoramento de adolescentes e jovens ligados à rede do tráfico de drogas. Ao longo desta experiência, descobri outras dimensões da favela para além da pobreza e da falta, a partir do acompanhamento desses adolescentes e jovens e, com isso, eu me reencontrei com minhas origens faveladas. Grande parte de seus participantes, possuía pouca escolarização formal, apresentava grande defasagem escolar ou estava às voltas com a evasão escolar; quase todos narravam terem começado a trabalhar ainda na infância, sempre em atividades braçais e de pouca remuneração; pouco sonhavam e possuíam poucas aspirações profissionais; evidenciava-se a importância das mães em suas trajetórias de vida e quase total ausência da figura do pai; a maioria era negra e tinha parentes e amigos próximos estarem inseridos na rede do tráfico de drogas; para todos, tal rede era importante espaço de vinculação afetiva, de construção identitária, de resolução da falta de dinheiro e inscrição no mundo do consumo.

Nestas três experiências de estágio, tive acesso a discussões relacionadas à pobreza, à vulnerabilidade social, à transformação geográfica e à violência urbana, que me possibilitaram descobrir uma dimensão da psicologia até então inexistente para mim, ou seja, uma psicologia

¹⁴ “O Observatório de Favelas é uma organização da sociedade civil de pesquisa, consultoria e ação pública dedicada à produção do conhecimento e de proposições políticas sobre as favelas e fenômenos urbanos. [...] Criado em 2001, o Observatório é desde 2003 uma organização da sociedade civil de interesse público (OSCIPI).” (OBSERVATÓRIO de Favelas, 2020, n. p.). Com sede na favela Nova Holanda, no complexo da Maré, no Rio de Janeiro, sua atuação é nacional. Ver: *Observatório de Favelas*. Rio de Janeiro, [2003?]. Disponível em: <https://www.observatoriodefavelas.org.br/>. Acesso em: 2 jul. 2020.

que se fazia a partir do encontro com territórios e potencialidades das pessoas que neles se constituem, afirmando espaços de vivências, marcados pela solidariedade e coletividade, pela produção de cultura e seus sentidos próprios, e por seus saberes e conhecimentos.

Apesar de ter encontrado uma psicologia preocupada com os problemas e as transformações sociais, algo extremamente caro para mim, chegando ao mercado de trabalho, fui surpreendido pelo desconhecimento acerca das políticas públicas no âmbito da saúde e da assistência social, bem como das discussões sobre racismo e diversidade sexual e de gênero, imprescindíveis para qualquer profissional da psicologia.

Minha atuação profissional iniciou-se na equipe técnica do I Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher (JVDFM), da comarca da capital do Rio de Janeiro, onde atuei mais especificamente com os homens autores de violência, através de entrevistas, estudos psicossociais e facilitação de grupos reflexivos. As discussões acerca da violência contra a mulher e do debate sobre a construção da masculinidade, a partir da violência e da desvalorização do feminino, me direcionaram para a Especialização em Psicologia Jurídica na UERJ, onde tive a possibilidade de iniciar a construção de uma rede que estende até os dias atuais e teve significativa importância para minha chegada ao doutorado.

Após finalização do vínculo com o I JVDFM, em julho de 2009, ingressei na equipe do Centro de Referência em Assistência Social (CREAS) Simone de Beauvoir, localizado no Centro do Rio de Janeiro, onde atuei até março de 2011 no Programa de acompanhamento às famílias em situação de violência doméstica e familiar; no Programa Família Acolhedora, acompanhando famílias que tinham filhas/os acolhidas/os por famílias acolhedoras; e, com maior ênfase, no Programa Medidas Socioeducativas, acompanhando adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas de liberdade assistida e/ou de prestação de serviços comunitários.

No decorrer deste período, em 2010, tomei posse no município de Rio das Ostras e comecei a atuar no âmbito da saúde pública, especificamente na equipe de reabilitação de crianças e adolescentes, com intervenções mais próximas aos familiares e responsáveis. Permaneci nesta atuação até março de 2013, quando migrei para a equipe ampliada de saúde mental álcool e outras drogas, em decorrência de meu ingresso no mestrado.

No decorrer desse período, em 2011, fui aprovado em um processo seletivo simplificado e comecei a atuar no Centro de Cidadania LGBT do Programa Rio sem Homofobia (RSH), numa equipe composta por profissionais do direito, da psicologia e do serviço social, e

cujas intervenções se direcionavam às pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT)¹⁵, em contexto de violação de direitos.

X-X-X-X-X

Ao longo de minha atuação profissional, fui sendo tocado, de diferentes maneiras, pelas especificidades dos atendimentos que realizava, seja na justiça, na assistência social ou na saúde.

O trabalho com homens autores de violência doméstica, no I JVDFM, demandava intervenções que transbordassem à sua participação nos Grupos Reflexivos, de modo a reverberar na sociedade de maneira que homens possam colocar em discussão os modelos de masculinidades, que pautados na virilidade, na violência e na desvalorização do feminino, de modo a construir vínculos afetivos consigo e com a sociedade, especialmente as mulheres e as pessoas da comunidade LGBTQIA+, principais vítimas da chamada masculinidade tóxica.

A atuação no CREAS Simone de Beauvoir, junto a adolescentes em cumprimento de Medida Socioeducativa de Liberdade Assistida e Prestação de Serviço à Comunidade, demandou a desconstrução da ideia de família estruturada e o entendimento da diversidade de núcleos familiares existentes, considerando a importância dos marcadores sociais de gênero, classe, idade, local de moradia, escolaridade e raça-etnia. Desassociar o cometimento dos atos infracionais pelos adolescentes da cor de sua pele de modo a pensar essa ação enquanto fruto de contextos marcados pela pobreza, inexistência de políticas públicas voltadas à juventude brasileira e precariedade das políticas de distribuição de renda, associadas à violência urbana, gerada pela disputa armada de controle de território (facções criminosas, milícia e polícia) e à falta de perspectiva de vida, atreladas à inexistência de sonhos a médio ou longo.

A experiência no Centro de Cidadania LGBT ampliou minhas discussões no âmbito da diversidade sexual e de gênero (para além da violência doméstica e familiar contra a mulher e dos modelos hegemônicos de masculinidade); da saúde da população LGBT (sobretudo nas esferas da saúde mental e da hormonização e transgenitalização das pessoas transexuais); e da militância e atuação dos movimentos sociais.

As encuestas produzidas por essa atuação profissional me direcionaram, em 2013, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

¹⁵ À época, a sigla usada era LGBT; hoje usamos LGBTQIA+, correspondendo a pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgênero, intersexo, assexuais e mais.

(UERJ), onde cursei o mestrado, com orientação da professora Anna Uziel, tendo defendido a dissertação intitulada *Pirateando afetos e produzindo práticas: viagens pelo Centro de Cidadania LGBT*.

O processo de mestrado me foi importante por alguns significativos motivos. Por estar num grupo de orientação cujas colegas pesquisavam a adoção no Brasil, a violência de gênero contra a mulher, a partir do dispositivo-grupo, e a construção dos corpos abjetos, a partir das teorias *queer*, que resgataram discussões que realizara em anos anteriores em outros serviços, afirmando e fortalecendo meu percurso na psicologia a partir do compromisso com a transformação da realidade social; por me apresentar a autores e autoras que potencializaram minhas práticas profissionais, como a Sandra Azeredo, Guacira Louro, Suely Rolnik, Beatriz (Paul) Preciado, Donna Haraway, Regina Benevides, Gregório Baremlitt, Renè Lourau, Michel Foucault, Felix Guattari e Gilles Deleuze, que à época, me possibilitaram a ampliação do escopo da atuação da psicologia; e por ter sido no mestrado que houve o despertar do desejo pela docência, ao ouvir das pessoas com que conversava que minhas teorizações e questionamentos eram ouvidos e produziam sentidos em quem me ouvia. Nesse sentido, o mestrado me despertou para a educação, no sentido de eu poder transmitir uma psicologia compromissada com a transformação social, enquanto o doutorado concretizou a chegada à docência, redimensionando minha maneira de compreender o mundo e me localizar nele.

Entretanto, apesar de ter feito diálogos com importantes intelectuais, que ampliaram, sobremaneira, o escopo de minhas intervenções no âmbito da psicologia, a racialização de minhas discussões, assim como meu enegrecimento, apenas se deu no doutorado e, justamente, neste processo, percebi que mesmo com tantos dados acerca da desumanização e objetificação de corpos negros, ainda me faltava os recursos para sua análise.

Fazendo uma retrospectiva de minhas atuações, independente da equipe onde atuei, percebo uma maior vulnerabilidade social vivenciada pelas pessoas negras, seja no que se refere à dificuldade do acesso às políticas públicas (saúde, assistência social, educação, habitação, geração de renda) ou à proximidade de situações que as colocam em risco (desemprego, afastamento da família, violência urbana e aproximação com a rede do tráfico de drogas), seja na falta de perspectiva ou na inexistência de projetos de médio ou longo prazo, como se não houvesse possibilidade de vida.

Hoje, após a racialização de minhas discussões e práticas profissionais (seja na saúde ou na docência), fica evidente o quanto os casos de violência doméstica se complexificavam quando se tratava de mulheres negras, cuja dependência financeira, associada com trabalhos

mal remunerados, comprometiam o investindo na formação profissional e, conseqüentemente, o rompimento com relacionamentos violentos. A mesma análise pode ser estendida aos homens negros que respondiam pelo crime de violência doméstica e familiar contra a mulher, que, se comparados aos homens brancos, encontravam-se mais vulneráveis socialmente, especialmente no que tange às vinculações precarizadas de trabalho, à pouca escolarização e ao afastamento dos serviços de saúde. Assim como também, essa análise, pode se estender aos adolescentes acompanhados, que majoritariamente eram negros e estavam inseridos num cotidiano marcado pela violência urbana e pela pobreza.

Sim, o doutorado me despertou de um sono que injustamente me impedia de considerar o racismo estrutural como fundamental em qualquer análise realizada, seja no campo das juventudes, da violência doméstica e familiar contra a mulher ou da diversidade sexual e de gênero.

2.3 TERREIROS DE CANDOMBLÉ: ESPAÇOS DE CURA E PERTENCIMENTO

Os terreiros de candomblé são espaços orgânicos, em cujo território residem tanto as pessoas quanto as divindades, numa contínua integração entre dois mundos, o Aiyê e o Órum, mundo das pessoas e mundo das divindades, respectivamente. Dimensão de existência que requer outras maneiras de olhar, estar, sentir e perceber a vida. Estar nos terreiros requer nos aproximar de concepções de construção de mundo fundamentadas nas cosmovisões ancestrais que organizam o funcionamento da comunidade.

Centradas na perspectiva de um funcionamento comunitário, os terreiros de candomblé se constituem a partir de saberes que congregam modos específicos de organização cultural, econômica, política, religiosa e social, que, com suas concepções têm práticas de cuidado específicas voltadas para a população negra, apostando em combate contra-coloniais de enfrentamento ao genocídio e ao epistemicídio, e, conseqüentemente, construindo formas heterogêneas de existir.

Neste sentido, os terreiros de candomblé, de maneira generosa,

[...] oferecem às pessoas brasileiras um modo de viver que possibilite a salvaguarda de conhecimentos, valores, crenças em um contexto histórico que se esforçou por exterminá-los quando da saída compulsória das pessoas negras do velho continente negro. Por isso, poderíamos pensar os candomblés como uma religião definida como um modo de vida que se mostra como um *continuum* criativo entre nosso país e alguns lugares do continente africano. (NASCIMENTO, W., 2016c, p. 162).

Diferentes autores e autoras sinalizam que o candomblé se constitui a partir dos efeitos das reorganizações social, cultural e religiosa, do encontro de cosmovisões de diferentes regiões do continente africano com concepções indígenas, a partir do século XVI (BARROS, TEIXEIRA, 2000; GOMBERG, 2011; SANTOS, J., 1986), por conta do processo de escravização de pessoas não brancas no Brasil, através do oceano Atlântico.

De acordo com Juana Santos (1986), ao longo dos diálogos produzidos por este processo, evidenciou-se a implantação de um complexo cultural vindo da África, cujo aspecto religioso se mantém vivo e se renova através do culto aos ancestrais africanos divinizados, em roças que ocupam determinados terrenos denominados de “terreiros”, configurando-se comunidades com características especiais e possibilitando a construção de novas formas de relações familiares e de práticas de cuidado.

Logo, estamos diante de espaços que recriam a herança cultural, histórica e mítica legada pelos ancestrais africanos, cujas práticas litúrgicas e comunitárias produzidas, se fundamentam em “uma cosmovisão particular alicerçada em valores religiosos tradicionais que orientam o modo de ser e de agir de seus integrantes” (GOMBERG, 2011, p. 33).

Segundo Barros e Teixeira (2000), o terreiro de candomblé ao congregar pessoas, integra-as a uma hierarquia sócio religiosa, ficando ligados por laços de parentesco mítico, possibilitando a constituição de novas formas de relações familiares e de práticas de cuidado. Ao se integrarem a este espaço, “[...] estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sociocultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos” (SANTOS, J., 1986, p. 38).

Os limites dos terreiros de candomblé não coincidem com os limites físicos, pois “o ‘terreiro’ ultrapassa os limites materiais (por assim dizer polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global” (SANTOS, J., 1986, p. 33). Nesse sentido, um conjunto de significados é reorganizado e reelaborado, nos terreiros, originando, desse modo, outras formas simbólicas, pelos quais serão transmitidos e desenvolvidos novos conhecimentos e atitudes diante da vida (BARROS; TEIXEIRA, 2000), para além das pessoas que por eles circulam.

Os terreiros de candomblé nos apresentam, assim, uma possibilidade de discutir a constituição das pessoas tomando a ancestralidade como lugar central, que a partir de sua força constrói mundos e diferentes expressões de vida que os habitam. Os saberes que alicerçam os terreiros de candomblé não concebem que a ancestralidade esteja num lugar distante de nós, mas ao contrário, ela nos constitui e aconchega em uma existência conjunta e comunitária.

Concebemos uma vida em que os aspectos ancestrais estão presentes em nossos corpos e em cada momento de nosso dia, do acordar ao deitar, no ócio ou na labuta, no gingar ou no lecionar, não havendo separação entre os homens e divindades. Ou seja, nos terreiros, concebemos uma vida integrada, na qual a comunidade é constituída por pessoas e divindades, onde dançamos e cantamos, rezamos e nos alimentamos sempre juntos, habitando um espaço onde passado, presente e futuro se encontram em um único momento de existência.

Os terreiros de candomblé são espaços permanentes de promoção de cuidado voltados à população pobre, preta e periférica e, com suas cosmovisões e saberes ancestrais, integram natureza e humanidade, concebendo-nos enquanto extensão conjunta e sagrada da existência. Dessa forma, é possível entender como os interesses, demandas e necessidades da ancestralidade podem se fazer presentes em nossas falas e dizeres, sem tornar isso uma questão mágica; como suas cosmovisões e saberes ancestrais remetem-nos à descolonização nosso pensamento e, conseqüentemente, nossas formas de produzir conhecimento; e como estas cosmovisões e saberes ancestrais fazem operar um funcional específico nesses espaços.

2.3.1 Iniciação e desvendamento de segredos no candomblé

Apesar da leitura acerca do candomblé, da circulação pelos terreiros, da participação nas funções e da proximidade com meus irmãos e irmãs de santo, uma vez que ainda não havia sido iniciado no culto ao orixá, nem tudo me era contado e, mesmo que me fosse, não me seria compreensível. Mesmo muito atento às conversas, algo me escapava, pois a aprendizagem nos terreiros ocorre a partir de nossas experimentações. Ser iniciado para o orixá requer responsabilidade e reflexão, requer muita dedicação e respeito à hierarquia existente no terreiro, de modo que se possa aprender aquilo que se faz necessário, no momento certo, sem se pular etapas e sem achar que a transmissão escrita substitui a transmissão do conhecimento de forma oral. Neste sentido, a saudosa Mãe Stella de Oxóssi, sobre esta questão, esclarece

Certas leituras atrapalham o aprendizado (é uma pena que os livros não tenham selo de qualidade). E nunca é demais lembrar que leitura dá conhecimento técnico, mas nunca Àṣẹ. O Àṣẹ dado pela Mãe ao seu Filho-de-Santo é imprescindível no processo iniciático. Com isso, não quero dizer que os livros sobre Candomblé não sejam importantes, senão não teria escrito esse. Não é mais possível a prática da crença no Oríṣa sem reflexão, estudos e entrosamentos. A tradição **somente** oral é difícil nos tempos atuais. Até mesmo porque a aquisição da escrita pela humanidade é um ganho, e não uma perda. Mas o Àṣẹ, repito, é recebido pelo Iniciado através das palavras ditas pela Ìyalorixá e Iniciado Àgba. Só se pode passar Àṣẹ que se recebeu! (SANTOS, Maria Stella, 2010, p. 31)¹⁶.

¹⁶ Grifo da autora.

O aprendizado nos terreiros sustenta-se numa dimensão de saber-aprender-ensinar que se sustenta na apreensão de uma dimensão mais sensível, em que as intuições, sombras e vultos, murmúrios e sussurros, canto dos animais, calor do dia, frio da noite, inclinação do sol e direção dos ventos precisam ser inteligíveis, assim como da apreensão da maneira como os corpos se movimentam diante do som dos atabaques. Ou seja, estamos falando de um aprendizado que pela grafia dos gestos, mitos, danças, estilos e fazeres não estáticos e que transbordam ao corpo, não encerrando-se em si mesmo, a partir de uma energia cósmica que coloca o universo em movimento. Um aprendizado que

[...] esculpe um saber que se expressa na fala, na dança, no vestuário, em objetos, como os bastões, as caixas, os tambores, os adereços, cumprindo uma função ritual que não elide as linguagens das cores, dos sons e dos gestos, mas sim, sinesteticamente, as conjuga na elaboração de uma fala plural que reveste o tempo presente com adereços simbólicos ancestrais, carregando ‘dentro de si uma tradição de ancestralidade, que cria diviniza’. (MARTINS, 2021a, p. 37).

A apreensão dessa energia cósmica e ancestral que nos preenche e anima, se efetiva, principalmente, a partir do processo de iniciação, quando temos nossos corpos devidamente preparados e transformados em morada do ancestral, a partir de rituais. O processo de iniciação, característico dos terreiros de candomblé, nos inscreve numa comunidade ao mesmo tempo que temos a comunidade inscrita em nosso corpo, num duplo movimento, num corpo-comunidade que vai se estendendo para além das dimensões geográficas do próprio terreiro, através da ampliação dos vínculos com seu ancestral (orixá, *nkisi* ou vodun), localizando-a em uma função na comunidade (NASCIMENTO, 2016c). No processo de iniciação,

[...] cada comunidade-terreiro, de acordo com a sua tradição, reconstrói o divino negado quando homens e mulheres negras foram transformados em “coisas”, “peças”, pela escravidão, ou ainda hoje quando estes recebem uma série de qualidades negativas baseadas em suas características físicas. Na iniciação recebemos marcas rituais que nos permitem não somente recuperar o nosso corpo, mas também ganhar consciência de que somos na verdade uma manifestação do divino (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 47-48).

A iniciação requer a desconstrução de uma certa maneira de estar no mundo, marcadamente ocidental-moderno-europeu-capitalista, para construirmos outro mundo, constituído, no qual a ancestralidade será sua principal condutora. Ser iniciado é ter inscritos em nosso corpo uma série de saberes, ritmos e concepções, que nos transformarão em corpos portadores e perpetuadores de axé, em biblioteca divina, através do qual o conhecimento vai ser transmitido por conversas e preceitos rituais, distantes de olhos curiosos, à luz das chamas bruxuleantes das velas que aquecem nossa alma e iluminam nossas madrugadas.

Minha iniciação ocorreu entre 20 de novembro e 22 de dezembro de 2003, em terreiro da nação Queto¹⁷, na Rua Capitão Machado, 575, Praça Seca, na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro. Este terreiro se chama Ilê Axé Oxum Tominique e é conduzido pelas mãos do babalorixá Paulo de Oxum.

Peguei minha lista de feitura¹⁸ no final de 2002 e, ao longo de 2003, sobretudo, no segundo semestre, fui providenciando cada item – louças, roupas, missangas, esteira, tecido, prato e caneca de ágata, comida seca¹⁹ e o dinheiro dos bichos. Depois de sucessivas idas ao Mercado de Madureira²⁰, às lojas de tecidos, à costureira e aos mercados, juntei tudo e me direcionei para o terreiro. Carregava comigo, além de tudo o que compunha minha lista, um misto curiosidade e preocupação com meu trabalho, pois me afastei num período em que tradicionalmente não são concedidas férias aos trabalhadores de comércio varejista. Fui acompanhado por aquela que veio a se tornar minha Mãe Pequena, Luciane de Ossain, e do ogã Everton de Ogum, pessoas incansáveis e de demasiada importância neste período.

Cheguei à casa de santo com meu enxoval de *yawo*²¹ e fui recebido pela *ekede* Eliane de Oiá²². Típica mulher de Oiá, me recebeu com a seguinte frase: “Pensei que não fosse mais

¹⁷ Para melhor circunscrever o que apresentarei nas próximas páginas, é importante localizar-me enquanto um homem iniciado em um terreiro de candomblé da nação Queto, sendo a partir de seus saberes, que discutirei a maneira como as pessoas de terreiros vão se constituindo, sem, contudo, generalizar e ou desconsiderar os saberes que outros terreiros, sejam eles de culto ao vodun, inquite ou encantado.

¹⁸ A lista de feitura corresponde à listagem de roupas, missangas, adornos utilizados pelos ancestrais, prato e caneca de ágata, gêneros alimentícios e de limpeza, animais e demais utensílios que serão utilizados no processo de iniciação.

¹⁹ Comida seca é o termo utilizado para nos referirmos aos grãos, cereais, farináceos, legumes, frutas, tubérculos e verduras. Com eles são preparados os sacudimentos, as comidas que alimentam as pessoas no decorrer das funções no terreiro, que são oferecidas aos ancestrais e são oferecidas às demais pessoas em dias de festa. A comida, então, tem a função de alimentar a comunidade que se constitui de pessoas, divindades e demais expressões de vida.

²⁰ O Mercado de Madureira é considerado um dos maiores mercados populares do Brasil. Está localizado na zona norte da cidade do Rio de Janeiro, no bairro de Madureira. É um espaço com grande variedade de lojas e materiais comercializados, dentre eles, os religiosos, imprescindíveis para o culto à ancestralidade negra. A respeito de sua dimensão religiosa, duas recentes teses se evidenciam: “Mercado de Madureira: patrimônio cultural, mercado popular e religioso” (1977-2014), de Joalice de Souza Vigorito (2016), defendida no Programa de Pós-Graduação em História Comparada – PPGHC, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – Disponível em: https://ppghc.historia.ufrj.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=233-mercadao-de-madureira-patrimonio-cultural-mercado-popular-e-religioso-1977-2014&category_slug=teses&Itemid=155. Acesso em: 19 jan. 2022; e “Presente de Iemanjá: devoção e festa de matrizes africanas no Mercado de Madureira-RJ”, de Anderson Rodrigues Teixeira (2021), defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/55769/55769.PDF>. Acesso em: 19 jan. 2022.

²¹ O enxoval do *yawô* consiste nas roupas que utilizará ao longo do seu período de iniciação. No caso dos homens: roupas íntimas, ojas de cabeça, calçolões e blusas brancas; no caso das mulheres roupas íntimas, calçolões, camisas, saia, panos da costa e ojas de cabeça. Para ambos, lençóis e toalhas brancas, esteiras, prato e caneca de ágata (estes dois últimos acompanharão o iniciado por toda sua vida).

²² Divindade iorubá, cujo culto se liga à cidade de Irê. É cultuada no rio Niger e está relacionada à força dos ventos, raios e temporais. O bambuzal é uma planta muito relacionada a esta divindade, sua força se localiza, justamente, na sua flexibilidade, um bambu não se quebra com o vento, ele se flexiona até o chão sem se quebrar, uma coiceira pode ser derrubada pela ventania, mas não um único bambu. Aprecia muito acarajé e ecuru.

chegar, estava preocupada, já preparei seu jantar, vamos subir. Mas da próxima vez, não me deixe esperando, pois detesto esperar, humm...”, enquanto levantava a sobancelha com um gesto todo seu e me recebia. Mulher cuja rigidez se mesclava com uma leveza, capaz de amolecer o corpo mais endurecido, com coração repleto de dedicação e disponibilidade para estar com as pessoas e os orixás, e, ao mesmo tempo, enrijecer-se, de modo a proteger sua cria com a impetuosidade que apenas as mães conhecem.

Há uma lenda que fala sobre uma mulher que vivia na floresta com suas filhas e que diariamente se dirigia ao mercado, onde negociava a produção de suas terras. Certa vez, um homem se enamorou dela e começou a cortejá-la, sem, entretanto, conseguir despertar seu interesse. Diante de sua frustração, resolveu vigiar esta mulher, que incendiava suas mais ousadas fantasias. Em determinado dia, enquanto tentava espreita-la, viu uma búfala indo na direção da cidade e qual não foi sua surpresa ao descobrir que esta era Oiá, que se disfarçava com a sua pele e chifres. Diante da descoberta de seu segredo, Oiá rendeu-se ao homem e com ele se casou, deixando acordado que em hipótese alguma seria preparada em sua casa a carne de *akutan*²³, considerando o respeito que tinha a esse animal.

A atenção que este homem devotava à Oiá e suas filhas despertou inveja e ciúme de suas outras esposas, o que as levou, certo dia, a embriaga-lo, com o objetivo descobrir o segredo que envolvia ter aceitado o casamento. Sabedoras do seu segredo, as outras esposas preparam a carne do *akutan* e, para deixa-la ainda mais enraivecida, começaram a caçoar de suas filhas, dizendo que elas não tinham uma mãe e que foram paridas por uma fera. No calor da discussão entre Oiá e as demais esposas de seu marido, estas revelaram onde estavam escondidos os chifres e sua pele Oiá, de posse de seus pertences, cobriu-se com a pele da búfala e destruiu o esposo, que descumpriu seu trato, e suas esposas, que humilharam suas filhas. Depois deste feito, Oiá se retirou do mundo, deixando seus chifres com suas filhas que diante da iminência de algum perigobastaria batê-los e chama-la que, imediatamente, viria ao seu socorro. Assim é *ekede* Eliane, a borboleta que pode voar entre as flores e a búfala que defende sua cria.

Lembro que na noite de minha chegada chovia e fazia um friozinho leve, mas nem a água que caía do céu foi capaz de esfriar o calor que chegaria nos próximos dias, e não apenas por conta de aquele ter sido um dos verões mais quentes dos últimos dez anos.

No período em que descansava (termo referente ao período no qual estamos gradativamente nos afastamos do mundo externo e nos adequando ao ritmo do terreiro de candomblé) e quando eram realizados os primeiros sacudimentos, duas pessoas chegaram ao

²³ Carneiro.

terreiro buscando orientação, e acabaram ficando para também serem iniciadas. Uma dessas pessoas, Alex de Xangô, acabou se tornando meu irmão de barco²⁴ e a Patrícia, que foi iniciada no mês seguinte. Também chegou ao terreiro, neste mesmo período, a menina Mariana, que aos nove anos foi confirmada *ekede* de Oiá.

Apesar de já circular por um espaço que me era familiar, algo acontecia e palavras me faltam para isso descrever. Gradativamente, eu fui descobrindo outros mundos que existiam dentro desse terreiro já conhecido. Diariamente, novos lugares surgiam, novos caminhos apareciam, novos sentidos brotavam de todos os lados, fosse durante os banhos, alimentações, as limpezas, as rezas ou durante a realização das atividades diárias.

A cada dia, novas descobertas, informações e sentimentos me inundavam. Os atabaques passaram a ritmar minha vida. Gradativamente, fui mergulhando na ancestralidade do terreiro e me afastando do *mundo lá de fora*; deixei de acessar as reportagens dos jornais impressos e televisivos; à chegada de novas pessoas no terreiro eu ia para suas dependências mais restritas; e passei a ter contato apenas com um número bem pequeno de pessoas, aquelas que estavam diretamente responsáveis por mim, naquele momento.

A partir da experiência, no contexto da iniciação, é o que vamos acessando a ancestralidade, essa dimensão organizadora do universo, da qual surgimos e da qual somos constituídos, e, gradativamente, vamos descobrindo seus segredos, características, sons, cheiros, sabores e, com isso, vamos desenvolvendo outros recursos para apreendermos esse mundo que se descortina aos nossos olhos. Essa experimentação é algo visceral, que marca nossa carne e performa nosso corpo, inscrevendo em cada ato vivenciado uma nova maneira de apreender a vida.

Através das *experienciações-ato-em-vida*, me foi possível descobrir que acontece, durante os dias em que nos encontramos reclusos, espaços rituais, e com isso descobrir seus segredos, foi algo que nenhuma palavra descreve e, apesar de todos passarem por isso, cada um vai possuir uma apreensão diferente de como foi o seu processo. A partir delas, acessamos um jeito de cuidar que apenas quem passa é quem sabe, e esse saber vai nos acompanhar ao longo da vida, sempre acontecendo de modos diferentes, considerando as especificidades de cada pessoa e seu ancestral, mas sempre iguais no sentido de direcionar o cuidado constituidor de nós às pessoas que por nós serão cuidadas.

²⁴ Termo utilizado às pessoas que percorreram juntas o processo de iniciação, dividindo desde a alimentação até o espaço para dormir, aprendendo a rezar, a cantar, por um determinado período de tempo.

A partir dessas *experienciações-ato-em-vida*, aprendemos a sentir o sabor das comidas sagradas que nos são oferecidas, sentados na esteira, com as divindades e a nossa comunidade, que, conjuntamente, nos constituem. A partir desse paladar descoberto, vamos temperar toda a alimentação que prepararemos após esse momento. É possível degustar o cheiro e o frescor de nossos banhos, feitos com ervas e o mais profundo saber das águas que nos conduzem por rios constituídos pelo sangue verde das ervas, as que temperam na cozinha, benzem nas mãos anciãs, limpam no sacudimento no qual são consagradas. Rezar, cantar e dançar, com isso ser ritmado pelo som das palmas, que nos fazem dormir e acordar, do toque nos pés que nos despertam do sono ancestral e nos apresentam um dia que rompe no horizonte.

O ápice do meu processo de iniciação ocorreu em 13 de dezembro de 2003, quando da realização da Festa das *ayabás*²⁵. Neste dia ocorreu a confirmação da *ekede* Mariana e a apresentação dos novos *yawôs* do terreiro, ou seja, quando Oxum, orixá para o qual fui iniciado, e Xangô, orixá para o qual, meu irmão de barco foi iniciado, disseram seu *orunkô* (nome) à comunidade. Esse é o momento a partir do qual os *candomblés* se perpetuam, ou seja, quando da reorganização dos próprios terreiros por conta da chegada dos novos filhos-membros, que, gradativamente, vão sendo inscritos na família de *axé*²⁶ e de toda comunidade de terreiros, para além de seus muros.

Além do *babalorixá* Paulo de Oxum, que me iniciou, fui acompanhado mais de perto pela *ekede* Eliane de Oiá e pelas *egomes* Luciane de Ossain e Vera de Oxum, minhas mãe pequena e mãe criadeira, respectivamente. Couberam a estas duas mais velhas me orientar e mostrar os caminhos a serem seguidos durante a iniciação e ao longo de minha fase de *yawô*. Mãe Stella de Oxóssi (2010) ao resgatar as histórias contadas por suas mais velhas assinala a importância da preocupação com a transmissão dos ensinamentos às novas iniciadas. Ela relata que Iyá Oba Biyi era muito zelosa com a hierarquia e que possuía um grupo de senhoras idosas, as *Ágba*, que possuíam a responsabilidade da educação das filhas de santo, após sua iniciação,

Ai da Filha-de-Santo que resolvesse passar por cima da hierarquia, indo queixar-se diretamente à Mãe-de-Santo... Não tinha nem graça! O grupo de *Ágba*, a que me referi, tinha que educar as Iniciadas. Caso estas não se comportassem muito bem, a culpa era atribuída à incompetência das mestras. O professor responde pelos discípulos, não é assim mesmo? Daí o zelo das *Ágba* em transmitir conhecimentos aos mais novos. onhecimentos estes que, por sua vez, elas tinham recebido dos seus

²⁵ A tradução da palavra *ayaba* é rainha, a Festa das *ayabás* é aquela na qual festejamos as divindades femininas, Oxum, Oiá e Iemanjá. Com exceção de Obá, que geralmente é festejada nas festividades de Xangó, e Nanã, no Olubajé.

²⁶ O modo como a palavra *axé* aparece neste contexto refere-se ao terreiro e ao modo como vamos nos construindo e constituindo nossas relações afetivas e familiares neste espaço.

mais velhos. Ninguém queria ser advertida pela Mãe-de-Santo. Muito pelo contrário, faziam questão de mostrar que davam conta do recado, que sabiam das coisas. (SANTOS, Maria Stella, 2010, p. 21).

Resgatar meu processo de iniciação me remonta a duas questões. A primeira se refere aos segredos-saberes dos terreiros, que devem ser transmitidos apenas àqueles que pertencem a esses espaços, logo estamos falando sobre um conhecimento que pertence ao povo de terreiros de candomblé e precisa ser resguardado e protegido, especialmente por aqueles que por ele são constituídos. O segredo não é algo que opera apenas para fora daquele espaço, nos protegendo, mas também faz funcionar uma certa maneira de saber-aprender-ensinar, pois ele vai, gradativamente, revelando-se aos merecedores de o desvendar. Nesse contexto, há o desvendamento do processo que vai se dando de modo dosado, em que sempre haverá uma pessoa mais velha conduzindo essa dosagem-acesso ao conteúdo daquilo que é ensinado, considerando tudo o que essa desvendar pode produzir em nós. Há uma cantiga de Oiá que nos remonta a questão:

*Bírì ibí bo won lojú ògbèrì ko m̀n monriwó
Bírì ibí bo won lojú ògbèrì ko m̀n monriwó*

Esta é uma pequena porção do culto, mas os olhos dos não iniciados nos mistérios do culto, não conhecem os segredos encobertos pelas folhas da palmeira
(OLIVEIRA, A., 2009, p. 115-116, tradução do autor).

A segunda questão refere-se ao reencontrar-me com a rede de solidariedade e coletividade tão comum na favela, quando os moradores se juntavam em mutirões para fazer o manilhamento de esgoto e para *bater lajes*, ou as *mães da favela* cuidavam das crianças, enquanto suas mães trabalhavam fora. No terreiro, reencontrei esta mesma rede, que se presentifica nas práticas de cuidado direcionadas às pessoas, sejam crianças ou adultos, e/ou se articulam na sua própria construção.

E por fina, mas não menos importante, a terceira questão, que se relaciona com o fato de não se poder generalizar e universalizar a maneira com que cada terreiro de candomblé realizará seus cultos, pois eles vão variar de acordo com a nação do terreiro em questão (Jêje, Angola, Queto, citando algumas), com cada família de axé e seus mitos fundantes (Axé Opô Afonjá, Axé do Engenho Velho, Axé Tumba Jussara, Axé Bate Folha, Axé Bogun e Axé da Cocunda de Iaiá, por exemplo); e com a maneira como cada sacerdote/sacerdotisa conduz o funcionamento de sua casa. Especificidades que dizem respeito ao modo de cada família de axé se organizar e funcionar.

2.3.2 Família de axé: pertencimento e comunidade

Os terreiros de candomblé, ao congregar pessoas de diferentes origens e histórias, integra-as a uma hierarquia sociorreligiosa, a partir da qual ficam ligados por laços de um parentesco mítico, que possibilita a criação de novas formas de relações familiares (BARROS; TEIXEIRA, 2000). Essa integração tem como seu principal marco o processo de iniciação, quando somos inscritos numa família e ocupamos um lugar na hierarquia da casa, enquanto filho-de-santo. Segundo Mãe Stella de Oxóssi, o Filho-de-Santo é

De maneira ampla, podemos dizer que são aquelas pessoas que têm um compromisso com o oríxa. Este compromisso pode ocorrer em diferentes graus, em decorrência do tripo de “Obrigações” a que se submeteu o Filho-de-Santos: Iniciação – processo que dura sete anos, com as “Obrigações” de tempo completas; Assentamentos de Santo (pré-iniciação); “Obrigações de Bori”. (SANTOS, Maria Stella, 2010, p. 37).

A partir de nossa inscrição nos terreiros de candomblé, gradativamente vamos nos constituindo e ao acessarmos seus saberes e funcionamentos, compreendemos a dimensão ancestral da existência, algo circunscrito apenas às pessoas iniciadas. Na iniciação, temos nosso corpo impregnado de ancestralidade e esta dimensão nos integra a um todo que funciona num ritmo cósmico, cujos ritmos e gestos nele grafados, fazem nossos corpos performarem saberes e conhecimentos, dentre eles, o saber filosófico, que, com sua concepção, alterna e alternativa ao tempo, imprime suas reverberações “em nosso modo de ser, de proceder, de atuar, de fabular, de pensar e de desejar, enfim” (MARTINS, 2021b, p. 41), processo esse que a autora vai chamar de ‘oralitura’, que

designa a complexa textura das performances orais e corporais, seu funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição dos saberes fundados e fundantes das epistemes corporais, destacando neles o trânsito da memória, da história, das cosmovisões que pelas corporeidades se processam. (MARTINS, 2021b, p. 41).

Nas tradições rituais afro-brasileiras, o corpo se constitui um corpo de adereços, onde “movimentos, voz, coreografias, propriedades de linguagem, figurinos, desenhos na pele e no cabelo, adornos e adereços grafam esse corpo/*corpus*, estilística e metonimicamente, como *locus* e ambiente e da memória” (MARTINS, 2002, p. 89).

Nesse sentido, a memória de nossos saberes transborda por diferentes atos performáticos, nos quais, “[...] o corpo é um portal que, simultaneamente, inscreve e interpreta, significa e é significado sendo projetado como continente e conteúdo, local, ambiente e veículo da memória [...]” (MARTINS, 2002, p. 89). “No corpo o tempo bailarina. E em seus movimentos funda o ser no tempo, inscrevendo-o como temporalidade. Dos gestos primevos é

que respira a voz, inspirando nos seres o sopro divino, o hálito originário que circunscreve em torno de si e em si mesmo o sagrado” (MARTINS, 2021b, p. 21).

Ao sermos iniciados, nosso corpo passa a fazer-se morada do ancestral divinizado, ao mesmo tempo em que também faz morada numa família de axé, assegurando uma possibilidade de duplo pertencimento, habitado concomitantemente pela divindade e pela comunidade de terreiro, um corpo com dupla inscrição, que performa a linguagem de um “corpo vivo que, em si mesmo, estabelece e apresenta uma noção cósmica, ontológica, teórica e também rotineira da apreensão e da compreensão temporais” (MARTINS, 2021b, p. 22).

Outra importante dimensão dos terreiros de candomblé é sua constante reorganização, que pode ocorrer quando da chegada de novas pessoas ao terreiro, seja para serem iniciadas ou para tomar suas obrigações de tempo²⁷ (ao migrarem de outro terreiro), ou quando algum de seus integrantes deixa de ser *yawô*, tornando-se *egbome*. Todas essas situações podem reorganizar a hierarquia de uma comunidade de terreiro, que não sendo uma estrutura fechada e cristalizada, vai se modificando à medida que o terreiro gera mais filhos e filhas. Podemos, inclusive, pensar uma família de axé extensa, que se constitui de tios e tias, primos e primas, padrinhos e madrinhas e das pessoas amigas que, mesmo não fazendo parte desta família-comunidade, ao estarem conosco, podem ser chamadas de pai, mãe, irmão, irmã, sempre vai havendo um lugar na hierarquia de nossas casas para acolher as pessoas que a ela chegam.

A complexidade ritualística requer articulação de pessoas para que um bom funcionamento do terreiro de candomblé ocorra e, nesse contexto, os membros mais antigos adquirem importante destaque, seja seu saber, pela confiança depositada pelo sacerdote/sacerdotisa, no manejo dos rituais. As pessoas mais antigas podem ser as/os *egbomes*, os ogãs ou as *ekedes*, que estarão às voltas com funções mais próximas de quem está de obrigação e/ou na organização de alguma festividade do terreiro. Entretanto, isso não torna de menor importância a presença das pessoas mais novas, que mesmo em sua fase de *yawô* ou de *abian*²⁸, podem desempenhar atividades que, mesmo entendidas como simples, colaboram significativamente com o desempenho das atividades do terreiro, onde todas as pessoas, das mais novas às mais velhas, têm lugar na hierarquia.

Especificamente, as pessoas mais velhas estarão em maior contato com os futuros *yawôs* ou obrigacionados, cabendo-lhes a responsabilidade de apresentar os espaços do terreiro,

²⁷ Nomeamos como obrigações de tempo os rituais que ocorrem um, três e sete anos, respectivamente, após a iniciação, que além de reforçarem axé das pessoas, outorga-lhes a possibilidade de participar de outros rituais, que antes não lhe era acessível.

²⁸ Pessoa ainda não iniciada que está se aproximando do terreiro de candomblé e conhecendo seu funcionamento.

de ensinar posturas, danças e rezas, de preparar a alimentação e zelar por suas roupas e demais pertences. Essas se tornarão, na maioria das vezes, pessoas de referência para quem está chegando à casa e com as quais formarão intensos laços de amizade e afetividade, podendo, inclusive, extrapolar os limites territoriais da casa de axé.

As iniciações, as obrigações de tempo e as festividades anuais, como o Olubajé ou as Águas de Oxalá, trazem consigo o aumento do número de pessoas no terreiro e com isso, recursos financeiros para aquisição da alimentação, adequação do espaço para a instalação das pessoas, bom direcionamento nas tomadas de decisão, boa condução das tensões que se apresentam nesses períodos em que há maior circulação de pessoas pela casa de candomblé e, sobretudo, o sacerdote/sacerdotisa deve construir boas relações com as pessoas.

Nesses períodos mais alongados, muitas pessoas passam a nele fazer morada, com suas malas, bolsas com roupas de cama, material de trabalho e de escola, e roupas para dançar o candomblé ou para vestir suas divindades. Há também aquelas pessoas que sabem costurar e trazem consigo suas máquinas de costura a tira a colo, com as quais fazem pequenos consertos ou costuram muitas roupas, seja para os filhos e filhas de santo ou para suas divindades.

Nesse processo de acomodação das pessoas que se dirigem ao terreiro ao longo das funções, algumas saem para trabalhar ou estudar durante o dia e retornam à noite, revezando-se com quem ali permaneceu na realização dos afazeres. Há quem tenha a possibilidade de permanecer durante toda a função e quem apenas possa estar no terreiro aos finais de semana.

Ainda sobre as obrigações, algo que se coloca como uma questão importante refere-se ao tempo, mais especificamente à quantidade de dias disponíveis que as pessoas dispõem para permanecer, ininterruptamente, nos terreiros de candomblé, com vistas à realização dos rituais. Adquire outros contornos essa questão, quando se trata de crianças e adolescentes em período escolar, em que o recesso de meio do ano e as férias de final de período letivo se tornam os principais períodos para as obrigações. No caso das pessoas adultas, as questões que se colocam referem-se ao seu trabalho, se formal ou informal, se possuem direito ao gozo de férias ou se possuem vinculações trabalhistas precarizadas que impedem a ausência do trabalho por mais de uma semana.

Mas nem sempre a estadia nos terreiros de candomblé ocorre tranquilamente. Não podemos negar as contradições, incoerências e desafetos que também existem nestes espaços. Eis uma recordação para discutir sobre essas questões.

No decorrer das primeiras semanas do meu processo de iniciação, numa manhã de sol escaldante, na qual, desde cedo, colocávamos goma nas anáguas, comecei a conversar com

Hellen de Oxum e contar como estava me sentindo triste, inseguro e com medo. Em lágrimas, disse que estava pensando em desistir e voltar para casa e, com seu jeito nada delicado de ser, Hellen me ofereceu seu corpo para eu me apoiar e nele eu me agarrei com todas as forças que ainda me restavam. E neste corpo negro e gordo eu me senti embalado por Oxum e pude chorar meus desassossegos e descontentamentos. Nesse encontro de corpos, ouvi sua voz dizendo:

Irmão, você está com tudo comprado, já começou a fazer seus ebós, seus amigos sabem o dia da sua saída e, inclusive, te deram um presente antes de vir pra cá, e agora você não sabe se consegue continuar?! Não vai desistir não. Eu te falei que tudo iria mudar quando você viesse para fazer santo, então agora aguenta, afinal de contas você é ou não um *homem de axé*?!
(Lembranças do meu processo de iniciação registradas no corpo).

Suas palavras ainda hoje reverberam em meu corpo e me fazem compreender a existência de contradições nestes espaços, onde amor, afeto, amizade e respeito coexistem com encrencas, frustrações, desafetos e estranhamentos. Esse episódio me remonta ao livro *Olhos d'água*, em que Conceição Evaristo (2018b) conta sobre uma filha que, com enorme angústia e aflição por não lembrar mais a cor dos olhos de sua mãe, resolve deixar tudo e ir até a cidade onde nasceu resolver essa questão: “Eu precisava buscar o rosto de minha mãe, fixar o meu olhar no dela, para nunca mais esquecer a cor de seus olhos. Assim fiz. Voltei, aflita, mas satisfeita. Vivia a sensação de estar cumprindo um ritual, em que a oferenda aos Orixás deveria ser a descoberta da cor dos olhos de minha mãe” (EVARISTO, 2018b, p. 18).

No colo deste corpo negro de mulher-irmã-mãe de Hellen de Oxum compreendi a dimensão de amor existente entre irmãos, sentimento que ainda não sabia poder existir naquela intensidade. E ali, neste colo, ao me deparar com a cor de seus olhos e a correnteza de afeto que transbordava de seus olhos, resolvi ficar.

Nem sempre estar no terreiro de candomblé pode ser uma experiência tranquila, sobretudo quando estamos chegando à casa, pois estamos conhecendo seu funcionamento, as pessoas que a frequentam e como estas se relacionam umas com as outras; estamos compreendendo sua hierarquia, funções e cargos existentes e por quem são ocupados, o tempo de iniciação das pessoas e a maneira como as pessoas integrantes da comunidade se relacionam com o axé, considerando existir quem possa disponibilizar mais tempo para estar no terreiro, quem possa colaborar mais financeiramente, quem tenha maior paciência para ensinar as cantigas ou quem prefira ensinar o tempero das comidas votivas.

Não podemos conceber os terreiros de candomblé enquanto locais paradisíacos, estes são espaços nos quais existem conflitos, tensionamentos, rivalidades, ciúmes e

desentendimentos. Desconsiderar a existência dessas situações nos conduziria a uma romantização e esvaziamento das vivências ocorridas ali, além de invisibilizar a diversidade que o compõe. Por vezes, nos deparamos com pessoas, cuja vida impôs a necessidade de se posicionar continuamente de maneira bélica e combativa, considerando a guerra diária pela sobrevivência, num país de funcionamento capitalista que, historicamente, tem exterminado sua população preta, pobre e periférica.

Portanto, os terreiros de candomblé, operam, ininterruptamente, como grandes educadores, ao nos apresentar aquilo que deve ser combatido e nos ensinar a dosar e direcionar nossa força para o bom combate. Essa educação nos auxilia a pensar no quanto o funcionamento capitalista, ao tocar nosso corpo-comunidade, com suas perspectivas racistas, machistas e patriarcais, pode imprimir uma marca, que precisa ser muito bem vigiada para não se transformar em algo que corrompa nossos espaços.

Pensar, agir e estar comunitariamente requer disponibilidade para a construção de um certo jeito de fazer, de ser e de estar que assegure uma convivência, nem sempre harmônica, mas na qual todas as pessoas possam conviver, considerando as diferenças existentes, a intensa rotina de atividades realizadas ou o fato de não simpatizarmos com algum membro do terreiro, o que pode vir a trazer alguns estranhamentos e divergências. Nesse sentido, estar em uma casa de santo requer disponibilidade para a realização das atividades e disponibilidade para a sustentação do convívio. Assim, vamos aprendendo e construindo diferentes tipos de relações e maneiras de estar no terreiro.

3 ASSENTOS E ASSENTAMENTOS

A encruzilhada não se refere apenas ao encontro de caminhos. No contexto da luta pela existência da população negra, ela se constitui enquanto local onde diferentes interesses, tensionamentos e conflitos se presentificam na forja de um conhecimento contracolonizador. Neste sentido, podemos tomar entender que na encruzilhada é forjado um conhecimento que resiste às tentativas de aniquilamento e extermínio de nossos corpos, sendo, portanto, uma epistême em sua própria condição de existência, considerando seu locus marcado pela produção de conhecimento.

Para melhor apreendermos esse espaço e como ele produz novas epistemologias, precisamos pensar sobre os saberes que se enfrentam e quais os efeitos de cada um deles em nossa constituição. Ao afirmarmos a importância dos saberes contracolonizadores, a partir de Nêgo Bispo (SANTOS, Antônio, 2015), para nossa sobrevivência, vamos mergulhar nos saberes e cosmovisões afro-indígenas, em territórios ancestrais, para deles emergirmos com a força ancestral fortalecendo e impulsionando nossos corpos.

No primeiro capítulo, Kitembo nos possibilitou passar pelo sacudimento epistêmico e com isso nos aproximar de teorias que se articulam a partir dos saberes pretos, pobres e periféricos, com as quais sustentamos nossas discussões; no segundo, caminhamos por diferentes experiências que, gradativamente, foram possibilitando que eu afirmasse um método que escrita que se organiza a partir da inscrição no terreiro de candomblé e, conseqüentemente, na ancestralidade.

No processo de consagração de nossos corpos aos ancestrais divinizados, uma dupla inscrição ocorre, ao mesmo tempo em que temos o orixá inscrito em nosso corpo, nele fazendo morada, e onde somos inscritos no orixá, passando a ser sua dimensão-humana-divina-ancestral no Aiyê. Um processo de *orixalização*, portanto, começa a se dar, mais especificamente a partir da nossa iniciação, quando nasce o *yawô*, aquela pessoa que desposa o orixá, construindo uma morada divina conjunta, um corpo-orixá-comunidade.

É um processo que no contexto desta tese se refere aos processos de enterreiramentos, quando, gradativamente, vamos nos *orixalizando*. Para pensar esse processo, dialogarei, neste terceiro capítulo, com Exu, Ogum, Oxóssi, discutindo a necessidade, pelo menos em minha trajetória, de mergulhar em suas potencialidades para que elas transbordassem no corpo, operacionalizando em minha vida as estratégias que cada uma dessas divindades carrega consigo.

3.1 TENSÕES E COMBATES: SABERES ANCESTRAIS E POLÍTICA DE VIDA

A colonialidade se configura como elemento constitutivo e específico daquilo que se denomina padrão mundial do poder capitalista. De acordo com Quijano, o processo da colonialidade, “sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal”. (QUIJANO, 2013, p. 68).

Esse processo organiza-se e mundializa-se, mais especificamente, a partir da colonização das Américas, concomitante com o capitalismo que está emergindo e se tornando mundial, com centros hegemônicos localizados na Europa, cujo novo padrão de dominação estabelece tanto a colonialidade quanto a modernidade (QUIJANO, 2013). “Esse específico universo é o que será depois denominado como a modernidade” (QUIJANO, 2013, p. 69).

Na América latina, em pouco tempo, o capitalismo mundial e eurocentrado, constituintes da colonialidade e da modernidade, instala-se de modo associado, enquanto eixos “[...] constitutivos do seu específico padrão de poder [...]” (QUIJANO, 2013, p. 68), do qual, inclusive, é de onde surgem as identidades da colonialidade, como índios, negros, brancos e mestiços, assim como as identidades geoculturais, como América, África e Extremo Oriente, acompanhadas de relações intersubjetivas correspondentes, construídas a partir da vivência do colonialismo e da colonialidade, na modernidade.

Acerca da colonialidade, Mignolo (2017, p. 13) afirma que esta equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”, composta a partir de um “[...] complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade” (MIGNOLO, 2017, p. 13). O autor também sinaliza que modernidade/colonialidade/descolonialidade, apesar de serem três palavras distintas, integram um único conceito, considerando “[...] não uma palavra que denota uma coisa senão uma tríade que nomeia um conjunto complexo de relações de poder” (MIGNOLO, 2017, p. 13). Nesse contexto, a descolonialidade se constitui “[...] resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade” (MIGNOLO, 2017, p. 13).

A decolonidade surgiu, então, enquanto conceito, no chamado Terceiro Mundo, no momento em que essa divisão do mundo se desmoronava e se celebrava o fim de um funcionamento histórico e o surgimento de uma nova era mundial. Nesse sentido, não se pode

pensar a decolonialidade distante dos processos emergidos na modernidade. Mignolo (2017) afirma que as bases da decolonialidade estão localizadas na Conferência de Bandung, realizada em 1955, com a reunião de países dos continentes asiático e africano, cujo objetivo principal “[...] era encontrar as bases e a visão comum de um futuro que não fosse nem capitalista nem comunista” (MIGNOLO, 2017, p. 14), desprendendo-se assim dos principais marcos ocidentais. Nesse contexto, a decolonialidade, segundo o autor, não se referia à construção de uma nova perspectiva universalizante que apresente uma outra verdade, mas justamente à superação da verdade existente, apresentando, com isso, uma opção que pudesse abrir “[...] um novo modo de pensar que se desvincula das cronologias construídas pelas novas epistemes ou paradigmas [...]” (MIGNOLO, 2017, p. 15) modernas e ocidentais.

A Conferência de Bandung, politicamente não se declarava capitalista ou comunista, rompendo com a perspectiva de que esses seriam os dois únicos modelos possíveis na orientação de nossos modos de pensar e fazer, mas afirma uma perspectiva descolonizadora, que se compromete com a busca pela igualdade global e a justiça econômica (MIGNOLO, 2017), na qual, sua grandeza, se “[...] consistiu precisamente em ter mostrado que a descolonialidade é uma ‘terceira opção’ que não resulta da combinação das existentes, mas consiste em desprender-se delas” (MIGNOLO, 2017, p. 19).

Nesse embate contra as perspectivas moderno-ocidentais que, historicamente, tem nos colonizado territorial, geográfica e subjetivamente, surge o pensamento fronteiriço, enquanto uma “[...] singularidade epistêmica de qualquer projeto decolonial” (MIGNOLO, 2017, p. 16), afirmando o local ‘do outro’, concomitante à submissão às perspectivas de uma humanidade ocidentalizada, entendendo a dificuldade de evitá-la, pois nela estamos inscritos. Logo, “a descolonialidade e o pensamento/sensibilidade/fazer fronteiriços estão, por conseguinte, estritamente interconectados [...]” (MIGNOLO, 2017, p. 16). Mignolo se apoia na frase de Frantz Fanon (1973, p. 192 *apud* MIGNOLO, 2017, p. 16), “Oh corpo meu, faz de mim, sempre, um homem que se interrogue!”, presente no fim do livro *Máscaras brancas, peles negras* para discutir as bases da epistemologia fronteiriça:

[...] a percepção bio-gráfica do corpo Negro no Terceiro Mundo, fundando assim uma política do conhecimento que está arraigada assim como o corpo racializado, nas histórias locais marcadas pela colonialidade. Ou seja, um pensamento que faz visível a geopolítica e corpo-política de todo pensamento que a teologia cristã e a egologia (e.g. cartesianismo) ocultam. Por tanto, se o ponto de origem do pensamento/sensibilidade e do fazer fronteiriços é o Terceiro Mundo, e se suas rotas de dispersão se realizaram através de quem migrou do Terceiro para o Primeiro Mundo, então o ser e o fazer, habitando as fronteiras, criou as condições para ligar a epistemologia fronteiriça com a consciência imigrante e, em consequência,

desvinculá-la da epistemologia territorial e imperial baseada nas políticas de conhecimento teológicas (Renascimento) e egológicas (Ilustração) (MIGNOLO, 2017, p. 16-17).

A partir dos principais centros hegemônicos europeus, desde o século XVII, tem sido construído um conhecimento que se adequa às demandas e necessidades de cognitivas do capitalismo, tais como a “[...] medição, a externalização [...] do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controle das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção” (QUIJANO, 2013, p. 69).

Esse modo de produzir conhecimento naturaliza as experiências identitárias e o funcionamento da colonialidade e a distribuição geocultural do poder capitalista mundial, ao impor a perspectiva racional e de funcionamento capitalista, como “[...] a única racionalidade válida e como emblema da modernidade” (QUIJANO, 2013, p. 69). Constituindo-se, deste modo, o eurocentrismo, não apenas como “perspectiva cognitiva dos europeus”, mas como aquela que educa quem estiver sob sua hegemonia.

Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, conseqüentemente como dadas, não suscetíveis de ser questionadas (QUIJANO, 2013, p. 69).

A partir do Iluminismo, continua o autor, no século XVIII, afirmou-se a ideia de que a Europa preexistia a esse modelo de poder e que era o centro mundial do capitalismo, o que lhe concedia o entendimento de serem os europeus os mais avançados da espécie humana, de onde surge a “[...] concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, 2013, p. 70).

No bojo do funcionamento eurocentrado, conseqüentemente, constrói-se uma política de morte, uma necropolítica, e uma política de desqualificação dos conhecimentos não-europeus, um epistemicídio. O conceito formulado a partir dos conceitos de biopoder, como discutido por Michel Foucault, e das noções de soberania, como discutido por Giorgio Agamben, possibilitam que Achille Mbembe questione “[...] que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano [...] como eles estão inscritos na ordem do poder?” (MBEMBE, 2011, p. 7), afirma a existência de uma política de morte perpetrada pelo Estado, que mais que exercer práticas de matar, deixar viver ou expor à morte, identificará os corpos matáveis. Segundo o autor,

[...] a noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas como objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de “mortos-vivos”. (MBEMBE, 2018, p. 71).

Considerando que esta política de morte está diretamente relacionada com os processos de escravização construídos na e pela modernidade, enquanto a primeira experimentação da biopolítica, Mbembe (2018, p. 27) sinaliza que, “[...] a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político”, o que é equivalente a “[...] uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade)” (MBEMBE, 2018, p. 27).

Atrelada a essa política de morte, que extermina povos escravizados não europeus, está o extermínio de seus saberes, o epistemicídio, algo que está para além da desqualificação e da anulação do conhecimento produzido pelos povos subjugados, materializado através de

[...] um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a 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. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Sueli Carneiro discute esse processo com base nos conceitos de dispositivo e biopoder de Michel Foucault, evidenciando quem a racialidade no Brasil vai deixar viver ou morrer, associados ao conceito de epistemicídio, de Boaventura Souza Santos, para discutir a inferiorização intelectual das pessoas negras e sua anulação enquanto sujeitas de conhecimento, ao terem sua razão sequestrada, rebaixada e assassinada, de modo concomitante com a assimilação cultural que lhe é imposta.

Neste sentido, o epistemicídio, segundo a autora, é “[...] um elemento constitutivo do dispositivo de racialidade/biopoder” (CARNEIRO, 2005, p. 96), que, ao produzir uma “[...] inferioridade intelectual ou [...] negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais [...]” (CARNEIRO, 2005, p. 97), vai também produzir nas pessoas consideradas diferentes e inferiores e que compartilham entre si características específicas, a disciplinarização e a

normalização. Constitui-se, desse modo, um dispositivo de racialidade/biopoder que funciona como “[...] um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Especificamente acerca de como o epistemicídio opera no Brasil, Sueli Carneiro sinaliza que sua história, com relação aos afrodescendentes, é a própria história do epistemicídio em nosso país, e que esta constitui um

[...] projeto de dominação que se explicita de maneira extrema sobre os afrodescendentes é filho natural do projeto de dominação do Brasil, um sistema complexo de estruturação de diferentes níveis de poder e privilégios. Coube aos africanos e seus descendentes escravizados o ônus permanente da exclusão e punição; a administração do acesso à educação adquiriu uma de suas especificidades. (CARNEIRO, 2005, p. 104).

A colonização, a subalternização e o extermínio, tendo a entender enquanto processos que, ao longo desses últimos cinco séculos, foram nos roubando de nossas origens, nossas línguas maternas e com isso, nos desenraizando, nos desenterreirando de nossos territórios ancestrais-constitutivos originais. Processos estes que estão relacionados às violências física, psicológica, sexual, simbólica e patrimonial; ao rompimento de vínculos e laços afetivos, históricos, familiares e sociais; e à proibição do uso da língua de origem, concomitante com a utilização da língua colonizadora, e à negação, desvalorização e destruição de seus saberes. Ter o chão de sua sustentação roubado, ser arrancado de sua terra e ter suas raízes expostas, dizem desse processo de desenraizamento ou desenterreiramento, desse processo de negação da humanidade dos povos afro-indígenas e suas cosmovisões e concepções acerca de organização do mundo.

Entretanto, mesmo diante desses processos de desenraizamento, fomos criticando o funcionamento moderno-capitalista e construindo estratégias de resistência, forjando, portanto, diferentes estratégias de combate, que se apresentam hoje, no contexto latino-americano, como uma “[...] nova ideia da totalidade histórico-social, núcleo de uma racionalidade não-eurocêntrica. Principalmente, as propostas sobre a colonialidade do poder e sobre a heterogeneidade histórico-estrutural de todos os mundos de existência social” (QUIJANO, 2013, p. 71).

Neste contexto, o autor considera que o poder, a partir dessa localização, se constitui, ao mesmo tempo, um espaço e uma malha na qual se inscrevem as relações sociais pautadas na exploração/dominação/conflicto, que se articulam para controlar os seguintes meios de existência social:

1) o trabalho e os seus produtos; 2) dependente do anterior, a ‘natureza’ e os seus recursos de produção; 3) o sexo, os seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjetividade e os seus produtos, materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; 5) a autoridade e os seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular as suas mudanças. (QUIJANO, 2013, p. 71).

Justamente das relações marcadas pela exploração, dominação e conflito, emergem as mais diferentes formas de resistência ao capitalismo eurocentrado, que, ao naturalizar a colonialidade do poder, do saber e do ser imprime uma cultura universalizante que mistifica os fenômenos da realidade, naturalizando, inclusive, o racismo e as desigualdade de gênero. Quijano identifica tal naturalização como categoria básica de exploração/dominação que se constitui enquanto “[...] um instrumento de poder excepcionalmente poderoso” (QUIJANO, 2013, p. 104).

No que se refere à cor, esta é literalmente uma “invenção eurocêntrica enquanto referência ‘natural’ ou biológica de ‘raça’, já que nada tem a ver com a biologia” e, por estar tão presente na modernidade, considera que o corpo humano, enquanto dimensão material, imprescindível para se discutirem as relações de poder, nas quais os corpos estão inseridos:

Na exploração, é o “corpo” que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o “corpo” o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. [...] Nas relações de gênero, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo”. (QUIJANO, 2013, p. 105).

A lógica da racialização, construída a partir do século XVI pelos mecanismos da modernidade apresentam o propósito de “[...] classificar como inferiores e alheias ao domínio do conhecimento sistemático todas as línguas que não sejam o grego, o latim e as seis línguas europeias modernas [...]” (MIGNOLO, 2017, p. 17), objetivando a manutenção dos privilégios dos povos colonizadores. Ao se evidenciar que a língua materna não é a língua privilegiada, apresentam-se duas possibilidades aos povos colonizados, aceitar que esta é inferior ou tentar pertencer à língua colonizadora.

Em ambos os casos, estamos diante de uma situação de grande humilhação, tanto por nos sentirmos inferiorizados, quanto por tentarmos assimilarmo-nos, em que “[...] assimilar-se significa aceitar sua condição de inferioridade e resignar-se a um jogo que não é seu, mas que lhe foi imposto” (MIGNOLO, 2017, p. 18). Entretanto, Mignolo (2017) sustenta a existência de um terceiro caminho, localizado no pensamento fronteiriço e na epistemologia fronteiriça,

para denunciar e, ao mesmo tempo, romper com a perspectiva ocidental-moderna que, a partir da narrativa, nos inventou, classificou e dominou.

O terceiro caminho é discutido pelo autor a partir do conceito de sociogênese (FANON, 1979, *apud* MIGNOLO, 2017), especificamente por incorporar “desprendimento, pensamento fronteiriço e desobediência epistêmica; desprendimento das opções filogenéticas e ontogenéticas, da dicotomia do pensamento territorial moderno” (MIGNOLO, 2017, p. 21-22), permitindo-nos a abertura de uma certa gramática da decolonialidade.

Com essa gramática, temos a possibilidade de, ao identificar e denunciar o racismo epistêmico e o racismo ontológico, que nos coloca, junto com nosso conhecimento, em uma posição inferiorizada, construir estratégias para romper com a ‘assimilação’, que compromete nossa concepção a respeito do que é ser negro, não pela cor da nossa pele, mas pela maneira como vamos sendo construídos no imaginário do mundo colonial e moderno. Segundo Mignolo (2017), a experiência de Frantz Fanon, enquanto imigrante do chamado Terceiro Mundo, possibilitou seu questionamento acerca do que era dito sobre o negro, como objeto de estudos, deslocando-o de um lugar do qual é pensado, para poder falar sobre si, a partir da experiência constitutiva da pessoa negra, evidenciando o lugar onde a modernidade nos colocou, mas também mostrando caminhos para a construção de outro lugar.

Da sociogênese surge a epistemologia das fronteiras e o conhecimento fronteiriço, possibilitando-nos sustentar, inclusive, tal experiência, visto que este conceito nos desprende das regras e conteúdos do ocidentalismo epistêmico, pois “a libertação da epistemologia territorial sobre a qual se apoiam as diversas disciplinas existentes é evidente” (MIGNOLO, 2017, p. 23). Concomitantemente com o nosso desprendimento, vamos empreendendo uma certa desobediência epistêmica, considerando que decolonizar se relaciona com o compromisso de desobedecer a essa epistemologia ocidental-moderna, que tem nos aprisionado nesses cinco séculos.

Segundo Mignolo (2017, p. 29), “o pensamento fronteiriço que conduz à opção decolonial está se convertendo em uma forma de ser, pensar e fazer da sociedade política global”, definindo-se enquanto processo de pensar e de produzir conhecimento decolonialmente. Nesse contexto, “a decolonialidade requer desobediência epistêmica, porque o pensamento fronteiriço é por definição pensar na exterioridade, nos espaços e tempos que a autonarrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade.” (MIGNOLO, 2017, p. 30).

O pensamento fronteiriço se estabelece enquanto perspectiva epistêmica que parte e considera a multiplicidade dos lugares étnico-raciais subalternizados, que colabora com a construção de uma teoria crítica descolonial e radical, que seja capaz de “[...] transcender a forma como os paradigmas da economia política tradicional conceptualizam o capitalismo enquanto sistema global ou sistema-mundo” (GROSFOGUEL, 2008, p.118). Nesse sentido, o pensamento crítico de fronteira é uma resposta epistêmica, a partir do subalterno, contra o projeto eurocêntrico construído na e pela modernidade.

Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. (GROSFOGUEL, 2008, p. 138).

Desse modo, os conceitos de pensamento fronteiriço nos possibilitam pensar acerca da potência da encruzilhada, esta não enquanto lugar de encontros e mistura apenas, mas, sobretudo, de disputas, onde interesses, conflitos e tensionamentos vão evidenciar a produção de um conhecimento encruzilhado epistemologicamente. Uma encruzilhada epistêmica, portanto.

3.1.1 Encruzilhada epistêmica: lutas, combates e produções

A encruzilhada é um local extremamente importante para as cosmovisões africanas e nela, faz moradia uma divindade que é conhecida por toda África, Exu. Dentre as muitas histórias sobre Exu, existe uma que relata o momento no qual ele passou a fazer morada na encruzilhada. Certa vez, ao visitar Babá Ajalá, o modelador das cabeças, Exu ficou surpreso pela demora em ser recebido e, enquanto esperava, percebeu a quantidade de tarefas não realizadas. Tal demora se deu em virtude de Ajalá precisar manter-se escondido, por conta dos muitos credores que o procuram, o que comprometia tanto a realização de suas tarefas, quanto atrasava a entrega das cabeças solicitadas por quem renasceria no Aiyê.

Diante da situação, Exu resolveu auxiliar seu amigo e, com sua decisão, como qualquer pessoa que procurasse por Ajalá teria que passar pela encruzilhada, lá passou a fazer morada. Exu começou a inquirir as pessoas sobre os motivos que as levavam à casa do modelador de cabeças, passando, com isso a ouvir as reclamações de seus credores e a receber os valores que deveriam ser pagos por quem solicitava seus serviços. Assim, Exu passou a organizar as

informações que chegariam à divindade, bem como concedia, ou não, autorização para seguirem viagem. Organizou, deste modo, a vida financeira de Babá Ajalá, ao receber os tributos dos solicitantes de cabeça e, com isso, pagar as dívidas dos credores. Exu passou a ser o grande fiscalizador, inclusive expulsando, com o auxílio de seu ogó, aqueles que viessem sem trazer os tributos necessários, que tentassem burlá-lo ou que descumprissem suas determinações.

Para além de ser um local de encontros, a encruzilhada (se) nos abre e impulsiona para a criação de novos caminhos, de novos acordos e de novos mundos, se constitui lugar marcado por onde passam diferentes pessoas, conteúdos e informações, sendo, portanto, imprescindível a presença de alguém que a fiscalize, em virtude dos muitos interesses, tensionamentos e conflitos que ali emergem. Exu é o responsável por essa fiscalização.

A encruzilhada também nos remete à instabilidade, gerada por esses interesses, tensionamentos e conflitos, demandando intensas negociações e intervenções de Exu. Considerando a quantidade de interesses que acompanham aquilo que por este lugar faz travessia, não sejamos ingênuos em acreditar que os termos dessas negociações sempre satisfarão todas as partes envolvidas, sobretudo quando dos interesses motivados por questões econômicas, de controle, de colonização e expropriação, que fazem emergir tensionamentos e conflitos, de todas as ordens. Logo, a encruzilhada mais do que local de encontros, é um local de lutas e resistências.

Ninguém passa ileso pela encruzilhada, pois, nela, estamos destinados a sermos afetados, deixamos algo e dela levamos algo; nela, aprendemos, ensinamos e resistimos. Esses afetos carregam consigo a possibilidade de nos deslocar de nossas certezas e verdades, de confrontar nossos interesses, de produzir mal-estares, raiva e descontentamento, evidenciando, com isso, a prerrogativa do início de um processo, cujos efeitos nos constituem; a conscientização acerca do local de onde falamos e ocupamos; e das histórias dos combates empreendidos por quem nos antecedeu na passagem por essa encruzilhada. Logo, esse local tem a possibilidade de nos educar, tanto no que consiste na construção de estratégias de resistência, quanto no que consiste no entendimento dos processos históricos, sobretudo os da colonização, que vem marcando e exterminando povos afro-indígenas.

Leda Martins (2021a), com uma perspectiva de produção de conhecimento espiralada, sinaliza que a encruzilhada se apresenta como “[...] princípio de construção retórica e metafísica, um operador semântico pulsionado de significância, ostensivamente disseminado nas manifestações culturais e religiosas brasileiras de predominância nagô e naquelas matizadas

pelos saberes bantos” (MARTINS, 2021a, p. 34). Ao tomar a encruzilhada por operador conceitual, a autora afirma que esse lugar,

[...] oferece-nos a possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos. (MARTINS, 2021a, p. 34).

Nas concepções nagô-iorubá, a encruzilhada se constitui espaço sagrado de intermediação entre sistemas e instâncias de diferentes conhecimentos, além de ser geradora de produção sógnica e de sentidos plurais (MARTINS, 2002). A noção de encruzilhada, segundo Martins (2021a, p. 32), mostra-se ponto nodal nas elaborações discursivas e filosóficas no continente africanos, assim como para o sistema-religioso iorubá, que apresenta complexa formulação. Para a autora, especificamente no que tange à esfera do rito e, conseqüentemente, da performance, “[...] a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação.” (MARTINS, 2002, p. 73).

Ao discutir o ritual congadeiro, Leda Martins localiza a encruzilhada em um ponto no qual convergem diferentes saberes religiosos, traduzindo-se, portanto, “[...] como lugar radial dessas interseções”, além de se constituir enquanto “[...] espaço de origem e diluição, alteridade e identidade, confluência e alteração, pluralidade e individualidade” (MARTINS, 2021a, p. 196), lugar de combates e resistência, portanto.

Dessa encruzilhada, espaço privilegiado portanto, Exu nos impulsiona a lutar e combater para que a ordem emerja das injustiças, então, estamos diante daquele que detém os princípios básicos para a produção da paz e da harmonia, regulando, desse modo, a ordem, o controle e a organização (SÀLAMÌ, RIBEIRO, 2011, p. 139), de modo que, ao transformar erro em acerto e fazer acerto virar erro, auxilia-nos a desobedecer e transgredir as ordem e epistemologias vigentes que nos exterminam.

Neste sentido, as lutas contra as injustiças e os combates travados pela manutenção de nossas vidas fazem da encruzilhada um lugar produtor de novas epistemologias. O próprio processo de escravização dos continentes africano e americano pode ser visto enquanto uma encruzilhada, na qual historicamente, temos observado grandes combates entre as perspectivas de colonização e subalternização engendradas pelas civilizações europeias e as perspectivas contracolonizadoras afro-indígenas, que combatem essa política de morte. Nessa encruzilhada

marcada por diferentes interesses, tensionamentos e conflitos, a resistência empreendida por nossos povos têm empreendido a produção de um conhecimento alicerçado nos saberes e cosmovisões afro-indígenas, uma epistemologia ancestral, portanto, uma encruzilhada epistêmica também.

A encruzilhada, enquanto local de produção de epistemologias ancestrais, vai nos possibilitar a construção de estratégias contracolonizadoras, que nos impulsionam a construir pontes que nos reconectem às nossas origens, resgatando os efeitos dos processos históricos da escravização dos povos afro-indígenas e evidenciando seu processo resistencial²⁹. Um dos aspectos desse processo resistencial liga-se à importância da contação de nossas histórias, da recontação dos feitos de personagens afro-indígenas, rematizando a coloração branca contada por uma história hegemônica, marcadamente branca e europeia, que, ao falar de nossos povos, coloca-nos numa condição passiva diante da escravização, destituindo-nos da potência resistencial que nos transborda desde o continente africano até o Brasil.

A compreensão da encruzilhada epistêmica, fiscalizada por Exu, nos remete a entendê-la enquanto local divino de produção de política de vida e de produção de conhecimento ancestral, onde se evidenciam lutas, combates, revoltas, subversões e contestações, no sentido de desobedecer às formas de produzir conhecimento colonizadoras e confrontar a colonialidade através de saberes contracolonizadores, que nos presenteiam com os saberes necessários para ocuparmos as trincheiras resistenciais.

Encruzilhada, que epistemologicamente, é local marcado por atravessamentos, encontros, reencontros, continuidades, reinícios e redirecionamentos, se constitui enquanto local extremamente potente e produtor de sentidos, “[...] a encruzilhada, na condição de fronteira e de lugar especial de acontecimento para as religiões afro-brasileiras, é considerada parte do caminho e lugar de produção, lugar de problematização” (CARVALHO, A., 2004, p. 12).

Definir a encruzilhada como lugar produtor de epistemologias requer, para além de teorizá-la, que a habitemos, que nos encruzilhemos e, com isso, resgatemos histórias não contadas; que mergulhemos na produção intelectual negra, seja acadêmica ou não; denunciemos a estrutura racista, machista, sexista e patriarcal a partir da qual construímos nossas relações; tomemos os saberes e conhecimentos periféricos como ponto de partida e chegada de nossas análises; e tomemos as cosmovisões e perspectivas dos povos latino-

²⁹ Resistência + Existência = Re(E)xistências. Processo resistencial, portanto? Regrafando palavras, mesclando sentido e produzindo novos pensares.

americanos, com ênfase nos saberes afro-indígenas existentes nos terreiros de candomblé, enquanto epistemologias, que passam, necessariamente, pela decolonialidade e pelo resgate dos processos históricos de escravização/colonização, no sentido de discutirmos seus efeitos em nossa constituição ancestralizada e com isso, seguirmos construindo políticas de vida.

A encruzilhada epistêmica nos desloca a pensar que o encruzilhamento que nele ocorre enquanto importante processo de sobrevivência, o que requer a compreensão dos efeitos processos históricos de escravização, a afirmação de humanidade negada e o reencontro com nossas ancestralidade e potência de existência.

Nesse sentido, entender a encruzilhada como lugar-conceito, relaciona-se à apreensão de modos de existir heterogêneos que restitui e amplia nosso axé – força e poder, elemento que presente em todas as dimensões do universo e que estrutura sociedade – e nos coloca no centro de nossa vida de modo mais consciente, o que nos possibilita reconhecer o lugar onde fomos colocados, de modo a rompê-lo.

Nessa encruzilhada epistêmica, lugar de interesses, tensionamentos e conflitos, vai sendo operado o encruzilhamento epistêmico que assegura nossas formas específicas de viver e forjar nossas estratégias de resistência. E na encruzilhada,

Ofereço-te Exu
o ebó das minhas palavras
neste padê que te consagra
não eu
porém os meus e teus
irmãos e irmãs em
Olorum
nosso Pai
que está
no Orum.
Laroiê!³⁰ (NASCIMENTO, A., 2015, n. p.)
(Trechos do poema “Padê de Exu Llibertador”, de Abdias Nascimento).

3.2 ENTERREIRAMENTO SOCIOANCESTRAL: ENRAIZAMENTO EXISTENCIAL

Discutir os processos através dos quais as pessoas vão se constituindo nos terreiros de candomblé demanda, para além de conhecer seu funcionamento, localizar o momento fundante desse processo que é a iniciação. É fundamental, então, resgatar esse momento, não pela

³⁰ Saudação feita à divindade Exu, que significa “Aquele que é controverso” (JAGUN, 2015, p. 152).

descrição dos rituais, mas pelos efeitos produzidos na vida das pessoas tocadas pela ancestralidade.

Nesse sentido, ser tocado pela ancestralidade, vai nos possibilitar aprender, de dentro das *experienciações-ato-em-vida*, a maneira como se cultua e concebe o ancestral; como as pessoas se relacionam consigo, com o terreiro e com as pessoas que o constitui; como as pessoas reaprendem a se colocar no mundo; como essa iniciação reverbera pelos demais espaços por onde se circula; como seus corpos passam a modificar as redes afetivas nas quais estão inscritos; e a maneira como produzimos e transmitimos importantes conhecimentos. Esse aprendizado, de base ancestral, remete-nos ao que tenho nomeado como *processo de enterreiramento*.

Enterreirar se liga ao ato de se conectar à terra, a sua aragem, cultivo, plantio e colheita; tem relação com integração com os ritmos da natureza – descobrir a hora pelo sol nascente e poente, conhecer a maturidade das águas do rio para se realizar a pesca, descobrir as energias das diferentes fases da lua –; está relacionado com o fincar raízes em territórios ancestrais. É tornar-se raiz para se enterreirar, num duplo processo de constituição, pois, com nosso enraizamento, vamos sendo inscritos num corpo-comunidade com seus funcionamentos sociais e ancestrais e, concomitantemente, vamos sendo preenchidos pela ancestralidade, num processo de enterreiramento socioancestral.

Enterreirar-se socioancestralmente requer tomarmos consciência do lugar que ocupamos e do importante papel de nossos corpos na construção e estruturação social desse país, em que nosso legado se materializa na linguagem, arte, cultura, ritmos, culinária e soa nos múltiplos jeitos de ser brasileiro. Exige também: entendermos a existência de uma política de morte direcionada à população negra no país, que se evidencia através do aumento de assassinato de mulheres negras, do alto índice de morte de jovens pretos e periféricos, da dificuldade dessa população acessar políticas públicas, da precariedade dos vínculos trabalhistas e condições de moradia; compreendermos a existência de uma resistência que, historicamente, combate essa política de extermínio; entender que esta resistência encontra-se ancorada em nossa ancestralidade, que existe e resiste, apesar da tentativa de fazerem-na esquecida e apreendermos que os terreiros de candomblé, são espaços onde se articulam práticas de resistência, de acolhimento e educação, que nos curam e nos libertam.

Nesse sentido, o enterreiramento socioancestral se relaciona ao entendimento do local que ocupamos no funcionamento social do país; à invocação das vozes e do sangue daquelas e daqueles que vieram antes de nós e à compreensão de que nossas cosmovisões fornecem caminhos para organizar nossos mundos e para cuidar de nossos pares, a partir de seus saberes.

Pensar a constituição da pessoa em terreiros de candomblé vai na contramão das perspectivas que, na modernidade, discutem uma dimensão da vivência centrada na concepção de um sujeito marcado pelo mal-estar na cultura, pela desconexão, pela contínua desconstrução, pela fragmentação da identidade, pela liquefação da vida e pela impossibilidade de construir territórios sólidos para viver. Nesse sentido, o enterreiramento socioancestral apresenta perspectiva de vida diferente da que é construída pela e na modernidade, marcada pelo desenraizamento e desconexão com o passado, pela centralidade no individualismo e no consumismo desenfreado, que compromete o pensar coletivo, ao mesmo tempo que aliena as pessoas.

Enterreirar-se socioancestralmente, a partir dos saberes de terreiros de candomblé é, mesmo que não se tenha consciência disso, ser inscrito em um território cujas pessoas e saberes, para sobreviver, precisaram criar estratégias de resistência diárias contra uma política de aniquilação direcionada aos corpos e legados negros; é entender que os saberes desses espaços produziram práticas de cuidados específicos voltados à população negra e pobre; é ainda aprender histórias e mitos de nossos ancestrais, desconstruindo a romantização construída acerca do processo de escravização; apreender a existência de cosmovisões que sustentam uma perspectiva que integra o ser humano a diferentes formas de vida e a própria ancestralidade; e conceber um sagrado não punitivo, não marginalizador e não pautado na culpa que, com a redenção calcada no sofrimento, legitima e naturaliza profundas violências e desigualdades sociais. Então, enterreirar-se socioancestralmente nos possibilita entender que o funcionamento moderno-capitalista, com suas tentativas conservadoras, não é o único caminho existente, pois nossas cosmovisões apresentam outros caminhos para a construção de existências voltadas para o bem viver comunitário.

Enterreirar-se socioancestralmente é o caminho diferente daquele apresentado pelas teorias da subjetivação, considerando que elas são produzidas no âmbito do funcionamento da modernidade e do capitalismo (produção de informações e de desejo, necessidade do consumo e centramento no indivíduo), no qual incide o necropoder que identifica os corpos matáveis e constrói as zonas de morte (banalização da vida humana e o extermínio das populações racializadas), além do uso desmedido dos recursos naturais (desequilíbrio do ecossistema planetário e comprometimento da vivência humana).

Logo, esse processo fala sobre a necessidade de que ocorra uma certa dessubjetivação, através do entendimento de que os terreiros de candomblé, com seus saberes e cosmovisões, podem nos constituir, não subjetivamente, mas enterreiradamente. E isso, não é apenas a troca

de um termo por outro, mas entender que as teorias que discutem os processos de subjetivação dizem de uma perspectiva que se alinha ao entendimento moderno que passa, necessariamente, pela subalternização e escravização dos corpos.

Uma das dimensões desse enterreiramento pode ser observado na maneira como vamos dialogando e nos enraizando em determinadas divindades. Para entender isso, consideremos que cada ancestral divinizado incide sobre um vasto território, não apenas geográfico, mas também social, político, cultural, simbólico, mítico e religioso, conferido tanto por Olodumare, quanto pela comunidade na qual seus feitos o tornaram merecedores de receber reverência e culto, então podemos ampliar nosso entendimento territorial. Por exemplo, os territórios de Oxum dizem respeito à cidade de Oxobô, na Nigéria, onde se inicia seu culto, e também a tudo o que a divindade movimenta, no âmbito da gestação, da função política das mulheres nas comunidades iorubá, da restituição da justiça, dos combates e da restauração da comunicação entre Orum e Aiyê³¹.

Considerando minha vinculação com Exu, Ogum e Oxóssi, orixás que, nos terreiros de Queto, são considerados os senhores do caminho, me aproximarei, no próximo tópico dessas divindades para melhor discutir essa dimensão do enterreiramento socioancestral.

3.3 EXU, OGUM E OXÓSSI: ORGANIZADORES COMUNITÁRIOS

Ao longo deste texto, fui resgatando algumas experiências e a partir delas narrando mitos e tentando fazê-las dialogar com uma possibilidade de pensarmos a constituição das pessoas, numa perspectiva enterreirada, e com o objetivo de operacionalizar este conceito, sigamos.

Exu, quando passa a fazer morada na encruzilhada, arregimenta para si, o poder de fiscalizar quem passa por esse local. Exu alça a condição geográfica da encruzilhada à condição de local irradiador e propagador de seu poder e axé, se reatualizando, indo ao infinito através de sua auto gestação.

O mesmo aconteceu com Ogum. Depois de realizar as oferendas rituais recomendadas pelo oráculo, encontrou um pó preto, que, levado ao fogo, se fecundou em ferro e, com isso, Ogum forjou diferentes utensílios com esse material, acelerando o processo de transformação social das comunidades, o que lhe conferiu o título de *alabedé orum*, o grande ferramenteiro do

³¹ No capítulo 5, retornarei ao diálogo com Oxum e tudo o que ela arregimenta, para pensar as dimensões do enterreiramento socioancestral a partir das práticas de cuidar que operam nos terreiros de candomblé.

céu. Ogum realiza seus preceitos, transforma pó preto em ferro, passando a forjar os utensílios impulsor das transformações e, pelo seu feito à comunidade, esta passou a lhe render culto, assim Ogum forja-se a si mesmo. A cada golpe disferido pelo martelo sobre a massa incandescente de ferro, que aguarda por sua transformação na bigorna, sons e faíscas transbordam, a anunciar que Ogum iniciou sua forja, o ferramenteiro começou seu trabalho.

Ogum e Oxóssi são tão próximos, que, quando caçam, não sabemos que duas pessoas se movimentam juntas, pois Oxóssi pisa na pegada deixada por Ogum, sem deixar vestígios de sua passagem. Considerados irmãos inseparáveis, eles pertencentes ao grupo de caçadores.

Do mesmo modo que seu irmão, Oxóssi passa a receber culto e se torna ancestral divinizado, considerando que suas habilidades de caça e gestão dos caçadores lhe dão o título de patrono dos caçadores, *egbé odé*, de modo que ele ocupa lugar de destaque na comunidade, ao se tornar responsável pela identificação dos melhores locais para o estabelecimento da comunidade, assim como para a plantação e a caça.

Não me gesto a mim mesmo, mas, considerando as potências dessas divindades que, ao se movimentarem, gestam-se a si mesmas, tento me aproximar de força dessas três divindades, para banhado por seus rios de axé, possa ser tomado por seus poderes e assim, me *orixalizar*.

Me *exuizei*, me *ogunizei* e me *oxossizei*. A partir do meu enterreiramento socioancestral nessas divindades, eu fui me constituindo instrumento da própria ancestralidade, cujos interesses e necessidades me trouxeram até aqui e afirmaram a necessidade de eu continuar discutindo e afirmando a existência de uma política de cuidado nos terreiros que, apoiado eu seus saberes, sustenta a existência de um território no qual os próprios terreiros de candomblé se organizam e a partir do qual, as pessoas tocadas pela ancestralidade vão se constituir.

Apoiar-me nestas três divindades para indicar a descoberta e a construção de um caminho, bem como sua sustentação e manutenção desse território, não significa que outras divindades não pudessem estar aqui. Entretanto, na sinuosidade das águas percorridas, aposto nos senhores do caminho para iniciar a jornada, por entender que, independente dos rios navegados, todos me levarão à Casa de Oxum, podendo, inclusive, ao longo deste percurso, visitar outras divindades como Babá Ajalá e Orumilá, divindade responsável pelo oráculo de Ifá. Sigamos. Exu nos aguarda!

3.3.1 Exu: o senhor da comunicação

Nos terreiros de candomblé da nação Queto, Exu é considerado o grande dinamizador e responsável pela comunicação no Aiyê e entre este e o Orum e, por conseguinte, aquele que possibilita a transformação, o redimensionamento das coisas e a manutenção da ordem. Ao me aproximar dos domínios e potencialidades dessa divindade, conseguir fazer morada na encruzilhada e assim, identificar possibilidades de outros caminhos para o desenvolvimento desta tese.

Apostar num diálogo com Exu também se apresenta um ato reparador, pois, no processo diaspórico, essa divindade foi sincretizada com a figura do Diabo cristão, ocasionando grande prejuízo ao legado africano ao redor do mundo, tornando-o algo não tolerado, combatido e alvo das mais diferentes violências.

Exu faz coisas extraordinárias. Inverte fluxos e mostra outras possibilidades de apreensão e concepção do mundo e do seu funcionamento. Há uma lenda que diz que Exu transporta o azeite de dendê que comprou no mercado numa peneira sem que seu conteúdo escorra desse utensílio. Exu também consegue acertar um passáro que voa no dia de ontem, com uma pedra atirada no dia de hoje. Exu consegue sentar-se num banco e sua cabeça não passar da altura de uma mesa, porém, quando de pé, sua cabeça bate no alto da cumeeira de uma casa.

A Exu cabe as funções de fiscalizar o Axé e assegurar a comunicação entre nós e os orixás, e entre eles e Olodumare, o senhor do universo. Segundo Santos e Santos (2014, p. 28), “Exu é essencialmente o princípio vital e dinâmico de todo ser e de toda coisa que existe. Sem Exu, a existência, suas representações e transformações não aconteceriam, a vida não se desenvolveria”. Desse modo, Exu “aparece como um dos elementos que é parte incontestável de tudo o que existe” (SANTOS; SANTOS, 2014, p. 49) cabendo a ele a resolução de todos os ‘trabalhos’, achando os caminhos mais apropriados, seja fechando-os ou abrindo-os, mas, sobretudo, assistindo e dando o poder necessário para o desenvolvimento de cada indivíduo e a realização de cada uma de suas tarefas.

Wanderson Flor do Nascimento (2016), ao tomar uma das faces de Exu, enquanto *olójá*, o senhor do mercado, discute as diferenças entre o que chamou de mercado-olójá (um mercado de concepções africanas) e o mercado capitalista, para discutir as relações de sociabilidade presentes nesse mercado regido por Exu, bem como os danos possíveis de serem causados pelas perspectivas competitivas do mercado capitalista. A partir de uma fala muito

constante nas comunidades de matrizes africanas, “[...] ‘tudo no candomblé, como no mundo, é uma troca, circulação’” (NASCIMENTO, W., 2016b, p. 29-30), o autor aponta que o mercado é um importante espaço para fazer circular nossa produção, a partir de trocas e recebimentos de outras coisas, a partir da compensação, uma vez que o trabalho realizado na produção não pode ser restituído.

Exu relaciona-se, portanto, à movimentação e inscreve-se no lugar de “[...] eterno movimentador, sendo ele mesmo movimento e movimentando-se. Ele é um orixá de caminhos, mas também do movimento de caminhar. Ele não é apenas o mensageiro, mas também o movimento de comunicar a mensagem” (NASCIMENTO, W., 2016b, p. 30).

A potência de Exu, ao ser tomada como operador conceitual, interliga diferentes discussões, possibilitando a tessitura de uma dimensão ancestral de existência que, articulada social, histórica, econômica, cultural e politicamente, protege os povos de terreiros.

Encontrar-me com sua potência possibilitou que eu fosse, gradativamente, me *exuzando*, ou seja, aprendendo a fazer-me da movimentação, da transformação e da (re)organização da vida, a partir daquilo que Exu opera. Nesse constante deslocar-me, aprendi a tomar os deslocamentos, bem como aquilo que se torna passável pelas fronteiras controladas, fiz-me dendê na urupemba, pássaro pescado, peixe caçado, pedra que acerta o ontem, mesmo sendo atirada hoje. Aprendi a afirmar a dúvida e a contradição, enquanto afirmação de uma ordenação que se dá pelo desvio, pelo invertido, pela resistência e pela sobrevivência num mundo marcado por uma política de morte. Operar nesse mundo, é construir mundos, é transformar nossa vida negra negada em vida vivida, a partir do aquilombamento, do enegrecer-se, da subversão, da oposição, da afirmação ancestral, enfim, do *candomblecizar-se*.

3.3.2 Ogum: o senhor da forja

Ogum é o orixá que se relaciona com o movimento, com a guerra, com a proteção e com a provisão da aldeia, mas, sobretudo com o manuseio do minério de ferro e a forja de instrumentos, que aceleraram as transformações sociais, ampliaram as técnicas de cultivo e plantio da terra, melhoraram a qualidade da alimentação e potencializaram a defesa das comunidades. Seus feitos, especialmente, os relacionados à forja, outorgaram-lhe o título de *alabedé orum*, o grande ferramenteiro do céu.

Ao orixá Ogum são consagrados os espaços que ficam ao ar livre e às entradas das casas, moradias e mercados, onde encontramos pedras em forma de bigorna ou demais

instrumentos de ferro, no qual são realizadas suas oferendas. Bem próximo à localidade onde Ogum recebe culto, encontram-se espaços onde Exu e Oxóssi também são cultuados, evidenciando a ligação dessas três divindades.

De acordo Síkírù Sàlámì (King), Ogum está “[...] ligado essencialmente às propostas de domesticação e utilização da natureza para fins históricos” (SÀLÁMÌ, 1997, p. 13). Para abordar tal importância para a sociedade, Sàlámì apresenta quatro versões da divindade para discutir sua importância na organização social. A primeira refere-se ao momento em que encontrou um pó preto e fino, após a realização dos ebós prescritos, que ao ser levado ao fogo transformou-se em ferro, de modo que tivesse a possibilidade de forjar o primeiro *emu*, uma faca e um facão, começando sua comercialização e o ensino de como utilizar esses objetos (SÀLÁMÌ, 1997).

A segunda versão fala sobre a insatisfação desse orixá em estar no Orum e sua vontade de retornar ao Aiyê, enquanto homem forte, bem-sucedido e famoso, a partir da possibilidade de, através de seu conhecimento, poder ensinar aos seres humanos outras maneiras de estar no mundo. Depois de consultar o babalaô e fazer as práticas rituais sinalizadas, segue sua jornada, de modo que, no Aiyê, fez grandes feitos, com seu facão e demais instrumentos de ferro. Como tudo o que colocava a mão dava certo, obteve muito sucesso em empreendimentos, especialmente na colheita dos inhames, tornando sua casa e sua comunidade muito farta, pois também seus vizinhos se beneficiaram de sua generosidade, uma vez que, além de dar comida, ensinou a arte de caçar, de forjar e guerrear, e transmitiu ainda os segredos relativos à plantação, o que o transformou em patrono dos agricultores (SÀLÁMÌ, 1997).

Ogum, na terceira versão, é uma das quatro divindades enviadas por Olodumare para a construção do mundo ao lado de Obatalá, Exu e Ifá, cabendo-lhe a abertura dos caminhos para que as demais divindades pudessem passar e a facilitação da vida dos humanos a partir de seus ensinamentos (SÀLÁMÌ, 1997).

A quarta versão dos mitos refere-se a um momento no qual Ogum, por não ser reconhecido e convidado para compartilhar de uma reunião que acontecia ao chegar à sua tribo, foi tomado por um rompante de cólera que o levou a destruir tudo. Depois de algum tempo e passado seu momento de fúria, percebe o que o que fizera e então decide não mais viver entre os homens, crava sua espada no chão e desaparece no interior da terra, deixando, entretanto, a instrução de que “[...] quando houvesse guerra ou qualquer dificuldade, seu povo poderia chamá-lo ali, no lugar onde desapareceria” (SÀLÁMÌ, 1997, p. 77).

Essas quatro versões míticas acerca de Ogum, de acordo com Sàlámì (1997), explicitam a construção de estratégias para a organização social: a forja de instrumentos, a abertura dos caminhos, o cultivo, aragem e colheita do campo e o compartilhamento de saberes com os seres humanos. A dimensão da organização social produzida por Ogum também se inscreve nessa tese, seja quanto à forja dos instrumentos ou pressupostos conceituais a partir dos quais novos caminhos têm sido abertos, seja no cuidado do campo ou no compartilhamento daquilo que nos é oferecido.

Neste contexto, dialogo com Ogum, sobretudo quando consideramos os avanços tecnológicos assegurados por suas descobertas e inovações, para pensar na construção de novos instrumentos, no campo da produção de conhecimento, para discutir o modo como, nos terreiros de candomblé, vamos nos constituindo. Desses diálogos, forjamos outras maneiras de olhar, tanto no que concerne às dimensões do trabalho e do ensino (SÀLÁMÌ, 1997), quanto no que se refere à proteção e à abertura dos caminhos.

Esse forjar de outras maneiras de olhar diz respeito à construção das estratégias necessárias para alcançar nossos objetivos. E, para isso, fui me *aferramentando*, me tornando Ogum ou me *ogunizando*, para forjar os instrumentos fundamentadores da tese, construtores da Casa do Encontro das Águas e cuidadores de filhos e filhas de santo e organizar as funções rituais. O som do martelo a bater no ferro em brasa reverbera pelo universo, assim como as fagulhas desta atividade iluminam nossa existência.

3.3.3 Oxóssi: o provedor da comunidade

A identificação da melhor localidade para instalação da comunidade, considerando os recursos para defesa, acesso à água, local para plantio e cultivo de plantas, a pastagem de animais e deslocamento dos soldados e caçadores, é de fundamental importância para sua manutenção. Essa é uma função atribuída ao orixá de Oxóssi, divindade relacionada à caça e à proteção dos caçadores, que em sendo seu grande patrono, recebe o título de senhor dos caçadores, *egbé odé* (BARRETTI FILHO, 2010). É o caçador que pisa na pegada do irmão Ogum, sem deixar rastros e indícios de que caçou na companhia de seu irmão. Patrono dos terreiros de candomblé da nação Queto no Brasil, é considerado seu onilé, o senhor da terra, aquele que é proprietário da terra onde uma tribo se instala, em que é função dos caçadores a identificação do melhor local para a instalação de sua comunidade.

Na África, é considerado o deus dos demais caçadores, sendo, segundo alguns, filho, e segundo outros, irmão de Ogum. Sua importância primeira, dentro das sociedades iorubás, refere-se ao fato de, assim como Ogum, estar relacionado com a proteção dos demais caçadores, bem como a tornar suas expedições prósperas e eficazes, com caça abundante para a tribo. Em seguida, destaca-se o fato de ter grande conhecimento acerca da medicina, considerando a quantidade de tempo que passa nas florestas, em companhia constante de Ossain, ancestral relacionado ao saber botânico e terapêutica das ervas, frutos, cascas e raízes. A terceira questão que fundamenta sua importância nessas sociedades diz respeito ao aspecto social, visto que, normalmente, cabe aos caçadores a descoberta do lugar mais favorável para instalação de um novo vilarejo, como dito acima.

Também Barretti Filho (2010) sinaliza a função de Oxóssi enquanto guardião das florestas, considerando sua vinculação com Ossain, o senhor das folhas, com quem adquiriu grande parte de seu saber, visto seu conhecimento acerca das propriedades medicinais e litúrgicas das ervas.

Como é um orixá conhecedor das arte da caça, além de sabedor dos ciclos dos animais, preservando sua fertilidade e fecundidade, está diretamente ligado à preservação e manutenção da vida e, ao utilizar seu poder com sabedoria, “garante equilíbrio na floresta, da flora e da fauna”, fazendo de Oxóssi, “um caçador provedor e não devastador – um orixá ‘ecologicamente perfeito’” (BARRETTI FILHO, 2010, p. 100-101), sobretudo por serem os identificadores das áreas mais adequadas para instalação da comunidade:

Os caçadores sempre estiveram intimamente ligados às escolhas dos sítios e às fundações das cidades, seja no Arò-Létu e Kétu, ou outras (independente de circundarem ou não a capital) que foram selecionadas de maneira muito semelhante por outros *ode*. Descoberta a terra é escolhido um local para ser fundada uma “aldeia” pelo próprio caçador ou por alguém que o incumbiu dessa tarefa. (BARRETTI FILHO, 2010, p. 121).

Oxóssi sempre esteve à frente das questões relacionadas à garantia da alimentação do homem, a partir da agricultura ou através daquilo que as florestas concediam, e à manutenção da comunidade, considerando sua responsabilidade de identificar os sítios onde se pudesse fazer nova morada, o que assegura melhor qualidade de vida para todos (BARRETTI FILHO, 2010).

Mesmo com todas transformações ocorridas na sociedade, os domínios de Oxóssi continuam sendo regidos pelos mesmos propósitos, ou seja, a proteção, sustentação e manutenção da comunidade.

4 CUIDADOS E(M) CONSTRUÇÕES

Neste capítulo, darei mais uma volta no espiral do tempo, trazendo, com isso, outras narrativas, grafando minhas experiências enquanto criança da favela, que, diante da dura realidade, tem nos processos de imaginação a possibilidade de dançar no ritmo dos atabaques, cujo som é ouvido apenas nos discos de vinil. Sons que, na chegada à adolescência, são ouvidos nos percursos de resistência, quando saio das terras áridas de um funcionamento familiar cristão, para chegar, mesmo que escondido, a terreiros frescos. Entre som, imaginação, aridez e frescor, encontro-me com a psicologia a partir da qual vou começar a construir as bases para uma atuação profissional, que, utopicamente, acredita e aposta na transformação social enquanto principal objetivo de sua prática.

Diante destas lembranças e apostas, vou, ao longo destes percursos, descobrindo e me encontrando com territórios negros para descansar e fazer morada, para assim construir sonhos. Encontrar-me com a ancestralidade, a partir da iniciação e da vinculação ao Laboratório Kitembo, possibilitou-me iniciar navegação por águas negras, onde me enterreirei e plantei raízes.

Ao longo desta navegação, fui me havendo com outros jeitos de ser-estar, de me relacionar com os outros e de conceber o universo. Ser embalado por Oxum, no ritmo do som ijexá, me mostrou os jeitos de cuidar de e no axé, que, enraizados nos territórios socioancestrais dos terreiros de candomblé, me brindaram com importantes territorialidades – aquosas, fluídas, correntezas, profundezas e amorosas, amor, que negra e ancestralmente, me faz embalam no sacerdócio-cuidado-negro-ancestral.

O Amor é um poderoso feitiço,
 um trabalho forte de amarração de alegrias e tristezas,
 de partilha e trabalho,
 há que se ter muito tempo curando as feridas,
 há que se ter lua cheia e Água infinita
 e para que dê mesmo certo, a dúvida,
 o medo e o mundo
 dançando bruto em cores de puro desejo.
 [...]
 Este é meu feitiço de dizer que te amo.
 Este é meu Ebó, trançado no doce de meu regaço
 e que coloco nos pés da minha Divina Mãe
 para que ela nos guarde no seu perfume,
 e no banho no seu profundo. (NATÁLIA, 2016, p. 101-102).
 (Trechos do poema “Um ebó de puro Amor”, do livro *Água Negra e outras Águas*, de Livia Natália.).

4.1 DOS *QUARTINHOS* AO ENCONTRO DAS ÁGUAS: CONSTRUINDO O TERREIRO

Cresci em uma família católica e, ao longo de minha infância e início da adolescência, minha mãe tentava impedir qualquer ligação com as religiosidades afro-brasileiras, às quais meu pai mantinha certa ligação, mas apesar disso, sempre encontrava uma maneira de me aproximar dos assuntos ditos ‘místicos’ me encantavam. Dos livros de orações com a Cruz de Caravaca em suas capas e sobre decifração de sonhos, às previsões de final de ano no programa Fantástico, da Rede Globo, com runas, tarô e búzios; dos doces oferecidos às entidades infantis da umbanda, na época de São Cosme e São Damião, aos sambas-enredo das escolas de samba, no período do carnaval e outras músicas de enaltecimento à cultura negra.

Dessas músicas, duas, a partir das quais meus pensamentos divagam, me marcaram muito: a ginga na dança do “Caxambu”³² e os acontecimentos na “Casa de Bamba”³³, nos seguinte trechos da primeira música: “Quem nunca viu, vem ver, caldeirão sem fundo ferver / O tambor tá batendo é pra valer, é na palma da mão que eu quero ver” (CAXAMBU, 1986, n. p.); e no trecho da segunda: “Macumba lá na minha casa / Tem galinha preta / Azeite de dendê / Mas ladainha lá na minha casa / Tem reza bonitinha / E canjiquinha pra comer [...] Mas se tem alguém cantando / Todo mundo canta / Todo mundo dança / Todo mundo samba / E ninguém se cansa / Pois minha casa / É casa de bamba / Pois minha casa / É casa de bamba” (CASA..., 1969, n. p.). Ansiava por um tambor batendo e transformando minha casa numa casa de bamba, mesmo sem saber do que se tratava.

Os trechos que me faziam flutuar e, a partir deles, eu tentava dar sentido ao seu conteúdo cantado e melodizado, que eu não conhecia. O som dos tambores e agogôs, ouvidos nos antigos discos de vinil, me fascinava, evidenciando a existência de um mundo apenas acessado via imaginação, pois tudo aquilo que se relacionava à cultura negra não era bem visto pelos olhos de minha mãe, que tentava me proteger de algo que, posteriormente, me resgatou e ressignificou minha vida.

Se, na infância, a maneira de me aproximar do legado negro se circunscrevia à imaginação, na adolescência, construí estratégias para burlar a blindagem feita por minha família, para ir, mesmo sem que meus pais soubessem, às giras nos centros de umbanda frequentados pela família de um amigo. Como as celebrações não eram muito longas, com no

³² Música de autoria de Bidubi, Élcio do Pagode, Zé Lobo e Jorge Neguinho, de 1986, interpretada por Almir Guineto.

³³ Música de autoria do Martinho da Vila, de 1969, por ele interpretada.

máximo três horas de duração, era um tanto tranquilo fazer essas “armações”, até porque era hábito ficar na rua até altas horas, aos finais de semana, conversando com os amigos.

Três foram os centros de umbanda, em que, na assistência, observava as giras, cujos manejos rituais eram realizados pelas Dona Maura, Dona Vanda ou Dona Bete, mães de santo de centros que se localizavam no Morro do Dendê, na favela do Boogie-Oogie e na favela João Telles, no bairro da Ilha do Governador³⁴. Íamos sempre em grupos formados por cerca de 20 pessoas, contando crianças, adolescentes e pessoas adultas, quase sempre mulheres, com suas bolsas cheias de roupas de santo, biscoitos para as crianças e oferendas para as divindades.

Quando tinha por volta dos 17 anos, já forçando mais os limites familiares, comecei a frequentar um terreiro de Angola, depois um de Queto, até finalmente chegar àquele no qual fui iniciado. Independente do espaço-religioso pelo qual circulava, sempre se enunciava a informação de que, em algum momento, eu me tornaria sacerdote. Mas sem saber ao certo como ou quando isso se daria, segui minha vida, focando no trabalho e no estudo, até o momento em que cheguei ao terreiro onde me iniciei.

Ao longo desse processo, muitas águas passaram pelo rio da minha vida e, numa de suas sinuosidades, fui conduzido ao Laboratório Kitembo, onde finquei raízes e, sob a proteção de sua bandeira, comecei a construir outros olhares e retomar um antigo desejo de pesquisar os terreiros de candomblé e assim, chego ao doutorado. No decorrer desse percurso, já com 15 anos de iniciado, comecei a perceber que chegara o momento de começar a construção do meu terreiro, da Casa do Encontro das Águas.

No que se refere à religiosidade de minha família, a parte materna se divide entre quem professa práticas católicas e neopentecostais, com posicionamentos ora mais ortodoxos, ora mais flexíveis, enquanto a família paterna, apesar de uma maioria se autonear católica, possui algumas relações com religiosidades de matrizes africanas. Especificamente no que se refere à minha família paterna, dois caminhos me conduzem às ancestralidades afro-indígenas, um que me liga à Casa das Minas, onde don’Ana, minha bisavó, mulher negra alforriada, cultuava seus ancestrais, e outro que me liga às tribos indígenas maranhenses, das quais minha avó Honorina descendia. Não temos informações para além dessas, e o pouco que sabemos está registrado nas memórias contadas por meu pai, que disse, inclusive, que nos álbuns da família, as fotografias de don’Ana foram recortadas, em virtude de ela ser negra.

³⁴ Infelizmente, seus centros foram impedidos de continuar o funcionamento, quando da conversão religiosa de facções criminosas, com domínio armado de determinados territórios, especialmente os favelados.

Dentre as experiências religiosas com minha família paterna, uma, muito marcante, ocorreu entre dezembro de 1988 e fevereiro 1989, quando passei as férias em São Luís do Maranhão, na casa de uma prima do meu pai, a quem, carinhosamente, chamava de tia Gracinha. Apesar de se considerar católica, tinha um quarto no fundo do quintal de sua casa, que chamava de *quartinho sagrado*, onde ela ‘trabalhava com seus guias espirituais’, atendendo pessoas da família e as mais chegadas.

Tia Gracinha conta que aproximadamente com 30 anos de idade, começou a sentir fortes dores de cabeça, que nenhum médico explicava ou conseguia sanar. Associadas a isso, algumas “crises” também ocorriam, quando ela, fora de si, ficava muito agressiva, dizendo que queria “suas coisas” e “que o tempo dela havia chegado”. Diante dessa situação que se arrastou por alguns meses, foram orientados pela esposa do meu tio Carlos, ela e seu esposo, a procurarem por um centro de umbanda, onde esta colocava roupa há alguns anos. Chegando lá, na gira de caboclo, seu principal guia espiritual se manifestou. Seu Tupinambá se apresentou, pediu um charuto e uma bebida, dançou, riscou seu ponto e disse que chegara a hora de ele e outros guias espirituais começarem a trabalhar. Acrescentou que queria que fosse construído um quarto, no qual seria construído um altar com algumas imagens e que teria uma cadeira de balanço, onde ficaria sentado dando suas consultas, além de um banquinho, que seria utilizado pela preta velha. E assim teve início o percurso espiritual de tia Gracinha, com seus guias de umbanda.

Neste período de férias, estava o dia de São Sebastião, quando Oxóssi e os espíritos dos caboclos são festejados, e tia Gracinha teve que se preparar, assim como ao seu *quartinho sagrado*, para receber o seu mentor espiritual chefe, o caboclo Tupinambá e suas demais entidades. Na semana do dia 20 de janeiro daquele ano, acompanhei-a às compras, nas quais adquirimos velas, fumo de cachimbo, vinho moscatel, defumador, refrigerante, charutos e doces. Pela manhã, varri o quintal e limpei o altar, enfeitando-o com flores, colocando águas nos copos e acendendo as velas no momento indicado. Após deixar o *quartinho sagrado* preparado para receber os homenageados do dia, a celebração teve início, com a chegada do seu Tupinambá.

Esse foi um dia muito especial, de longe, o mais importante na minha vida até aquele momento, pois não estava participando enquanto assistente naquele espaço sagrado, mas enquanto uma criança que colaborou para que as entidades pudessem se manifestar. Acessei, já nessa idade, uma das premissas que fundamentam práticas de terreiros, num duplo fazimento,

pois, quando cuidamos do espiritual, ao mesmo tempo somos por ele cuidados, um cuidado que nos educa e nos acolhe no cotidiano dos afazeres.

Vieram muitas pessoas nesse dia, a casa ficou cheia do início da tarde até quase meia noite. Seu esposo, tia, irmãs, cunhados, sobrinhos e sobrinhas, colegas de trabalho, pessoas amigas e conhecidos se espalhavam pela casa, conversando na varanda da frente, na sala, na cozinha e no quintal. Vieram de longe para receber as bênçãos e ouvir as palavras do seu Tupinambá e também do seu Baiano Grande, além da preta velha, Vovó Maria Conga, e sua criança, Mariazinha da Beira da Praia. A fumaça dos charutos dos caboclos e do cachimbo da vovó, com a qual éramos rezados juntamente com folhas de arruda e seu terço de sementes de lágrimas de Nossa Senhora, e as brincadeiras infantis aquecem minha alma ainda hoje.

Depois desse episódio, muitas outras histórias ocorreram. Cerca de 30 anos se passaram desde aquela data, estando, eu, agora, com a arrumação dos meus próprios *quartinhos*, ou melhor, com a construção dos quartos que não se localizam nos fundos da casa, mas que constituem a própria casa, onde residimos com nossos ancestrais e com eles, trabalhamos, dormimos, cozinhamos, descansamos e nos alimentamos, num contínuo processo de refazimento e cura.

Antes de ser iniciado, já tinha conhecimento acerca do cargo sacerdotal que possuía, entretanto, esse exercício requer a ampliação de saberes e a realização de atividades que, gradativamente, adquirem cada vez mais complexidade. É um exercício sempre supervisionado por pessoas mais velhas, cujos conhecimentos são transmitidos com a sabedoria concernente à senioridade, sustentando uma das dimensões do cuidar nos terreiros de candomblé que se efetiva a partir de um certo jeito de saber-aprender-ensinar, fundamentador, inclusive, do fazer-sacerdotal³⁵.

O chamado para o sacerdócio, ocorreu especificamente, no decorrer do processo de doutoramento. Viviane Pereira fez, a respeito desse chamado, uma ponderação interessante, “no meio de um doutorado, você decide começar a construir uma casa de santo, algo muito potente aconteceu aqui [Laboratório Kitembo], já que você entende que essa ‘decisão’ também é fruto da construção de sua tese” (Diário de Viagem - comunicação pessoal – 17/05/2019). Ao sentir que chegara o momento de iniciar o sacerdócio, uma série de movimentações começou a

³⁵ O início do sacerdócio pode se dar de diferentes maneiras. Há casos em que o Babalorixá/Yalorixá inicia seus primeiros filhos na casa onde foi feito/a para depois construir seus terreiros; há casos em que esse início ocorre por sucessão do posto sacerdotal de um determinado terreiro; há casos em que o/a sacerdote/isa inicia a construção de seu terreiro e nele inicia seus/suas filhos/as; há aqueles/as que não construirão seus terreiros, mas ficarão orientando e cuidando das pessoas em suas próprias residências e utilizando os terreiros de outros/as sacerdotes/isas amigos/as. Não há, nesse sentido, uma única forma para seu início e sua condução.

ocorrer, transformando minhas perspectivas, intenções e energias. Ao escrever sobre suas memórias no Ilê Axé Opô Afonjá, mais especificamente, sobre o momento em que o chamado ao sacerdócio acontece, Mãe Stella de Oxóssi afirma,

“O chamado” do Orixá ocorre por diferentes maneiras, mas a aceitação tem que ser de coração. Pode acontecer que a pessoa esteja sempre insatisfeita, com sintomas de doenças, cabeça confusa, instabilidade emocional..., outra ocasião é desacerto profissional ou familiar. Às vezes o ‘chamado’ é feito através da realização de uma pesquisa científica no Terreiro, ou simplesmente, fortes questionamentos interiores” (SANTOS, Maria Stella, 2010, p. 30).

Com essa aceitação desabrochando em meu coração, em janeiro de 2018, a partir das orientações oraculares, comecei a realizar oferendas periódicas a Exu e Oxum, que se alongaram no decorrer do primeiro semestre daquele ano, com objetivo de promover abertura dos caminhos, para com isso adquirir um terreno e começar a construção do meu terreiro de candomblé.

Até que, em junho desse ano, fui indicado para a elaboração de uma disciplina de ensino a distância, sobre intersectorialidade e saúde mental, na Universidade do Grande Rio (Unigranrio), para a qual enviei meu currículo e onde participei de uma entrevista e tive algumas conversas com professor Toni, que se transformou num grande parceiro, ao longo do trajeto que começou a ser percorrido.

Concomitante à elaboração dessa disciplina à distância, também estava sendo organizado o quadro de horários de docentes, de onde surgiu a prerrogativa de participar de um processo seletivo para dar aulas para as disciplinas Bases Epistemológicas em Psicologia, Psicologia na Contemporaneidade e Psicologia e Processos Grupais, presencialmente no curso de Psicologia, que se expandia consideravelmente à época. Depois de confirmado meu interesse em participar da seleção, ficou combinado que haveria uma entrevista com o setor de Recursos Humanos e, na sequência, uma prova de aula, no dia 30 de julho, presidida pelas professoras Roberta Barzaghi e Leila Navarro.

Entrei no local indicado batendo três vezes com o pé direito e invocando Exu, pedindo que guiasse minhas palavras e os conteúdos discutidos. Se, inesperadamente, em 09 de março de 2015, na defesa de minha dissertação, Exu falou através da boca do professor Marcelo Santana, em 30 de junho de 2018, invoquei-o para que falasse, através de minha boca, transformando minhas palavras em labaredas que gingassem e assegurassem meu ingresso na docência. Entre gingas e palavras, ritmos e melodias, gaguejos, gracejos e nervosismo, fui

aprovado no processo seletivo e, em 20 de agosto, passei a compor a equipe docente do curso de Psicologia da Unigranrio, o que foi fundamental para a materialização da Casa de Oxum.

Ao longo desse semestre, juntei meus salários e, em novembro, comecei a buscar ofertas de terrenos. Durante dois meses, visitei alguns, que não se adequavam à construção de um terreiro, quer pela distância do comércio e do transporte público, quer pela violência que marcava a localidade. Mas, em 1º de fevereiro de 2019, numa pesquisa feita altas horas da madrugada, encontrei um terreno em Parada Morabi, no município de Duque de Caxias, que me pareceu interessante. Depois de contatar a proprietária, combinamos de eu ir conhecer a propriedade.

No local e horário acordados, nos encontramos e fomos até o terreno. Encantamento à primeira vista. Era um espaço murado e de esquina; com mangueiras, limoeiros, coqueiros, goiabeiras, samambaias e muitas outras ervas, além de um poço.

Neste dia, enquanto andava pelo terreno, eu me deparei com uma pedra pontiaguda, que me chamou a atenção. Demonstrei meu interesse e mantive contato com a proprietária. Sete dias depois, ao retornar ao terreno com meus pais e irmão, novamente, a pedra se permitiu ser vista. Ela estava próxima a um coqueiro, cercada por uma grande quantidade de mato e dificilmente seria visualizada duas vezes, num terreno de 720 metros quadrados, se assim não desejasse. Durante aquela semana, tive alguns sonhos com o terreno, especialmente com a pedra, que estava em todos os lugares pelos quais andava, na entrada, ao lado do muro, perto das palmeiras e também dentro do poço.

Foram sonhos nos quais a ancestralidade dialogava comigo, mesmo antes de consultar o oráculo, acerca da aquisição desse terreno. Qual não foi minha felicidade, quando em 10 de fevereiro de 2019, Exu, Oxum, Oxóssi, e especialmente Oiá, disseram, através do jogo de búzios, que aquele era um terreno propício para a construção da Casa de Oxum e que eu tinha todo seu aval para sua compra. Inclusive, durante o jogo, Exu disse que já me conhecia, pois havia me visto no terreno e sido visto por mim, na primeira vez em que fui até lá, através de uma pedra.

Sim, Exu se mostrou. Exu se fez pedra. Exu se permitiu ser visto no instante em que me reconheceu. Nessa relação com Exu, eu me *enxuzei* e, juntos, demos o primeiro grande passo para a fundamentação desta tese.

Após esse jogo, retornei ao terreno para acordarmos sua compra. A antiga proprietária e eu apertamos nossas mãos e, nesse momento, a cigarra cantou. Quando a cigarra canta, é sinal de que Oxóssi está por perto, anunciando a chegada de um bom período. Nesse momento, me

oxossizei, ao me ver diante do sítio no qual daria início à construção da comunidade-família de Oxum.

Tradicionalmente, as pessoas da nação de Queto, ao ouvirem a cigarra cantar, saúdam a terra, batendo com os dedos no chão, considerando ser Oxóssi a divindade responsável pela organização do território sobre o qual os terreiros desta nação se sustentam, e depois levando-os à cabeça, saudando ori, num ato de reconhecimento da importância desse orixá para a manutenção de nossas vidas. Na sequência, trocamos a benção com nossos mais velhos e iguais de idade e mais novos, considerando a importância da comunidade. Ao saudarmos a terra e o ori, afirmamos nossa comunidade através do reconhecimento de que somos partes vivas e conectadas à própria ancestralidade, com isso nos *oxossizamos*.

Finalmente, em 21 de fevereiro de 2019, uma sexta-feira, fomos ao banco, fiz a transferência do valor e, em seguida, fomos ao cartório, lavrar o termo de transferência da posse do terreno. No dia seguinte, fui ao terreno, peguei a pedra, que não saía da cabeça. Depois de lavá-la com cachaça, coloquei-a num pote de barro, acrescentei moedas e búzios, reguei com azeite de dendê e mel, salpiquei sal, e entoiei todas as cantigas de Exu que eu sabia. Entre cantigas e lágrimas, coloquei Exu em seu lugar. O senhor da fiscalização foi para seu lugar e passou a fazer morada onde todas as pessoas precisam passar, na entrada da Casa do Encontro das Águas, terreiro no qual todos os caminhos desaguam.

Uma semana depois, ao passar por uma linha do trem, peguei sete pedras, coloquei-as num recipiente de barro. Nele, adicionei uma bigorna de ferro, moedas e búzios, reguei tudo com azeite de dendê e mel e salpiquei sal. Entoei as cantigas de Ogum e entre emoção e lágrimas, Ele foi para seu lugar, ao lado de Exu, e, de lá, passou a proteger nossos caminhos.

Na primeira semana de março, ao visitar minha mãe pequena, eu me deparei com uma ferramenta do Oxóssi – um arco com sete flechas de ferro que saem de um chifre de boi – que me fez lembrar um sonho no qual eu presenteava esse orixá, dentro do terreno da Casa de Oxum. Então, contei a ela sobre a lembrança do sonho a que aquela ferramenta me remeteu e, então, a recebi de presente. Levei-a para o terreiro, providenciei búzios, moedas, uma bola de boi, dois chifres de boi, pequenos *ofãs*³⁶ e braceletes de ferro. Arrumei tudo em um recipiente de barro, reguei com dendê, melaço de cana e vinho moscatel e salpiquei sal. Assim como aconteceu com Exu e Ogum, entoiei suas cantigas e coloquei Oxóssi em seu lugar, de onde, ao lado das outras duas divindades, passou a assegurar boa colheita e alimentação para nossa comunidade. Os

³⁶ *Ofã* corresponde ao que chamamos de ferramenta, utilizado por orixás associados à caça, corresponde a um arco com flecha inseparáveis, feito de metal ou esculpido na madeira.

senhores dos caminhos foram para o lugar aonde deveriam ir fundamentando, com isso, o início da Casa do Encontro das Águas, assegurando-nos movimento, proteção e sustentação.

Depois disso, fui dar satisfação às quatro encruzilhadas que cercam o terreno, apresentando-me e pedindo licença aos seus moradores. Em cada uma delas, realizei oferendas, que consistiam em farofa de azeite dendê³⁷, acaçás³⁸, obis³⁹, orobôs⁴⁰, búzios, moedas, cachaça, charutos, cigarros e fumo de rolo. Tudo foi devidamente arrumado em grandes folhas de mamona e entregue às encruzilhadas, com cantigas, devoção e reverência. Na sequência, fui dar comida a Ogum na linha de trem, diretamente em um de seus lugares de moradia, fui reverenciar o senhor da forja, responsável pelo desbravamento e abertura dos caminhos, e ofereci grãos torrados de milho, feijão fradinho e feijão preto, juntamente com acaçás e inhame assado, tudo regado com bastante azeite de dendê.

Certo dia, acordei com a sensação de dívida, que havia alguma coisa fora do lugar, que precisava realizar algo. Diante disso, fui consultar o jogo de búzios, então Exu, Ogum e Oxóssi disseram que, embora estivessem satisfeitos com os assentamentos que foram montados e com tudo o que lhes fora oferecido, desejam comer mais, queriam receber o sangue de seus animais votivos, cuja carne seria devidamente preparada e compartilhada com quem estivesse presente. Fiquei desnorteado por dois motivos: devido à necessidade de o abatimento dos animais ser realizado especificamente por mim, algo que ainda não tinha ocorrido sem a supervisão de uma pessoa mais velha, e por não termos a estrutura mínima, como banheiro e cozinha.

Diante dessa determinação, entrei em contato com Leonardo de Logun-Edè e com *ekede* Dayana de Oxum (Leo e Day, a partir de agora) e perguntei sobre sua disponibilidade para me ajudarem. Com anuência dos dois, acordamos dia e horário para realizar o ritual. No dia 04 de maio de 2019, primeiro sábado do mês, pela manhã, comprei algumas frutas, preparei os acaçás⁴¹, a farofa de azeite de dendê, o *axoxó*⁴², torrei os grãos de feijão preto, feijão fradinho e milho vermelho.

Encontrei Leo, passamos pelo Mercado de Madureira, providenciamos mais algumas coisas e fomos para o terreno. Lá chegando, limpamos e organizamos o local que identificamos

³⁷ Óleo extraído das sementes de dendezeiro, com coloração avermelhada, utilizada no culto a quase todas as divindades.

³⁸ Comida ritual feita com um mingau de farinha de canjica branca e embrulhada em folha de bananeira, que se apresenta em forma de triângulo.

³⁹ Fruto ritual utilizado em grande parte dos rituais, com o qual, através de seus gomos, podemos nos comunicar com as divindades. O seu nome científico é *cola acuminata*.

⁴⁰ Fruto sagrado utilizado, sobretudo, nos rituais relacionados ao orixá Xangô, seu nome científico é *garcinia kola*.

⁴¹ Mingau feito de farinha de milho, devidamente envolto em folha de bananeira.

⁴² Comida feita com milho vermelho cozido e enfeitado com lascas de coco seco.

ser o melhor para a realização do ritual, acendemos o fogo para assar o inhame, preparamos os assentamentos e deixamos tudo em seu devido lugar, para a realização do abate religioso. Fomos buscar a Day, que estava no trabalho.

Chegamos, descansamos nossos corpos, tomamos banho e iniciamos o ritual. Abatemos, primeiramente, os bichos para Exu, como deve ser, e na sequência, os de Ogum e por último, os de Oxóssi. Cozinhamos em fogo de lenha uma parte da carne das aves oferecidas aos orixás, e com eles comemos, bebemos, cantamos e rezamos. Assim, os senhores do caminho, no lugar onde fazem morada, ainda hoje, cuidam de sua comunidade, zelando e protegendo a Casa do Encontro das Águas.

Esse foi um momento muito importante para a construção do meu fazer-sacerdotal, uma vez que todo ritual foi presidido por mim, sem a supervisão de nenhum outro mais velho. A partir desse dia, comecei a perceber a formação de uma rede de configuração socioancestral, que passou a revelar-se a partir da chegada de novas pessoas, da reaproximação de pessoas já conhecidas, da construção e solidificação de importantes amizades, da chegada dos primeiros filhos e filhas, e também a partir do reconhecimento da vizinhança à minha inscrição no bairro como *seu Flávio*, nome que já se antecipara à minha chegada.

Essa rede também me conectou com a vida-existência pulsante de cachoeiras, rios, matas, feiras, mercados, linhas de trens e encruzilhadas, apresentando-me a inseparabilidade entre natureza e cultura, indivíduo e sociedade, humanidade e ancestralidade. Num movimento espiralar, a rede conecta territórios de dois mundos, nos enterreirando, concomitantemente, no Aiyê e no Orum, em que se abarca a existência em uma dimensão integral e complexa.

Diante dessa movimentação, no decorrer daquela mesma semana, contratei os serviços do pedreiro, comprei o material necessário e iniciamos as primeiras construções. Alguns dias depois, enquanto compartilhava minhas experiências com o babalorixá André Arguin de Oxóssi, amigo e sacerdote, ele me presenteou com certa quantia em dinheiro que pude investir nas obras. Seu gesto me emocionou e me fez pensar nas importantes formas de estar-cuidar desenvolvidas por pessoas de axé, que se relacionam com o reconhecimento, a solidariedade e o compartilhamento.

Outra pessoa chegou para compor a rede que se formava, o sacerdote Denis de Logun-Edé, que conheci em maio de 2019, importante pessoa no meu processo de construção sacerdotal, que, inclusive, no meio do percurso, tornou-se meu babalorixá. Dentre a série de orientações quanto à fundamentação do terreiro, uma se direcionou para Ogum, num culto

voltado para agilização de processos de construção. Mais uma vez na companhia de Léo e Day, realizei o preceito.

No dia 23 de junho de 2019, bem cedo, fomos ao Mercado de Madureira, providenciamos o que era necessário e rumamos para o terreiro. Improvisamos um fogão a lenha, preparamos nosso café da manhã, cozinhamos as comidas, assamos o inhame e efetuamos o preceito para Ogum.

Depois de tudo concluído e ainda diante do assentamento de Ogum, Leo e Dayana disseram que, após muito conversarem, decidiram dar continuidade às suas trajetórias no culto ao ancestral comigo, pois haviam se afastado das casas onde foram iniciados, portanto, a partir daquele momento, eu poderia considerá-los meus primeiros filhos. Diante da chegada dos meus primeiros filhos, fui envolvido por tamanha emoção e felicidade que Mãe Oxum chegou e colocou em seus braços seu primeiro filho e sua primeira filha. Exu, Ogum e Oxóssi trouxeram o primeiro casal de filhos que foram paridos na Casa do Encontro das Águas.

O tempo foi passando. As idas e vindas ao terreiro aumentaram. As obras tiveram continuidade e quando os primeiros quartos ficaram prontos, comecei a trazer os assentamentos de meus orixás que fazem morada na casa do meu babalorixá. E assim, em 21 de outubro de 2019, levei para a Casa do Encontro das Águas os assentamentos pessoais de Exu e Ogum. Depois de mais alguns meses, em 02 de janeiro de 2020, uma quinta-feira, finalmente, Oxum chegou a sua casa, acompanhada pelos demais assentamentos-orixás.

Durante dois dias, descansaram na terra do terreiro, conhecendo a terra na qual, a partir daquele momento, passaram a fazer morada. Passado esse período, Day, Leo e eu, depois de nosso tradicional café da manhã, limpamos e preparamos os assentamentos e os colocamos em seus devidos lugares. Finalmente, Oxum sentou no trono de sua casa-terra-água, dando outros contornos para seu funcionamento e para a organização da família-terreiro-comunidade que passou a gestar-parir.

Assim, juntadas as linhas que dão tecitura à bandeira branca de Kitembo, seguimos a direção por ela apontada e fomos navegando pelas águas nas quais fomos nos enterreirando socioancestralmente e construindo a Casa do Encontro das Águas.

4.2 EXERCÍCIO SACERDOTAL: DESCOBERTAS EM RETORNO

O exercício sacerdotal e tudo o que a ele se relaciona requer dedicação, tempo, conhecimento e comprometimento. É um fazer-cuidar constituído a partir dos desígnios ancestrais e alicerçado sobre uma perspectiva ética de valorização de uma perspectiva que integra seres humanos, seres divinos e todas as expressões de vida da natureza. A integração das pessoas com a natureza, expressão da própria dimensão de existência divina, e com a ancestralidade negada pelo processo de escravização, é um dos grandes pilares das práticas de cuidado dos terreiros de candomblé.

O caso de uma filha, chamada Maria de Ossain, doravante Aguesse, mãe carnal da *ekede* Dayana, nos oferece importantes pistas para pensarmos os efeitos das práticas de cuidado na trajetória de vida de pessoas marcadas pelo racismo e pela pobreza.

Aguesse é uma mulher negra, nascida em Rio Grande do Norte e trazida para o Rio de Janeiro aos nove anos de idade, por uma família abastada para que trabalhasse cuidando dos seus filhos. So longo de sua trajetória, neste estado, residiu nas periferias e trabalhou, em maior parte, como empregada doméstica. Foi iniciada para orixá Ossain no ano de 1997 e veio a seu afastar de sua família de axé em virtude de desacordos com seu funcionamento e a maneira como a hierarquia era exercida.

Ossain é a divindade relacionada às ervas⁴³ e ao seu manuseio, em seus aspectos botânico e energético, por conhecê-las, tanto terapêutica, quanto ritualisticamente⁴⁴. É um orixá que prefere o habitat do interior das matas e florestas ao da vida nas cidades, anda sempre acompanhado de Aroni, divindade de baixa estatura que fuma cachimbo e bebe cachaça com mel, com quem divide o conhecimento sobre as ervas, e que gosta de assustar os desavisados que entram em seus domínios sem o saudar ou que fazem uso indevido dos seres da fauna e flora que ali habitam.

⁴³ Apesar de utilizarmos apenas o termo *folhas*, Ossain se relaciona com o saber das folhas, raízes, frutos, cascas de caules e animais que habitam as matas.

⁴⁴ Muitas são as produções acadêmicas que afirmam a importância das ervas no culto aos orixás, dentre elas, destaco algumas: o livro *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*, de Pierre Fatumbi Verger, com primeira edição em 1995 e 3ª reimpressão em 2001, pela editora Companhia das Letras; o livro *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé Jêje-Nagô do Brasil*, do professor José Flávio Pessoa de Barros, editado pela editora Pallas, em 1993; o livro *Ewé Òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*, de José Flávio Pessoa de Barros e Eduardo Napoleão, com 3ª edição feita pela Bertrand Brasil, em 2007; o livro *Plantas medicinais*, de Mara Zélia de Almeida, com 3ª edição em 2011 e a tese de doutorado *Bebendo na raiz: um estudo de caso sobre saberes e técnicas medicinais do povo brasileiro*, de Marília Flores Seixas de Oliveira, pelo Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, em 2008.

Seu culto possui local de destaque, considerando a importância das nos terreiros de candomblé, que estão presentes no banho que nos lavam e aos utensílios que nos acompanham no processo de iniciação, que forram nossas camas, que perfumam os espaços com a fumaça do defumador, bem como nos alimentam. A presença das ervas é tão importante que existe uma máxima que diz “kossi ewe, kossi orisà”, ou seja, “sem folhas não há orixá, sem folhas não há vida”.

Entretanto, Aguesse também possui estreita ligação com o orixá Obaluaiê, que em não recebendo o culto devido, gerou uma lacuna em sua trajetória espiritual, que ao longo dos anos, foi comprometendo sua qualidade de vida, nos campos financeiro, espiritual e da saúde.

Obaluaiê é orixá detentor do poder sobre a doença e sua cura, bem como do poder sobre o calor, pelo qual recebe o título de pai da quentura, *babá igbonã*. A quentura em excesso pode secar a água dos rios e a energia vital das pessoas, mas, em equilíbrio, possibilita o calor necessário para o desenvolvimento da vida. Cobre-se de palha da costa, em alusão às doenças de pele, que na infância, lhe causavam muito sofrimento, sendo a palha o único material que não aderiu às feridas de seu corpo. Carrega consigo um cetro feito de nervuras de folhas de dendezeiros, ervas e demais ingredientes carreadores de axé, e devidamente amarrado com palha da costa e enfeitado com búzios e corais, chamado xaxará. Dele emana seu poder de restituição do equilíbrio do corpo, acalmando o fogo que o anima, protegendo-o assim das doenças, além de abrandar a quentura da terra onde pisamos, assegurando saúde e boa sorte e o afastamento dos obstáculos e infortúnios.

Outra dimensão dessa divindade diz respeito à sua impetuosidade e postura aguerrida, tanto na proteção de suas tribos, quanto na ampliação territorial, cujo temperamento apenas era apaziguado com o deburu, nossa conhecida pipoca. Nesse sentido, as aldeias, sabedoras da chegada de Obaluaiê, em contexto de guerras e combates, se antecipavam e preparavam o deburu, que lhe era oferecido com objetivo de acalmá-lo e demonstrar respeito à sua presença. Não à toa, a pipoca, além de ser oferecida a essa divindade, encontra-se tão presente nos sacudimentos realizados, seja para afastar a doença e afugentar os infortúnios, seja para apaziguar e abrandar a quentura do caminho da pessoa, restabelecendo seu equilíbrio.

Considerando as questões de sua saúde, Obaluaiê e Ossain, através do jogo de búzios, sinalizaram para dar comida a Exu e direcionam os sacudimentos a serem realizados em Aguesse que, em todos, o deburu estava presente. No dia aprazado para sua realização, nos dirigimos à mata, num lugar próximo a um rio, onde comecei a realizar o sacudimento e, enquanto o fazia, espiritualmente Obaluaiê se aproximou, e comigo começou a conversar,

dizendo que se sentia preterido, considerando que não o colocaram no lugar devido na vida de sua filha, quando do seu processo de iniciação.

Depois de realizado o sacudimento e tendo a divindade sido colocada em seu devido lugar na vida da filha, ela teve o equilíbrio de sua saúde restituído, através da diminuição significativa das dores que sentia na coluna e da aposentadoria que algumas semanas depois lhe foi concedida, depois de resolvidos os problemas que a impediam de acessar esse direito.

O caso de Aguesse, nos auxilia a discutir o sacerdócio, no âmbito dos terreiros de candomblé, prática esta que não é dada a priori, mas um fazer-cuidar que vai sendo construído na medida que nos enterreiramos e nos encontramos com nossa ancestralidade negada.

As práticas sacerdotais estão alicerçadas em nossa inscrição no candomblé, nesse *continuum* que se dá com nossa iniciação e se alonga através de nossa trajetória no culto aos ancestrais divinizados, desde nossa iniciação até nos tornamos ebomis, quando passamos a assumir funções mais complexas na comunidade de terreiro. Exercer o sacerdócio é um fazer que conecta todas essas *experienciações-ato-em-vida*; é abrir mão de significativa parte de seu tempo em prol do fazer-cuidar da família de axé (ancestral, filhos-filhas e pessoas amigas do terreiro); é separar tempo para estudar e trocar informações e saberes com outros sacerdotes; é compreender a existência de um ritmo no qual o conhecimento adquirido pulsa.

Ser sacerdote-sacerdotisa requer saber fazer articulações, é articular a própria agenda com a disponibilidade de tempo de quem vai tomar obrigação e com a disponibilidade das demais pessoas que estarão no terreiro durante esse período; é manejar a impossibilidade de algumas pessoas permanecerem 21 dias no barracão, por não disporem de 15 dias de férias; é compreender que talvez alguns-algumas filhos-filhas possam não ter dinheiro para chegar ao axé; é manejar os afetos que constituem as relações entre as pessoas do terreiro; é entender que cada pessoa tem seu ritmo e conhecer quais suas melhores habilidades, para direcionar melhor seus afazeres no axé.

Em uma entrevista concedida ao Programa Exporeligião de 2016, Mãe Beata de Iemanjá, ao discutir as diferentes formas de ser mãe, afirma que [para ser] “Mãe não precisa parir, as mãos também parem. Eu tenho um milhão de filhos assim, ombro também pare, olhar também pare, a palavra também pare, você dar um gole de água a uma pessoa que está com sede, isso também é uma parição” (COSTA, 2013). Essa frase nos ajuda a (re)pensar questões que nos auxiliam tanto a desvincular maternidade de uma perspectiva biológica, quanto a pensar sobre a existência de diferentes formas de parir, de ser mãe, de ser pai e, conseqüentemente,

sobre os diferentes jeitos de cuidar, que vão desde a gestação até o oferecimento de água a quem tem sede.

Esses um milhão de filhos, de acordo com Mãe Beata, podem estar relacionados, acredito eu, a filhos-carnais, filhas-de-santo, filhos-amigos, filhas-com-sede, filhos-com-fome, filhas-amores ou a qualquer pessoa que, num determinado momento, precise de alguém que a acolha, eduque e apoie. Jeitos de parir e de conceber a vida vão se dando a partir dos interesses, demandas e necessidades desta comunidade-corpo-ancestral.

Os terreiros de candomblé possuem *jeitos de cuidar* que enredam e manejam as diferentes formas de vida (ancestral, humana ou não humana); as especificidades de cada pessoa (gênero, sexualidade, idade, e condição social); e os contextos socio-geográficos (urbanidade, ruralidade, segurança pública, transporte público, condições sanitárias e comércio), nos quais esses espaços se localizam. Além de possibilitar a habitação de distintas expressões da vida em um mesmo corpo-comunidade; resgata pessoas da alienação, reconectando-as à sua ancestralidade e restituindo sua humanidade negada.

Portanto, as práticas de cuidado produzidas nos terreiros de candomblé nos conduzem à existência de específicos *jeitos de cuidar de e no axé*, possibilitando-nos, inclusive, pensar sobre a constituição das pessoas, a partir de três dimensões: acolhimento, resistência e educação. Assim, no contexto da discussão deste trabalho, especificamente sobre práticas de cuidado existentes nos terreiros de candomblé, doravante serão chamadas de *jeitos de cuidar de e no axé*.

4.3 JEITOS DE CUIDAR DE E NO AXÉ: ACOLHIMENTO, EDUCAÇÃO E RESISTÊNCIA

Os terreiros de candomblé, além de assegurarem a organização política, social, cultural e religiosa, também se constituem enquanto importantes espaços de promoção de saúde para significativa parcela da população brasileira, com ênfase àquela atravessada pelos impactos do racismo e da pobreza. As práticas de cuidado produzidas pelos terreiros de candomblé se sustentam no acolhimento, na resistência e na educação.

Apesar de pensadas separadamente, apenas por uma questão didática, estas três dimensões são indissociáveis entre si, considerando que ao acolher, resistimos e educamos; ao resitir, educamos e acolhemos; e ao educar, acolhemos e resistimos. Essa conjugação verbo-

existencial apresenta uma continuidade entre essas três dimensões, que se engendram e articulam entre si na produção de práticas de cuidado, que no âmbito dos terreiros de candomblé, que nomeamos *jeitos de cuidar de e no axé*, cuja base organizadora é a ancestralidade.

Os terreiros de candomblé concebem a ancestralidade enquanto uma força que integra seres humanos com as divindades e com as demais expressões da vida na natureza numa existência conjunta, concepção que produz práticas que cuidam das pessoas, das divindades e do planeta no qual habitamos concomitantemente. Afirmar jeitos de cuidar a partir da ancestralidade requer que, necessariamente, olhemos para a organização social do Brasil, com ênfase ao extermínio da população indígena e à escravização dos povos africanos, bem como às narrativas criadas pelos saberes colonizadores que ao longo da história naturalizaram esses processos, bem como negaram os nefastos efeitos do racismo e da desigualdade social.

Nesse contexto, estes *jeitos de cuidar de e no axé* carregam consigo histórias que ao serem contadas e recontadas por nós, possibilitam a elaboração dos traumas gerados pelo processo de escravização e a afirmação de uma humanidade negada, conforme afirma Nathália Nascimento (2021), em sua dissertação de mestrado, ao discutir o cuidado numa perspectiva negra, a partir dos ensinamentos da Mokota Valdina e outras intelectuais negras com suas memórias de encontro com o sagrado, possibilitando-lhe lançar críticas à psicologia hegemônica, ao mesmo tempo em que aposta numa psicologia preta, que objetive o resgate nossa humanidade negada e nos auxilie no (re)encontro com a ancestralidade, passos fundamentais nesse processo de cura e auto cura das pessoas pretas.

4.3.1 Acolhimento: compartilhamento e solidariedade

Em diferentes momentos, a sacerdotisa Mãe Beata de Iemanjá, mulher preta e importante liderança no Candomblé no Rio de Janeiro, afirmou que, nos terreiros de candomblé, “Acolher é o que fazemos!”. A primeira vez que a ouvi falar essa frase foi na 8ª Caminhada contra a Intolerância Religiosa no Rio Janeiro, na orla da Praia da Copacabana, em 2015. No alto de um carro de som, com seus 80 anos de vida, ela falava sobre respeito e dignidade, sobre políticas de saúde para a população negra e sobre reparação social, assim como de respeito e amor, fundamentais para acolhermos.

Desde essa data, fiquei elocubrando sobre o que seria o ato de acolher. Inicialmente pensei o acolhimento a partir das políticas públicas de saúde, especificamente a Política

Nacional de Humanização (2003) e na Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2009), muito por conta de minha atuação na Rede Nacional de Religiões Afro- Brasileiras e Saúde (RENAFRO), que construía pontes entre os terreiros de candomblé e a Política Nacional de Promoção da Saúde (2006).

Entretanto, gradativamente, fui percebendo que o acolhimento desenvolvido na esfera das políticas públicas de saúde, possuía pressuposto diferentes daquele desenvolvido nos terreiros de candomblé. Nestes, em especial, o acolhimento se constitui enquanto uma prática de cuidado que reconhece e afirma a existência de uma humanidade, que historicamente tem sido negada pelo processo de colonização.

Apesar do aumento das discussões acerca dos terreiros de candomblé, entender o conceito de acolhimento não é tarefa fácil. Podemos observar algumas pistas quando nossos-nossas mais velhos-velhas falam sobre como apoiamos nossos-nossas irmãos-irmãs, orientamos as pessoas que batem às nossas portas e as ouvimos. Neste sentido, prefiro propor o acolhimento mais enquanto uma atitude a partir da qual a comunidade abraça e embala aquela pessoa que a ela solicita auxílio. É uma atitude fundante do próprio funcionamento comunitário dos terreiros, uma atitude vivida diariamente, sem que tenhamos muita consciência disso, simplesmente porque é assim que sempre fizemos e que é assim que funciona, pois “acolher é o que fazemos!”.

No documentário *O cuidar no terreiro*⁴⁵, produzido pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, em parceria com o Departamento de Doenças Crônicas e Infecções Sexualmente Transmissíveis, do Ministério da Saúde, em 2013, foram entrevistadas pessoas que nos ajudam a pensar o acolhimento enquanto estruturante de nossos jeitos de produzir saúde. Isso se evidencia quando, no início do documentário, ouvimos uma narrativa que diz: “a nossa saúde vem da terra, vem da água, corre pela terra, vem da energia que está na terra”. Na sequência, é narrado o mito no qual Iemanjá resgata Obaluaiê, o senhor da terra, cuidando de suas feridas, alimentando-o e cobrindo seu corpo com a palha da costa, possibilitando-nos pensar saúde e acolhimento como facetas de uma mesma moeda. Ao associar o cuidado-saúde com a terra, o ar, o fogo e a água, ao conceber a humanidade enquanto uma expressão da própria ancestralidade, e restituí-la à natureza da qual foi roubada pela cultura, estamos diante de uma dimensão dos *jeitos de cuidado de e no axé* que conectam diferentes manifestações da vida, nessa grande movimentação cósmica.

⁴⁵ O documentário trata da promoção da saúde, do direito à saúde, do respeito às orientações sexuais e do acolhimento às pessoas vivendo com Aids nos terreiros. Fruto de parceria do Ministério da Saúde com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras, o filme aborda a participação das lideranças de terreiros como controle social (informação do canal do YouTube).

Ao longo do documentário, algumas *Yá*⁴⁶ apresentam outras nuances sobre o acolhimento. Makota Valdina diz: “É o acolher, a forma de receber. Alguém que chega que bate na sua porta, para fazer uma consulta, ou pedir um banho...”; Mãe Beata de Iemanjá diz: “uma reza, uma folha, um *ewe*, um folha sagrada... passar a energia daquela folha, a seiva daquela folha, um banho... aquela folha... passar um pombo, soltar um pássaro silvestre... vá, leve notícias a Orumilá, vá conversar com Oxupá⁴⁷, com a lua”; e Mãe Meninazinha de Oxum diz: “Faço o que orixá determina... é um ebó, como já disse várias vezes, é um banho, é obi à cabeça... um banho e ficar descansando um pouquinho nos pés de Oxum... de Omolu e a pessoa sai revigorada”.

Observamos, ainda, no documentário, uma interessante articulação entre acolhimento e sacerdócio. Mãe Elzita diz: “Uma dona de terreiro é uma mãe, mas é um coração de mãe que é para todos, àqueles que mais precisam, nós temos que dar, receber a graça de Deus e receber com outras pessoas que estão precisando, que vem o doente, que estão precisando de um apoio, de um acolhimento, então é o que a gente pensa e faz”. Mãe Carmen diz: “o terreiro é uma casa acolhedora, de irmãos, onde aqui a gente perde os títulos lá de fora, são todos aqui meu pai, minha mãe, meu irmão... é uma família unida, essa casa, esse terreiro, como queira denominar, é um grande útero, onde cabem todos seus filhos e todos encontram aconchego, carinho e quando necessário, o apoio”. Mãe Maria do Sete diz: com todas as forças que a gente tem, no terreiro, a gente expõe toda ela, uma palavra de carinho... uma palavra de conforto melhora a dor”.

O acolhimento, no contexto das falas das *yás*, dialoga diretamente com Nathália Nascimento (2021), quando esta afirma que um de seus objetivos de sua dissertação é “fornecer um chão para a construção de ferramentas que ajudem a curar as feridas causadas pelo racismo, neste sentido, apostamos na comunidade como um espaço que possibilita que pessoas negras possam amar, confiar e se comprometerem umas com as outras” (NASCIMENTO, N., 2021, p. 69). Uma palavra, ao confortar nossa dor, se refere a uma dessas ferramentas que podem ser utilizadas para o curar das feridas provocadas pelo racismo, mas também se refere à possibilidade de pessoas negras e de axé poderem amar, confiar e se comprometerem umas com as outras e consigo mesmas e com a comunidade, de acordo com Nathália, dialoga com a maneira que o acolhimento vai sendo construído nos terreiros de candomblé. Algo que

⁴⁶ A palavra *yá* corresponde à mãe, mas, quando estamos diante de uma grande mãe, ou seja, de uma mãe que se tornou grande pelo seu conhecimento e pelo poder que exerce na comunidade, então passamos a utilizar a palavra com a inicial em letra maiúscula – *Yá* –, considerando e evidenciando tudo o que ela agencia em sua vida na comunidade. Quando no plural, por perder esse aspecto de nome próprio, a inicial permanece minúscula.

⁴⁷ Corresponde à lua, a divindade que nos guia durante a noite, até que a atravessemos e cheguemos ao novo dia.

transborda nos acolhimentos realizados nos terreiros de candomblé diz respeito às atitudes de compartilhamento e na solidariedade, aquelas mesmas que sinalizei ter observado na favela onde cresci.

Assim como na favela, ao percebermos o ‘não ter do outro’, as pessoas se solidarizavam na realização de mutirões para *bater lajes*, contribuindo não apenas com sua força, mas também com material de obra, assim como também compartilhavam seu tempo, especialmente as mulheres que tomavam conta dos-das filhos-filhas daquelas que ‘trabalhavam fora’. Nos terreiros de candomblé, as pessoas compartilham o que possuem, e não necessariamente, aquilo que sobra. O compartilhamento de alimentação; roupas de ração ou de dança nos dias de festas; roupas de cama e de uso diário; Rio-Card para ir trabalhar; espaço na esteira, quando alguém não possuía uma ou por não ter levado a sua para o terreiro naquele dia, ou, simplesmente, para aquecerem-se numa noite de frio; rezas e sonhos, dentre outros, é algo contínuo nestes espaços.

Há casos de pessoas que precisam se iniciar ou realizar alguma obrigação de tempo, e que quando não possuem os recursos financeiros necessários, a família de axé se aproxima e se compromete a providenciar determinados itens da lista. Quando o terreiro está em construção, não é incomum que os filhos de santo passem rifas e realizem eventos para arrecadação de fundos, e que ‘arregacem as mangas’ para colaborar na obra também. Algo que também acontece não raras vezes, diz respeito a famílias inteiras que passam a fazer morada no terreiro em momentos em que não possuem o dinheiro suficiente para arcar com o aluguel e comprar a cesta básica.

A solidariedade pode se materializar de outras maneiras, através do transbordamento das ações realizadas no em torno de onde o terreiro de candomblé está localizado, como, por exemplo: realização de ações sociais; distribuição de cestas básicas ou da carne das aves e demais animais abatidos; distribuição de roupas e atividades em asilos e abrigos para crianças e adolescentes; participação nas associações de moradores e amigos do bairro e abertura do terreiro à comunidade, em dias de festas, para que as pessoas vizinhas possam se alimentar.

Também aprendemos no dia a dia dos terreiros, a compartilhar nossos sentimentos, sejam os medos, angústias, incertezas e tristezas, mas também as alegrias, conquistas e vitórias. Aprendemos a nos solidarizar com as pessoas ao nosso redor e, com isso, construímos importantes estratégias de acolhimento e autocuidado em comunidade.

Temos a tendência de nos solidarizar com as dores do outro, assim como a de compartilhar fardos e distribuir levezas, e com isso continuamos acolhendo, porque “acolher é

o que fazemos!” e fazemos tanto e há tanto que nem percebemos, ao certo, como isso funciona; sabemos, entretanto, que a solidariedade tem muito a nos ensinar.

4.3.2 Educação: saber-aprender-ensinar

Os terreiros de candomblé são importantes espaços de reorganização social, política, cultural, social e religiosa, com cosmovisões que permitem concebermos a construção do mundo onde fazemos parte da natureza, que, ao se constituir enquanto expressão da própria ancestralidade, nos conduz a pensar formas mais conscientes e potentes para estar neste mundo. Portanto, também estamos diante de espaços, cujos conhecimentos e saberes operam a construção de outras formas de existência, outras epistemologias e processos educativos. Os terreiros de candomblé possuem jeitos de saber-aprender-ensinar os transforma em espaços educadores.

Nesse contexto, é possível afirmar que esses espaços estão cotidianamente nos educando, com suas formas de produzir e transmitir conhecimentos, de acolher e resistir, e de saber-aprender-ensinar. Muitos falamos sobre uma educação pautada na experiência, mas pensar os terreiros enquanto espaços educadores me foi possível a partir da professora Nilma Lino Gomes (2017), ao discutir os efeitos educativos produzidos pelo movimento negro. Em seu livro *Movimento negro educador* (2017), a autora afirma que “O Movimento Negro é um educador. Minha trajetória como professora, minhas pesquisas, produções teóricas e ações políticas se pautam nesse reconhecimento” (GOMES, 2017, p. 13) e, ao deslocá-lo apenas do seu fazer de combate e luta pelos direitos da população negra e evidenciar sua condição de educador, a professora Nilma, além de evidenciar os conhecimentos por ele produzidos, aponta que tais conhecimentos têm muito a oferecer ao campo das humanidades e das ciências sociais, às formações de professores-professoras e aos cursos de pós-graduação.

Além disso, a autora aproxima as sabedorias ancestrais dos ensinamentos produzidos pelo movimento negro, apresentando, nas entrelinhas, a dimensão sagrada dos processos educativos desse movimento: “Que sabedorias ancestrais o Movimento Negro nos ensina? Como ele nos reeduca?” (GOMES, 2017, p. 13). Tal indagação, me ajudou a circunscrever a segunda dimensão dos *jeitos de cuidar de e no axé*, que se refere aos processos de educação presentes nos terreiros de candomblé. Como essa educação ensina, o que ela ensina e qual objetivo de seu ensinamento? Qual a relação entre o ensinar e o aprender, o que nos faz saber?

A tese defendida por Nilma Lino Gomes é de que o movimento negro brasileiro funciona como “[...] educador, produtor de saberes emancipatórios e um sistematizador de conhecimentos sobre a questão racial no Brasil” (GOMES, 2017, p. 14), além de entender a trajetória de luta desse movimento, juntamente com a produção da intelectualidade negra como partes que integram um “[...] pensamento que se coloca contra os processos de colonização incrustados na América Latina e no mundo; movimento e intelectualidade negra que indagam a primazia da interpretação e da produção eurocentrada de mundo e do conhecimento científico” (GOMES, 2017, p. 15).

Os saberes emancipatórios e os conhecimentos sistematizados, conforme propõe Nilma Lino Gomes, podem ser pensados a partir de uma dimensão ancestral, evidenciando, com isso, todas as lutas contracoloniais (SANTOS, Antônio., 2015), que são produzidas nas encruzilhadas epistemológicas, ou a partir dos combates operados pelos saberes fronteiriços, como dia Mignolo (2017), para a construção de um bem-viver comunitário e planetário, como diz Aníbal Acosta (2016). Nesse contexto, estes conhecimentos constituem, com seus modos de saber-aprender-ensinar a segunda dimensão dos *jeitos de cuidar de e no axé*, que é a educação. A educação tem muito a ensinar à psicologia, às formações de professores-professoras e demais profissões que realizem práticas que se voltem ao cuidado da população em diferentes serviços e políticas públicas.

É uma educação que requer outras perspectivas para saber-aprender-ensinar, cuja sua fundamentação ancestral, nos impulsiona a pensarmos-nos de forma integral, a pensar outras formas de construção de mundo e organização social, a pensar outros caminhos para nos amar e nos curar, conforme propõe Nathália Nascimento (2021). Uma educação que também nos ensine histórias não capturadas e que, apesar das muitas tentativas de aniquilamento, continuam vivas e sendo contadas nos terreiros de candomblé – nos sussurros ancestrais das rezas ouvidas através das chamas bruxuleantes das velas que iluminam nossas noites e madrugadas, nos jeitos que nossos corpos performam.

Conforme a Cartilha sobre Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (BRASIL, 2016), os terreiros de candomblé podem ser considerados “[...] centros de saberes capazes de ultrapassar o ensino tradicional e oferecer um aprendizado que busca o desenvolvimento integral, humano, completo, um desenvolvimento que não visa o mercado, mas sim a plenitude da vida”(BRASIL, 2016, p. 20), além de se serem importantes centros de saber, considerando que têm mantido suas formas tradicionais de transmissão de conhecimento,

nas quais, preservam um universo simbólico, no qual, “[...] passado, presente e futuro tramam a existência sustentada em valores e princípios” ancestrais (BRASIL, 2016, p. 20).

Entendendo que o processo de aprendizagem, na dimensão da existência terrena, acaba apenas com a morte, assim, temos uma vida inteira para aprender e para compartilhar as informações que estocamos ao longo de nossa estadia no Aiyê. Nos terreiros de candomblé, tal processo está circunscrito às *experenciações-ato-em-vida*, pode começar antes do sol se levantar e terminar muito depois de o sol se pôr, pode se apresentar de maneiras diferentes, considerando tempo de iniciação das e o desenvolvimento de suas funções desenvolvidas na comunidade: limpar e organizar os espaços de circulação pública e os de circulação restrita; preparar a alimentação; lavar, engomar e passar as roupas usadas pelas divindades; costurar e preparar demais utensílios ritualísticos; encourar os atabaques; tocar os instrumentos de percussão; confeccionar roupas e indumentárias... E nesse mar de atividades vamos aprendendo, ensinando e construindo conhecimento.

Todo fazer realizado na casa de candomblé nos ensina. Observemos três para percorrer os caminhos pelos quais a aprendizagem acontece: dançar e cozinhar. Estas duas ações dizem mais que ser conduzido por um ritmo e mais que preparar a comida que alimentará a comunidade.

A dança se assemelha a um mar, cujas movimentações são o resultado de nosso mergulho em seus ritmos. Aprender a dançar está associado da compreensão dos ritmos e daquilo que as cantigas narram e fazer performar. O aprendizado sobre os ritmos nos ensina sobre as divindades e se colocam no mundo, seja caçando, guerreando ou embalando a prole e, com essa informação, nossos corpos se movimentarem na própria dimensão de existência do ancestral divinizado. As cantigas narraram os feitos, títulos e locais de domínios das divindades, e os corpos das pessoas iniciadas performam essas informações, juntando num mesmo ato dança, ritmo, cantiga e axé e com isso performando um jeito de educar, nos curando, nesse processo bailarino de saber-aprender-ensinar.

Especificamente, acerca das danças rituais, tanto as de ascendência bantu-congo quanto as de ascendência nagô-iorubá, Leda Maria Martins sinaliza que as coreografias, além de integrar as pessoas com o cosmo, não apenas semântica e simbolicamente, performam uma ação em si mesmas, em que

dançar é performar, inscrever. A performance ritual é, pois, um ato de inscrição, uma grafia. Nas culturas predominantemente orais e gestuais, como as africanas e as indígenas, por exemplo, o corpo é, por excelência, o local da memória, o corpo em performance, o corpo que é performance (MARTINS, 2002, p. 88).

E, por conta disso, não diz apenas da repetição de um hábito, mas de um ato de instituição, interpretação e reencenação.

Ao tomarmos, por exemplo, as cantigas e as danças dos orixás, aprendemos aspectos que também passam a nos constituir, seja quando observamos Ogum e Oiá dançando ao som do *adarrun*, empunhando suas espadas e nos falando sobre sua familiaridade com a guerra e o combate; quando, dançando ao ritmo do *alujá*, Xangô encena o lançar de pedras em fogo contra seus inimigos e o comando de seus exércitos, que, implacavelmente, faz com que todos estremeçam diante de seu poder; quando Oxum, dançando calmamente ao som do *ijexá* com seu *abebê* (espelho), transforma esse artefato de beleza em um instrumento de guerra e com ele vence seus inimigos; quando Oiá dançando ao ritmo *adaró*, alvoroça o salão com sua tempestuosidade e destemor, deslocando o ar e produzindo ventania, afirmando assim seu posicionamento diante da comunidade e, com isso, encantando e convocando Ogum e Xangô para dançarem num ato *continuum* de guerra e de amor; assim como Oxalá, com opaxorô (centro de poder com o qual se apoia para andar), dança seu *igbin* e com seu ritmo lento e contínuo, perfoma a construção do mundo e a responsabilidade daquele que tem a responsabilidade sobre a vida das pessoas.

Nesse contexto, o combate e a guerra performam um aspecto divino de nossa existência, a partir do qual os povos de terreiro têm tirado parte de sua energia e vigor para resistir e sobreviver a tanta perseguição, especialmente as mulheres negras, no que concerne à manutenção da vida. Oxum e Oiá performam formas de amar e guerrear, que além de não se opor, possibilitam pensarmos sobre os lugares ocupados pelas mulheres e sua potência-importância no funcionamento social e na manutenção das famílias brasileiras. Oxalá perfoma a responsabilidade da condução das pessoas no mundo e a calma necessária para alcançar seus objetivos, assim como o caramujo, mesmo sem pernas e braços, consegue chegar ao local mais alto de uma árvore, além de sobreviver na água ou na terra.

Se na dança aprendemos a performar importes histórias e conhecimentos acerca das divindades, na cozinha, estamos diante do coração do terreiro de candomblé, onde transformamos grãos, leguminosas e carne na comida que vai alimentar a comunidade. Cozinha, local de encantamentos e transformação, espaço onde alimentação e educação se processam juntas. O quiabo, por exemplo, além de ser apreciado por Xangô em seu amalá⁴⁸, pelos erês em seu caruru, também é muito apreciado pelo Ori, na forma de *ajabó*⁴⁹, além de ser um potente

⁴⁸ Comida preparada com quiabo fatiado e refogado com azeite de dendê, camarão seco e cebola ralada.

⁴⁹ Comida preparada com quiabo fatiado e batido apenas com água, até que fique espumante.

cicatrizante; o inhame, enquanto alimento que apazigua a fúria e impetuosidade de Ogum e Oxaguiã⁵⁰, também é ótimo cicatrizante e pode ser usado no combate à anemia e na depuração do sangue; a folha e a flor da planta colônia, podem ser utilizadas em banhos de purificação e oferecidas a Oxum, na forma de chá, auxiliam na regulação da pressão arterial; o gengibre pode temperar diferentes comidas, mas também faz xarope contra a tosse e, se fermentado com água de milho cozido e rapadura, transforma-se numa deliciosa bebida, aluá.

A cozinha é um local onde se aprende e também é o local onde é preparada a comida que alimenta a comunidade de terreiro. Sere humanos e divindades, seja nos rituais restritos aos filhos e filhas de santo do terreiro, seja nas festividades públicas. A comida pode, ser tanto distribuída generosa, mas também retida, roubada ou conquistada, a maneira pela qual esta é acessada e, devidamente, consumida, diz tanto respeito à alimentação, quanto ao movimento produzido na relação as pessoas do terreiro. Segundo Miriam Rabelo, “Comer é a parte da dinâmica relacional mais ampla do candomblé.” (RABELO, 2014, p. 250). A cozinha tem muitos mistérios e segredos. O amor é seu principal tempero. O conhecimento possibilita que o grão do feijão fradinho se transforme no omolocum⁵¹ para Oxum, no ecuru⁵² para Oxaguiã e no acarajé⁵³ para Oiá; assim como a milho se transforma em axoxó para Oxóssi⁵⁴, e em pamonha e curau para a comunidade, e seu cabelo é potente chá diurético e utilizado contra afecções do aparelho renal. Mas amor é o que dá o sabor especial a cada alimento preparado, justamente por isso existe um cargo muito importante, concedido a algumas mulheres, que, ao recebê-lo, ficarão responsáveis pelo funcionamento da cozinha e pelo preparo de toda a alimentação que será oferecida à comunidade de terreiro, são as *yabacés*.

Além de dançar e cozinhar, existe outra dimensão muito potente nos terreiros de candombe, que se refere ao trabalho, não aquele que objetiva o acúmulo e o lucro conforme entendido pelo sistema capitalista-ocidental-moderno, mas um trabalho concebido a partir de uma ação coletiva que objetiva a manutenção e o bem viver da comunidade. Aqui, o trabalho é pensando a partir das cosmovisões afro-indígenas, portanto, um fazer-ancestral, e diz respeito

⁵⁰ Divindade que tem seu culto relacionado à cidade de Ejibô. Jovem guerreiro, filho de Oxalalufan (dimensão mais velha de Oxalá), que está relacionado aos combates, estando seu axé fundamentado no ato de tirar as coisas de sua ordem, para propor outras maneiras de organização. O campo de batalha é, portanto, o local onde encontra sua paz. Recebe como oferendas inhame cozido e pilado, bem como o sumo de caracóis.

⁵¹ Comida feita com feijão fradinho cozido e refogado com azeite de dendê, camarão seco, cebola e gengibre ralados, sobre o qual são colocados ovos cozidos.

⁵² Comida feita com uma massa de feijão fradinho quebrado, descascado, moído e batido, que é embrulhada em folhas de bananeiras e cozidas em vapor.

⁵³ Bolinhos fritos no azeite de dendê, a base de sua massa é feijão fradinho quebrado, descascado e moído, que é batido com cebola ralada e sal. Corresponde ao fogo comido por Oiá e Xangô: acara (bola de fogo) + jé (comer) = bola de fogo que se come.

⁵⁴ Comida votiva feita a base de milho vermelho cozido, colocado em vasilha de barro e coberto por fatias de côco.

ao modo como nos envolvemos com a realização das tarefas e como fazemos a distribuição de sua produção, considerando as necessidades comunitárias.

A concepção do trabalho a partir de concepções ancestrais, bem como as performances realizadas pelos cânticos, ritmos, danças e gestos nos apresentam facetas dessa dimensão dos *jeitos de cuidar de e no axé* que se circunscreve à educação nos terreiros. Essa educação se efetiva através de nossas *experienciações-ato-em-vida*, tanto nos locais dos terreiros de candomblé, onde acontecem os rituais, quanto nas florestas, onde encontramos a carne que vai nos alimentar, ou na cozinha onde preparamos nossa alimentação.

Independentemente do tamanho do terreiro de candomblé, sua existência além de acolher e transmitir conhecimentos às pessoas que a ele pertence, se constitui enquanto importante espaço de resistência frente as violências que historicamente recaem sobre os terreiros. O acolhimento e a educação são processos que caminham juntas com a resistência, sustentando, desse modo, os *jeitos de cuidar de no axé*.

4.3.3 Resistência: afirmação de humanidades negras

Partindo da inseparabilidade entre o ser humano e a natureza, podemos entender o fazer contracolonial empreendido por povos colonizados como importantes tecnologias, que, fundamentadas nas cosmovisões afro-indígenas, têm preservado vidas e construído estratégias de sobrevivência e combate à política de morte vigente no país.

Essas estratégias de sobrevivência estão diretamente vinculadas aos processos de resistência comunitária empreendidos por nossos povos nessa guerra pela sobrevivência. Neste contexto, a guerra se constitui enquanto

[...] um dos modos de lidar com essa tensão contínua que nos constitui em meio a todos os movimentos que compõe a estrutura da realidade. E aqui, a tecnologia, a transformação intencional da natureza, a interação para que a natureza produza de modo diferente daquela que já produz, o que supõe que, no contexto aventado em torno de Ogum, essa transformação tenha sempre efeitos coletivos. É transformando a natureza e a nós mesmos – efeito coletivo da tecnologia – que caminhamos. E, por fim, o caminho, o caminhar, nos faz caminhantes coletivos. É isso que nos definiria como humanos frente a essa perspectiva de uma perspectiva do caminhar. (NASCIMENTO, w., 2016c, p. 167).

Se por um lado, a guerra evidencia a existência de uma política de morte, por outro, também explicita a existência de uma política de vida que efetiva uma episteme encruzilhada que produz *jeitos cuidar de e no axé* através do acolhimento, da educação e da resistência,

elementos característicos de povos de terreiros, quilombolas e indígenas, que nos instrumentalizam no combate ao epistemicídio de nossos saberes e ao extermínio de nossos povos, resgatando nossa humanidade negada.

A partir das vivências e saberes quilombolas, Nêgo Bispo (SANTOS, Antônio, 2015) discute as formas de resistências empreendidas por esses espaços, demanda entendermos os “[...] processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra [...]” (SANTOS, Antônio, 2015, p. 47-48), em que o extermínio de nossos povos caracteriza o efeito mais nefasto no âmbito da colonização, para, então, fazer operar o conceito de contracolônização, formado a partir de processos de resistência e luta em defesa de nossos territórios, símbolos e modos de vida.

Neste contexto, Nêgo Bispo, considerando as cosmovisões das comunidades quilombolas, apresenta-nos o conceito de biointeração (SANTOS, Antônio, 2015), que se sustenta a partir de um viver integrado à natureza e de críticas empreendidas ao modelo de desenvolvimento econômico que a tem destruído, resistindo, portanto, a esta política de morte em vigência, pois, segundo Conceição Evaristo (2018a, p. 99), “a gente combinamos de não morrer”.

Resistir, nessa perspectiva, convoca-nos a pensar e discutir os efeitos produzidos pelo colonialismo e pela colonialidade moderna, que continuam tentando nos exterminar com estratégias cada vez mais sofisticadas. A partir dos saberes dos povos bantu-congo, cujo conceito de sacralidade do mundo natural é simples e claro, ao afirmar-nos como pertencentes ao mundo natural (FU-KIAU, 2015) e enquanto expressão da existência divina, seremos direcionados para o entendimento da resistência a partir de dimensões éticas e sagradas.

Essa perspectiva sagrada da resistência contracolônial pode ser observada na cena descrita pela professora Leda Martins (2021a) acerca dos ritos fundantes do congado, quando da entronização da santa Nossa Senhora do Rosário pelos negros escravizados, ela prefere se sentar sobre os tambores negros, feitos de fibras, cipós, embiras, troncos e sementes a ser colocada no altar de uma igreja de pessoas brancas. A atitude da santa, quando decide sentar-se sobre os tambores e dançar sobre as águas movimentadas pelo som dos tambores negros, apresenta-nos uma dimensão ritual da resistência, assim como revela a oposição existente entre o ‘não’ do escravocrata e o ‘sim’ do escravizado, que, na narrativa dos congadeiros, reterritorializa os sistemas simbólicos africanos no Brasil, ao criar “[...] estratégias retóricas e instrumentos de resistência bélica, que propiciaram as revoltas, a atuação efetiva dos

quilombolas, e de várias outras manifestações negras contra o sistema escravocrata e as posições do sujeito negro na sociedade brasileira” (MARTINS, 2021a, p. 76).

Outra dimensão sagrada da resistência, pode ser observada no conceito de Bem Viver, considerando sustentar-se sobre uma matriz comunitária, fundamentada nas vivências e saberes de povos que vivem em harmonia com a natureza. De acordo com Alberto Acosta (2016), o Bem Viver articula resistência e ancestralidade na construção de outros mundos e de outras formas de viver, para além das oferecidas pelo capitalismo e pelo socialismo.

O Bem Viver se refere à organização de conceitos, experiências e práticas, empreendidos pelos povos dos Andes e da Amazônia, bem como de outras localidades do planeta, para a superação dessa perspectiva desenvolvimentista capitalista-moderna, uma proposta mais complexa e integral da vida, com extremamente enriquecedoras, especialmente por revelar os erros e criticar as teorias do desenvolvimento, que alargou a distância entre países ricos e pobres, circunscrevendo as vidas a esse funcionamento. Forja-se, portanto, enquanto conceito que emerge da interculturalidade e das práticas econômicas e solidárias, possibilita a construção de soluções pelos setores marginalizados e populares, “[...] sobretudo a partir de baixo e a partir de dentro, com lógicas democráticas de enraizamento comunitário” (ACOSTA, 2016, p. 74).

Nesse contexto, o Bem Viver aposta em “[...] um ordenamento social fundamentado na vigência dos Direitos Humanos e dos Direitos da Natureza, inspirado na reciprocidade e na solidariedade. [O que] dentro do capitalismo, é definitivamente impossível” (ACOSTA, 2016, p. 25). De acordo com o autor,

O Bem Viver é uma filosofia de vida que abre as portas para a construção de um projeto emancipador. Um projeto que, ao haver somado histórias de lutas, de resistência e de propostas de mudança, e ao nutrir-se de experiências locais, às que deverão somar-se contribuições provenientes de diversas latitudes, posiciona-se como ponto de partida para estabelecer democraticamente sociedades sustentáveis. (ACOSTA, 2016, p. 40).

Para efetivação do Bem Viver, num aspecto mais amplo, é imprescindível e necessário pensarmos algumas questões, como a organização e o funcionamento do Estado, que demanda uma organização a partir de termos plurinacionais e interculturais, criando e fortalecendo uma educação intercultural que se desamarre das tradições eurocêntricas. Com isso, torna-se possível repensar as estruturas estatais, horizontalizando o poder, o que “[...] implica ‘cidadanizar’ individual e coletivamente o Estado, criando espaços comunitários como formas ativas de organização social” (ACOSTA, 2016, p. 26), o que requer a que própria democracia seja repensada e aprofundada. Logo, na perspectiva do Bem Viver, estamos diante de uma

necessária mudança planetária, utópica, que se dará a partir do âmbito comunitário, dos direitos humanos e dos direitos da natureza.

Para a construção de um futuro diferente, o Bem Viver aposta na construção de relações de produção, intercâmbio e cooperação que colaborem com a suficiência, o que requer o fortalecimento e a dignificação do trabalho, abolindo, com isso, a precariedade trabalhista, em que as pessoas devem se organizar para assumir o controle de suas próprias vidas. Essa virada se dará a partir do surgimento de um elemento-chave, “[...] o centro das atenções não deve ser apenas o ser humano, mas o ser humano vivendo em comunidade e em harmonia com a Natureza” (ACOSTA, 2016, p. 27) e, com isso, coloca no debate o modo como as perspectivas antropocêntricas de organização produtiva tem destruído o planeta.

Nesse contexto, o Bem Viver, além de evidenciar a necessidade da superação da separação entre o homem e a natureza, também aposta na reciprocidade, na relacionalidade, na complementaridade e na solidariedade entre indivíduos e comunidades. A superação dessa separação, associada com a solidariedade, amplia as possibilidades de construção de outras formas de vida, para a minimização dos efeitos nas mudanças climáticas e nas crescentes marginalizações e violências sociais, para a mudança de paradigmas que assolam os países antes centrais, colaborando para que se encontrem saídas aos impasses apresentados à humanidade (ACOSTA, 2016).

A “[...] soma de práticas de resistência ao colonialismo e às suas sequelas, é ainda um modo de vida em várias comunidades indígenas que não foram totalmente absorvidas pela Modernidade capitalista ou que resolveram manter-se à margem dela” (ACOSTA, 2016, p. 70) constitui-se tarefa descolonizadora e despatriarcalizadora nos âmbitos político, social, econômico e cultural.

Essas práticas propõem “[...] uma visão holística e integradora do ser humano imerso na grande comunidade da *Pacha Mama*” (ACOSTA, 2016, p. 83) e todos os esforços empreendidos “[...] prepararam o terreno para caminhar em busca de um reencontro entre o ser humano e a Natureza – no final das contas, é disso que se trata” (ACOSTA, 2016, p. 137).

Esse reencontro do ser humano com a natureza, tem sido pensado e produzido por povos andinos, amazônicos, quilombolas, indígenas e de terreiros. As formas de estar no mundo que esses povos sustentam representam estratégias de lutas e resistência com as quais eles sustentam importantes formas de cuidar.

Especificamente no que tange às comunidades de terreiros, estamos diante de *jeitos de cuidar de e no axé*, que, pautados no acolhimento, na educação e na resistência, produzem

práticas que têm assegurado vidas, através da justiça social e restaurativa, da corresponsabilidade, da coletividade, do compartilhamento, da integralidade das múltiplas formas de viver e da restituição da humanidade negada.

Apesar da prerrogativa de podermos pensar e, com isso, nomear separadamente o acolhimento, a resistência e a educação, seu funcionamento ocorre de maneira imbricada e concomitante, com num grande sistema que tem matriz geradora a ancestralidade, cuja força vai se evidenciando através no cotidiano da própria comunidade. “Acolher é o que fazemos”, funciona sincronicamente com “educar é o que fazemos” e “resistir é que fazemos”.

Acolhemos nossos pares, com nossos corpos pessoal, comunitário e ancestral (que se constituem juntos), com os quais acomodarmos as dores, os sofrimentos e os desamparos produzidos pela escravização, oferecendo, com isso, o acesso a uma territorialidade negada.

Ao acolhermos, também educamos nossos pares, o mesmo ocorre quando compartilhamos e apresentamos facetas de nossa existência, exaltamos nossos heróis e nossas heroínas, narramos partes invisibilizadas de nossas histórias e evidenciamos nossos costumes e cosmovisões, que, fundamentadas em nossos saberes ancestrais, têm garantido a manutenção de nossas concepções de organização social e construção de mundo.

Ao acolhermos e educarmos, criamos estratégias de resistências que operam diariamente na manutenção de nossas vidas e na preservação do nosso legado, seja nos terreiros de candomblé ou em outros locais, como salas de aula e programas de pós-graduação, nos grupos de afoxé e de capoeira, nos diferentes movimentos sociais e no cotidiano de nossas vidas.

Quando resistirmos, reatualizamos nossas maneiras de acolher e educar, nos reancestralizamos, resgatamos nossas origens e fortalecemos os territórios constituidores das águas ancestrais, nas quais quanto mais profundamente mergulhamos, mais enterreirados estaremos, num contínuo movimento cósmico espiralar.

5 ENCANTAMENTOS, PESSOAS E PSICOLOGIAS

Os terreiros de candomblé apreendem as pessoas a partir do pensamento africano, que concebem sua constituição a partir do compartilhamento e da inclusão, o que afirma a importância da dimensão comunitária, onde seres humanos, divindades e distintas formas de vida estão integradas e conectadas entre si.

O conceito de Ori, de acordo com os saberes dos povos iorubás; e da noção de *ubuntu*, segundo os saberes bantu-congo. O primeiro permite que pensemos sobre aquilo que será realizado pela pessoa ao nascer no Aiyê, considerando os acordos feitos com nossa ancestralidade, e a importância da comunidade para que esta realização ocorra. A segunda diz sobre a possibilidade de sermos quem somos, a partir da comunidade.

Ori e *ubuntu* apresentam-nos, então, caminhos para discutir a constituição das pessoas a partir do compartilhamento e inclusão, onde a comunidade materializa dois mundos que se encontram a partir do encantamento, que, de acordo com Eduardo de Oliveira, se refere a um olhar que re-cria e constrói o mundo, a partir de uma matriz de mundo diversos e de uma atitude diante do próprio mundo e da vida (2003). O encantamento, segundo o autor, é o que possibilita, inclusive, que submetamos objetos de estudo a uma pesquisa (OLIVEIRA, 2003), que sempre estará atrelada aos os interesses, demandas e necessidades da própria ancestralidade.

Nesse contexto, a própria vida pode ser pensada enquanto uma existência encantada, na qual, criamos mundos a partir da integração e conexão de rios, mares, montanhas, astros, divindades e humanidade, bem como a partir das construções que se dão a partir do trabalho, seja o realizado pelas pessoas ou aquele realizado pelos ancestrais: da forja do ferro por Ogum ao desenvolvimento tecnológico empreendido pela humanidade; do conhecimento das ervas por Ossain à produção de vacina contra o Covid-19; da venda de acarajé na feira, por Oyá, à comercialização entre cidades e nações; das orientações feitas por Orumilá ao consultar o oráculo de Ifá, a partir do qual prescrevia os ebós e fazia as orientações quanto aquilo que deveria ser olhado e melhorado por cada pessoa, ao desenvolvimento de profissões como a psicologia, que conduz a pessoa por suas suas questões (sejam elas comportamentais, sociais ou inconscientes) para que construam melhor qualidade de vida.

Esse encantamento, no contexto desta tese, tanto diz respeito ao possível da psicologia, sobretudo nas discussões acerca do sofrimento produzido pelo racismo na vida das pessoas pretas, onde historicamente identifica-se posicionamentos contraditórios, entre quem invisibiliza esse fenômeno e quem sustenta que seja ponto de pauta de fundamental importância

para a profissão, considerando por um lado, que mais da metade da população brasileira é preta, e por outro, que a matriz civilizatória eurocêntrica, que colonizou o país, produziu mecanismos sofisticados que naturalizam e inviabilizam o racismo, demandando, especificamente, neste último caso, que nos decolonizemos; quanto também diz respeito ao possível de um terreiro de candomblé que com seus *jeitos de cuidar de e no axé*, a partir do encontro de rios cujas águas Oxum maneja em seu território, na produção de outros mundos e maneiras específicas de habitá-los, num constante encamentamento.

Rios que, com seus diferentes formatos e intensidades, rasgam terras e se arremessam à queda e ao desconhecido, produzindo assim diferentes paisagens.

Um rio não caminha só,
ele atravessa:
rasga pedras e fere o chão com sua correnteza translúcida. (NATÁLIA, 2016, p. 31).
(Trecho do Poema Ori, do livro *Água negra e outras águas*, de Lívía Natália).

5.1 CONSTITUIÇÕES POSSÍVEIS DA PESSOA: PROCESSOS DE INDIVIDUALIZAÇÃO-COMUNITÁRIA

5.1.1 Ori e a noção de pessoa

A concepção iorubá acerca da personalidade humana, presente nos terreiros de candomblé de Queto, está diretamente relacionada ao conceito de Ori, nossa Cabeça⁵⁵ divina, e com três importantes divindades: Babá Ajalá, o modelador das cabeças, Orumilá, o senhor do destino e Exu, o fiscalizador do axé.

Acerca de Ori é importante sinalizar sua dupla existência, uma que se refere a *Ori odé*, ou Cabeça⁵⁶ externa, e outra referente a *Ori inú*, ou Cabeça interna. A primeira diz respeito, à caixa craniana e ao encéfalo, bem como às cavidades da boca, nariz e ouvidos, que mantém correlação direta com o funcionamento orgânico de nossos sistemas tegumentar, esquelético, muscular, endócrino, cardiovascular, respiratório, digestivo, urinário, nervoso e genital. É nesta dimensão física da Cabeça que os preceitos rituais de iniciação são realizados, através da catulagem, raspagem, incisões, pintura e colocação dos elementos carregadores de axé.

⁵⁵ Para escrever a respeito da Cabeça, enquanto divindade, optei por fazê-lo iniciando sua grafia com letra maiúscula. Nos casos de uso do plural, como o aspecto de nome próprio desaparece, a grafia é iniciada por minúscula.

Já a segunda refere-se à dimensão ancestral, estando ligado a *ìporì*, um elemento etéreo que corresponde à energia que herdamos de nossos ancestrais e se integra diretamente ao nosso destino, funcionando como uma partícula hereditária que marca nossa personalidade, como uma espécie de “DNA espiritual” (JAGUN, 2015), essa partícula conecta-nos a todos-todas aqueles-aquelas que vieram antes e com aqueles-aquelas que virão depois de nós,

O *ìporì* é peça fundamental ao conceito de *Orí inù*. Considerando-se que o *Orí inù* seja a essência do psiquismo e que este seja composto pelo material acumulado por aquele ser através das encarnações e da herança de seus ancestrais (*ìporì*), o conceito de imortalidade brota daí. O homem se torna imortal à medida que se perpetua na essência de seus descendentes. Entender o *ìporì* como uma linha que liga o ser e seus ancestrais reafirma o forte conceito iorubá de respeito e gratidão aos mais velhos, bem assim a necessidade de honrar aqueles que viveram antes e nos proporcionaram não só a vida, mas também as condições de viver. (JAGUN, 2015, p. 41).

Ori odé e *Ori inú* estão intrinsecamente conectados um ao outro, não havendo dicotomia entre eles. Essa dupla existência tem a ver com os recursos necessários para se nascer no Aiyê, preexistindo mesmo quando retornarmos ao Orum, através da morte.

Nesse sentido, *Ori inú* é divinamente constituído para termos, no Aiyê, as informações que serão decodificadas no decorrer do cumprimento de nossa trajetória terrestre. O equilíbrio entre essa dupla existência assegura o funcionamento do organismo, de modo mais ou menos harmonioso, de acordo com as questões que formam o mundo no qual habitamos, sejam elas, políticas, econômicas, geográficas, sociais ou espirituais. Nisso repousa a necessidade de, periodicamente, realizarmos rituais e oferendas para *Ori inú*, para termos discernimento e sabedoria para seguirmos por percursos mais equilibrados e saudáveis⁵⁷.

Considerando a importância dada a Ori, apresento duas expressões muito corriqueiras nos terreiros de Queto. Uma que diz: “não existe um único orixá capaz de apoiar uma pessoa mais do que seu próprio Ori”, e outra que diz: “A Cabeça de uma pessoa pode fazer dela um rei”. A primeira sinaliza a importância de Ori, antes do próprio culto ao nosso orixá pessoal, além de sinalizar que é ele a única divindade que nos acompanha pela eternidade, demonstrando assim que cada pessoa é única. Já a segunda expressão mostra Ori aquele que pode assegurar que uma pessoa tenha mais ou menos facilidades no decorrer de sua vida, considerando os recursos que possui no Aiyê e com os acordos realizados antes do seu próprio nascimento.

⁵⁷ No decorrer do texto utilizarei os termos *Orí Inú* e *Orí Odé*, grifadas em itálico quando tiver que diferenciar a Cabeça Ancestral da Cabeça Terrena, mas, quando estiver me relacionado apenas ao *Ori Inú*, ou a nossa Cabeça Ancestral, utilizarei apenas Ori.

Os Oris são feitos por Babá Ajalá. Contam os itans que esta divindade possui alguns problemas com realção a sua má administração financeira e com relação ao consumo excessivo de bebidas alcólicas. O primeiro problema acaba fazendo com que esta divindade possua muitas dívidas e, conseqüentemente, muitos credores, e ao ter que deles se esconder, acaba, por um lado, fazendo com que não consiga dar a atenção devida a quem o procura para encomendar seu Ori e, por outro, tendo preocupações que compromete a modelação das Cabeças. Já o consumo excessivo de bebida alcoólica compromete a modelação de muitos Oris, resultando em Cabeças defeituosas, seja por deixá-las assar demais ou de menos, por colocar ingredientes a mais ou a menos, ou por trocá-los na hora da entrega. De acordo com Abimbolá (2011) e Jagun (2015), existência de oris bons ou ruins diz da própria imperfeição de Babá Ajalá, o grande ao modelador das cabeças, considerando que as diferentes circunstâncias de seu fazer pode se materializar na modelação de cabeças imperfeitas.

A concepção da imperfeição de Ajalá nos conduz a pensar sobre a diversidade de caminhos ou Destinos que se colocam às pessoas, considerando a qualidade das Cabeças modeladas. Neste contexto, estamos diante de a possibilidade da existência de dois tipos de Oris. O *Ori buruku* – ou Cabeça ruim – cuja pessoa que o possui terá uma vida marcada pelo excesso de dificuldades, pelo infortúnio, pelo azar, pela má sorte e pela morte prematura, comprometendo a concretização de seus objetivos e sua boa sustentação no Aiyê, o que resulta na fragilização da pessoa, deixando-a suscetível ao ataque dos *ajoguns*⁵⁸. E a outra possibilidade, que se refere ao *Ori rere* – ou Cabeça boa –, correspondente àquela pessoa com uma cabeça abençoada, equilibrada e com sorte, que terá facilidade para realizar seus empreendimentos e alcançar seus objetivos, tendo longevidade e êxito nas diferentes esferas de sua vida.

Passado o processo de modelação do Ori e estando a pessoa diante de Olodumare para o recebimento de sua Cabeça, de modo a iniciar sua jornada encarnada, Orumilá e Exu se fazem presentes, testemunhando a maneira como isso se deu, bem como o conteúdo das pactuações daquilo que será realizado no Aiyê, no que concerne à família consanguínea, à comunidade da qual fará parte, ao ofício que reairará, à constituição de sua família e à época em que retornará ao Orum. De posse de sua Cabeça, a pessoa adormece no Orum e acorda no Aiyê, após o período de gestação, iniciando assim sua trajetória neste plano de existência.

⁵⁸ Tanto Luiz L. Marins, tradutor do artigo “A concepção iorubá da concepção humana” (ABIMBOLA, 2011), na nota 30 (p. 3), quanto Jagun (2015) afirmam que os Ajoguns são guerreiros contra o homem, e se manifestam através de oito coisas ruins: ikú (morte), àrùn (doenças), òfò (prejuízos), ègbà (paralisia), òràn (tribulações), èpè (pragas), èwòn (prisão), èse (preocupações de qualquer tipo).

Considerando o testemunho de Exu e Orumilá no momento em que a pessoa recebe seu Ori-destino, essas divindades, juntamente com Babá Ajalá, estarão sempre participando dos cultos realizados à Cabeça. Orumilá orientando quanto às oferendas e rituais destinados a Ori e Exu fiscalizando se a pessoa está cumprindo os acordos realizados no momento do recebimento de seu Ori e as determinações feitas por Orumilá; e Babá Ajalá, a quem intercedemos para que as oferendas sejam recebidas por Ori, de modo a melhorar a qualidade de vida da pessoa.

Como o recebimento de Ori ocorre antes do nascimento da própria pessoa no Orum, deve, então, a Cabeça prevalecer sobre o corpo, bem como sobre seus instintos, fraquezas e inclinações, e considerando, que o *ìporì* utilizado por Ajalá constitui o destino e os tabus que a pessoa deverá seguir no decorrer da sua vida, torna-se “[...] significativa a visão iorubá de que, ao escolher sua cabeça, a pessoa escolhe também seu destino, suas virtudes e seus defeitos” (JAGUN, 2015, p. 35).

Em virtude de a Cabeça ser a mais antiga, suas determinações prevalecerão sobre as demais partes constituintes de corpo com o qual habitamos e vivemos no Aiyê. O tamanho da Cabeça, proporcionalmente maior que as demais partes do corpo, quando representada nos desenhos, esculturas e demais artefatos iorubá, evidencia sua importância na própria sustentação da vida no Orum. Essas partes são: o *ara*, o corpo com o qual habitamos o Aiyê; *okan*, o nosso coração; *esé* e os *lèsè*, nossas pernas e pés, respectivamente; e o *emí*, nossa respiração, que Abimbola considerou como alma (2011), ou aquela parte nossa que não morre.

O *ara* corresponde ao corpo físico, moldado por Oxalá, com o qual vivemos no Orum, *Ara Orum*, com braços e mãos, pernas e pés, tronco e órgãos internos. Cada parte do corpo tem sua função e possui histórias a respeito de sua importância, como por exemplo, o estômago, que, enquanto divindade, requer ser alimentada diariamente, estando a qualidade do que lhe é oferecido relacionado ao bom funcionamento do corpo. Essa história fala tanto da importância de uma alimentação equilibrada (o que passa também pela educação, como discutido no capítulo anterior), quando da identificação dos alimentos que não fazem bem ao nosso corpo, ao Ori e ao nosso orixá.

O *okan* corresponde ao nosso coração, representa não apenas o órgão que impulsiona sangue para nosso corpo, mas o local no qual reside nossa inteligência, sentimentos e caráter (*iwá*), relacionados às nossas *experienciações-ato-em vida*, cujos conteúdos são os únicos que levaremos conosco no retorno ao Orum. De acordo com Luiz L. Martins, na nota 20 do artigo de Wande Abimbola (2011), por ele traduzido,

O coração físico (okàn), representa os sentimentos individuais deste *ara-ayé*, que formarão a sua forma individual do “seu pensar”, inerente ao seu caráter, *iyè-iwá*, mas vai além disso, pois estes sentimentos e suas idiossincrasias, serão levadas pelo *oku-òrun* (morto), para o reino dos ancestrais, onde voltará a ser um *ara-òrun*, e novamente um *èmí-láá-láé* (espírito eterno), tendo então cultuada sua memória, *iyè'rántí*. (ABIMBOLA, 2011, p. 7, grifos do tradutor).

Esé e *lèsè* correspondem às nossas pernas e pés, importantes partes do corpo, considerando que, com eles, nos locomovemos e tocamos a terra, elemento de onde viemos e para onde nosso corpo retorna, local onde estão os corpos de quem veio antes de nós, portanto vinculado à ancestralidade, logo, lugar da continuidade da vida. Os *esé* e *lèsè*, quando bem cuidados, conduzem-nos por bons caminhos e sua importância pode ser percebida também por receberem culto e alimentação, juntamente com nossa Cabeça, ao longo dos rituais e obrigações de tempo. São tão importantes que recebem, além de alimentos e rito, pinturas e adornos com xaorô (guizos de metal) e tornozeleiras, cujo material pode variar de acordo com a divindade para a qual a pessoa está sendo iniciada.

Por último, mas não menos importante, está o *emí*, que se desdobra em dois outros aspectos, causando algumas confusões. O primeiro tanto corresponde à nossa criação, quando Olodumare nos insufla pela primeira vez seu hálito divino, constituindo então a nossa alma (ABIMBOLA, 2011), ou seja, uma espécie de centelha divina, que constitui nosso ser, quanto corresponde à ativação da respiração do nosso *Ara Orum*, no momento de nosso nascimento, o que nos direciona ao segundo aspecto.

A cada nova chegada ao Aiyê, os processos de construção do corpo por Oxalá e de modelação da Cabeça por Ajalá se reatualizam e, conseqüentemente, novamente, Olodumare insuflará seu hálito divino em nossas narinas, ativando nossa respiração e, com isso, o funcionamento de nosso corpo, ao conectar e movimentar suas diferentes partes, articulando um complexo e integrado sistema composto pelo *Ara Orum* e *Ara Aiyê*.

A respeito da correlação entre as virtudes e Ori, Jagun (2015) afirma a existência de três importantes determinantes para a formação da pessoa: ancestralidade, livre-arbítrio e o meio no qual a pessoa está socialmente circunscrita, elementos que convergem para o funcionamento do Ori, que recebe mais um componente ofertado por Olorum, chamado de *Ifá Àyà*, ou Oráculo do peito, que, de forma inata, orienta a pessoa, moral e eticamente.

Aqui entra em cena a possibilidade de Ori escolher seguir as orientações feitas pelo *Ifá Àyà*, praticando, desse modo, aquilo que fora concedido por Olorum e que contribuiria para o bem das pessoas da comunidade na qual está inserido. Para o autor, livre-arbítrio, ou *ifé-àtinuwá*, corresponde a um conceito que nos remonta a algo maior que o ato de fazer uma

escolha, liga-se a uma escolha agradável, que traz consigo conforto, paz e bem-estar e, por ter sido dado por Olorum, ninguém o infringe, nem mesmo o próprio criador, assegurando assim o livre-arbítrio enquanto algo sagrado, “[...] uma parcela divina dentro de cada um de nós” (JAGUN, 2015, p. 41-42).

A concepção de Ori enquanto sede da nossa personalidade e dimensão da nossa constituição, que pode transformar nossa trajetória e, com isso, modificar nosso destino, dialoga diretamente com os *jeitos de cuidar de e no axé*, considerando que estes, ao acolher e educar para a resistência, vão produzir efeitos diretos em nossa Cabeça. Os *jeitos de cuidar de e no axé*, atrelados e concomitantes com os rituais dos terreiros de candomblé, possibilitam que cada pessoa-comunidade desenvolva as estratégias para seu enterreiramento, processo que requer que sejam considerados os aspectos históricos e sociais da sociedade na qual estamos inseridos, de modo que, ao cultuar nosso Ori, o fortaleçamos com ritos e com informações as quais possibilitam entendermos o local que ocupamos na sociedade e o quanto nossas cosmovisões nos curam dos efeitos da colonialidade.

5.1.2 Ubuntu e a concepção comunitária de pessoa

A noção de *ubuntu* se refere a uma forma de organização do universo e a nossa humanidade, fundamenta na perspectiva ética e política da vida dos povos africanos de origem bantu-congo, nos quais *Ubu* corresponde ao princípio dinâmico da existência *Ntu* corresponde ao caráter relacional e coletivo da humanidade. A justiça social atravessa essas duas perspectivas, uma vez que reconhece o outro como ser humano e afirma uma dimensão restaurativa que, ao afirmar a interconexão entre as pessoas, propõe o resgate de sua humanidade negada.

A palavra *ubuntu*, para Ramose, (1999, 2001), refere-se à junção de outras duas, onde o prefixo *ubu* se relaciona com a concepção generalizada do ser ontológico e *ntu* se refere à possibilidade de dar concretude e a um “processo contínuo de desdobramento” que pode ser considerado “epistemológico distintamente” (RAMOSE, 1999, p. 2), sendo, portanto, dois aspectos de uma mesma dimensão indivisível. “*Ubu* é geralmente entendido como a existência e pode ser dito como uma ontologia distinta” (RAMOSE, 1999, p. 2), enquanto *Ntu* significa a parte essencial de tudo que existe, tudo que está sendo e se transformando, evocando a ideia de existência de modo geral e se abrindo à própria existência antes mesmo de sua manifestação

em “[...] si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular” (RAMOSE, 1999, p.2).

No âmbito da filosofia africana, *ubuntu* é sua raiz e seu edifício e toma a importância do solo, da raiz, dos ramos e de suas folhas para pensar a unicidade da árvore, que não consegue ser concebida por suas partes separadamente, além de também pensar o conceito do movimento, enquanto o próprio princípio da existência, em que “[...] o agir tem precedência sobre o agente, sem, ao mesmo tempo, imputar uma separação radical ou oposição irreconciliável entre os dois” (RAMOSE, 1999, p. 3). Nesse contínuo vir a ser, também se inscreve a importância do falar, que, ao quebrar o silêncio, nos impulsiona e orienta, possibilitando que a linguagem surja, ocupando importante lugar na discussão sobre o verbo e a constituição do próprio ser.

Outra dimensão importante de *ubuntu*, diz respeito ao modo como se pensa a instabilidade fundamental do mundo dos vivos e que para se manter o equilíbrio da existência, faz necessário que o líder da comunidade e seus anciãos possuam boa relação com seus mortos-vivos (ancestralidade) para a manutenção da harmonia cósmica e nesse sentido,

Religião, política e lei devem ser ancoradas no entendimento do cosmos, como uma luta contínua para a harmonia. É como ancoragem que lhes dá autenticidade e legitimidade. E esta é a base para um consenso quanto à particularidade da *filopraxis ubuntu*. Paz através da realização concreta da justiça é a lei fundamental da filosofia ubuntu. A justiça sem paz é a negação da luta para a harmonia cósmica. (RAMOSE, 1999, p. 12).

Ubuntu representa o equilíbrio e a existência respeitosa entre os diferentes seres da natureza. Nele, de acordo com Cunha Junior (2010), “[...] repousa a comunidade e suas relações sociais baseadas na tradição, na ética social e no reconhecimento de todos como indispensáveis. A identidade e a personalidade dos indivíduos é parte do Ubuntu” (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 36-37).

eticamente, *ubuntu* relaciona-se com “tudo que é percebido como um todo é sempre uma totalidade no sentido de que existe e persiste em direção ao que ainda está para ser” (RAMOSE, 2002, p. 2), sendo então, essa uma característica que define toda entidade possuidora de existência, de modo que a perspectiva de ser-sendo, “[...] deve ser entendido sempre como uma totalidade” (RAMOSE, 2002, p. 2).

O funcionamento de *ubuntu* requer um adequado posicionamento diante das situações de precarização e violência contra as pessoas, especificamente no que diz respeito à má distribuição dos recursos, que tem colaborado com a precarização da vida e a continuidade do mundo nesta invariável injustiça (NASCIMENTO, W., 2019), em virtude de carregar consigo

o princípio que mostra respeito para com as demais pessoas, demandando, com isso, a mesma conduta para conosco e para a comunidade. Tal funcionamento implica reconhecermos que a vulnerabilidade de pessoa também é uma fragilidade das demais pessoas, demandando um posicionamento diante da vida, em que seus efeitos sejam bons para toda a comunidade.

Na maioria das culturas africanas, observamos um princípio que afirma os seres humanos serem iguais em sua humanidade, merecendo, portanto, tratamento igual e livre de discriminação, o que nos remete à questão da justiça africana, que, de acordo com Ramose (2001), corresponde à restauração do equilíbrio e da harmonia, especialmente no que concerne às consequências desumanizantes da conquista colonial, para a eliminação do racismo. Na perspectiva da justiça restaurativa, *ubuntu* requer a restauração da humanidade dos povos indígenas e africanos, como forma de reverter as consequências desumanizantes provocadas pela colonização.

Nesse sentido, a noção de *ubuntu*, ao afirmar o posicionamento ético de respeito e valorização da humanidade constituinte do outro e nos conceber enquanto pessoa-comunidade, fundamentando a restauração da harmonia e o equilíbrio, associada ao conceito de Ori, ao afirmar o compromisso com nossos acordos e escolhas espirituais, bem como nossa responsabilidade frente a nossos ofícios na comunidade, ambos a partir da ancestralidade, apresentam dimensões importantes para pensarmos *os jeitos de cuidar de e no axé*, que aterrados no acolhimento, na educação e na resistência, possibilitam que encantemos mundos e criemos maneiras de habitá-los, sobretudo, ao afirmá-los a partir de uma concepção divina que conecta a humanidade consigo mesma, com as divindades e outras dimensões da vida no universo, entendendo que somos parte constitutiva desse universo, que se produz a partir de um contínuo processo de movimentação ancestral.

5.2 PSICOLOGIA, ENCANTAMENTOS E TERREIROS: ENCONTROS POSSÍVEIS

No contexto da realização deste trabalho, é importante pensar acerca dos locais que a tese se localiza, especialmente pelo fato de as discussões sobre os terreiros de candomblé se atrelarem aos seus aspectos religiosos, apesar de congregarem aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais afro-indígenas, desvinculando-os da dimensão religiosa *stricto sensu*.

Outra questão que se evidencia é o fato de que, durante décadas, os estudos e pesquisas sobre os terreiros de candomblé acabaram objetificando esses espaços, folclorizando

importantes dimensões de seu funcionamento, além de desconsiderar e desqualificar suas epistemes, fazendo operar o espitemicídio e afirmando a necropolítica, conforme discutido no capítulo terceiro.

Considerando que o Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (PPGP-UFF) afirma e defende a laicidade, é importante dizer que os terreiros de candomblé são espaços de organização social e cultural a partir do encontro de concepções dos povos africanos, num contexto específico de resistência à escravização de seus corpos, negação de sua língua materna e subalternização de seus conhecimentos, ao longo da história do Brasil. Portanto, estamos diante de espaços que possuem muitas dimensões em sua constituição (sociais, culturais, linguísticas, estéticas e políticas), que ao longo da história do Brasil, foram circunscritas apenas ao espaço da religiosidade.

Faz-se interessante e necessária essa pontuação, pois a palavra religião deriva do latim – *religare* –, em decorrência do afastamento da humanidade do paraíso, em decorrência de sua desobediência às ordens de Deus. Uma vez expulsos do paraíso, a mulher foi amaldiçoada a sentir dor no momento do nascimento de seus descendentes e o homem a ter um trabalho degradante, cuja vida na terra, marcada pela miséria e sofrimento teria como salvação a religião, através da qual, retornariam ao paraíso perdido. Concepção que se afasta das cosmovisões indígenas e africanas, cuja concepção de pessoa e funcionamento social se organizam e se fundam em torno da ancestralidade.

Comunidades de terreiros de candomblé se fundamentam em cosmovisões que nos concebem constituindo junto com a ancestralidade uma existência conjunta, não existindo necessidade de religião, pois não estamos desligados daquilo se se convencionou chamar de sagrado, o que se refere à ancestralidade, cuja existência se refere a contínuo movimento cósmico espiralar.

O que se evidencia, nesse sentido, é a necessidade de acessarmos saberes e conhecimentos que nos foram negados ao longo do processo de escravização, de reconhecermos as estratégias de negação de nossa humanidade e de afirmar formas de habitar o mundo a partir de nossas cosmovisões e ancestralidade. O que passa, necessariamente, pela luta contracolonial e pelo processo de decolonização, de modo que possamos construir lentes a partir das quais possamos ver e nomear as sofisticadas técnicas que fundamentam e legitimam o racismo religioso, materializado através do ataque a terreiros de candomblé e do apedrejamento de nossos corpos, ao mesmo tempo em que descredibilizam e demonizam nossas práticas.

Considerando que os terreiros de candomblé transcendem questões strictu sensu religiosas, produzindo a partir de seus *jeitos de cuidar de e no axé*, importantes estratégias de acolhimento, educação e resistência, importantes questionamentos podem ser feitos à psicologia brasileira no que se refere à dificuldade de sustentarmos discussões que abordem o racismo e seu impacto na vida das pessoas negras e no que concerne à possibilidade de seu diálogo com os conhecimentos, saberes e práticas de cuidado produzidos pelos terreiros de candomblé.

5.2.1. Psicologia e racismo

Neste contexto, o Sistema Conselhos de Psicologia (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2013) reconhece a importância da religião na formação de subjetividades, especificamente no que concerne às discussões sobre religião, religiosidade e espiritualidade, “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” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2013, p. 2).

Quando o Sistema Conselhos de Psicologia sinaliza a importância de se ampliar essa discussão, uma problemática crucial que se coloca refere-se à qual religiosidade se está colocando em análise. As religiosidades cristãs, homogênicas portanto, caminham juntas com a produção da modernidade e da civilidade ocidental, cujo cientificismo e capitalismo fundamenta(ra)m o processo de colonização dos continentes africano, americano e asiático, ou as religiosidades contra-hegemônicas que têm resistido ao extermínio e epistemicídio ao longo da história do Brasil?

Neste trabalho, as religiosidades e cosmovisões contra-hegemônicas e contra-coloniais são as que foram alçadas a local central de produção de conhecimento, considerando os interesses, demandas e necessidades da ancestralidade que organizam as comunidades de terreiros, considerando os aspectos sociais, culturais, políticos, estéticos e econômicos que os constituem.

Especificamente quanto às produções feitas pela psicologia no campo das relações raciais, inicialmente duas das muitas obras publicadas adquirem significativa relevância histórica: a dissertação de mestrado de Virgínia Leone Bicudo, *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo* de 1945, que foi relançada em 2010, através do pesquisador Marcos

Chor Maio, e o livro *Tornar-se negro, ou, As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, fruto da tese de doutoramento da psicanalista Neusa Santos Souza, publicado em 1983, e republicada pela Editora Zahar em 2021.

Esta última obra, “[...] inaugurou o debate contemporâneo e analítico sobre racismo no Brasil, identidade negra e sofrimento psíquico” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017, p. 9), juntamente com o livro *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, organizado por Iray Carone e Maria Aparecida Silva Bento, com publicação em 2002, que “[...] propôs uma virada teórico-epistemológica na compreensão das desigualdades raciais no Brasil ao colocar em cena o branco e a branquitude” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017, p. 9).

No que concerne ao posicionamento da psicologia quanto ao combate, enfrentamento e erradicação do racismo no Brasil, em 2010, ocorreu o I Encontro Nacional de Pesquisadores/as Negras/os, promovido pela Articulação Nacional de Psicólogas/os Negras/os e Pesquisadoras/es, movimento social organizado a partir da realização do ocorrido em 2010. No evento, foi produzida a Carta de São Paulo, em que se sinalizava que o racismo constitui uma das questões mais fundamentais para a compreensão dos processos de exploração e dominação instalados na sociedade brasileira, exigindo os esforços para elucidar seus mecanismos que, associados a séculos de escravização, tem resultado na construção de padrões de relações raciais que ocultam, de forma perversa, a violência sistemática imposta historicamente à população negra.

O racismo à moda brasileira, segundo a Carta de São Paulo (2010), representa um dos mais sofisticados e enigmáticos mecanismos que, através da violência sistemática e silenciadora, produz e agudiza as desigualdades sociais, que têm também um viés eminentemente racial. Esses aspectos, fortemente inscritos nas dinâmicas institucionais da sociedade brasileira, associados ao mito da democracia racial, configuram formas de subjetivação social que naturalizam práticas correntes pautadas no racismo, na discriminação e no preconceito. A psicologia brasileira não fugiu a essa regra, constituindo-se inicialmente em epistemologias de concepções eugenistas e racistas e, posteriormente, mantendo cumplicidade com o mito da democracia racial, omitindo-se frente à temática das relações inter-raciais.

Diante desta omissão, a psicologia acabou negligenciando o estudo de “[...] aspectos subjetivos envolvidos nos processos identitários, auto-valorativos e no sofrimento psíquico decorrentes das práticas racistas vigentes na sociedade brasileira” (CARTA..., 2010, p. 1). Com raras e honrosas exceções, cujas produções acabaram sendo invisibilizadas, a produção de

conhecimento no âmbito da psicologia brasileira, ao não se interessar pela temática das relações raciais, acabou não reconhecendo “[...] essa dimensão trágica do racismo, tão relevante e presente como fonte de agravos à saúde mental de quase metade da população do país, constituída pelos afrodescendentes” (CARTA..., 2010, p. 1).

A invisibilização e silenciamento das produções da intelectualidade negra no âmbito da psicologia; a pouca discussão teórica sobre o racismo e, conseqüentemente, a pouca proposição de intervenções direcionadas ao seu combate e o distanciamento dos estudos acerca da dimensão religiosa, especialmente das religiosidades de matrizes africanas, justificam a importância e a necessidade de aprofundarmos dessas discussões, no âmbito da psicologia.

As movimentações e produções realizadas pelo Conselho Federal de Psicologia, através da mobilização e articulação de psicólogos e psicólogas negras do território brasileiro, materializaram, no âmbito de nossa atuação profissional: 1) a construção da resolução nº 18 de 2002, que fala do posicionamento de profissionais de psicologia diante da eliminação do racismo, e 2) a construção das referências técnicas sobre relações raciais (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017). São construções que sustentam a ampliação da discussão acerca da religiosidade e da construção de práticas que combatam o racismo e o preconceito racial, ao mesmo tempo que afirmam a importância dos terreiros de candomblé na promoção da saúde da população negra e pobre do Brasil, cujos saberes têm muito a ensinar à psicologia, considerando que esses espaços produzem outras formas de mundo e de existência, especificamente negras.

Através da resolução nº 18 de 2002, o Conselho Federal de Psicologia se posiciona e afirma que profissionais de psicologia devem atuar para a eliminação do racismo, não se omitindo ou favorecendo a discriminação racial, não utilizando técnicas que criem, mantenham ou reforcem a discriminação e não colaborando com eventos discriminatórios ou que reforcem seu desenvolvimento:

Art. 1º - Os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão contribuindo com o seu conhecimento para uma reflexão sobre o preconceito e para a eliminação do racismo.

Art. 2º - Os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a discriminação ou preconceito de raça ou etnia.

Art. 3º - Os psicólogos, no exercício profissional, não serão coniventes e nem se omitirão perante o crime de racismo.

Art. 4º - Os psicólogos não se utilizarão de instrumentos ou técnicas psicológicas para criar, manter ou reforçar preconceitos, estigmas, estereótipos ou discriminação racial.

Art. 5º - Os psicólogos não colaborarão com eventos ou serviços que sejam de natureza discriminatória ou contribuam para o desenvolvimento de culturas institucionais discriminatórias.

Art. 6º - Os psicólogos não se pronunciarão, nem participarão de pronunciamentos públicos nos meios de comunicação de massa de modo a reforçar o preconceito racial.
Art. 7º - Esta Resolução entrará em vigor na data de sua publicação. (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2002, p. 2)

O primeiro e o último artigos dizem respeito, respectivamente, aos princípios éticos da profissional e à data em que entra em vigor a resolução. Os cinco outros sinalizam caminhos que não devem ser percorridos pelos/pelas profissionais de psicologia, evidenciando, de fato, a necessidade de produzirmos conhecimentos que levem em conta os efeitos produzidos pelo racismo e, sobretudo, de construirmos intervenções que assegurem o resgate de nossa humanidade negada e do reconhecimento de nossos saberes e cosmovisões.

As Referências Técnicas sobre Relações Raciais (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017) afirmam que profissionais de psicologia devem atuar para a eliminação do racismo, sem se omitirem ou favorecerem a discriminação racial, sem utilizar técnicas que criem, mantenham ou reforcem a discriminação, além de não colaborarem com eventos discriminatórios ou que reforcem seu desenvolvimento. Para o Conselho Federal de Psicologia, o documento responde às demandas do movimento negro, no sentido de contribuir para com a produção de teorias que colaborem para superação do racismo e do preconceito racial, bem como das diferentes formas de discriminação, considerando que o racismo é uma ideologia que tem operado na sociedade brasileira como motor de desigualdades que produzem precárias condições de vida ao povo negro (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017, p. 6).

O documento sinaliza ainda existência de três momentos da produção no âmbito da psicologia acerca das relações étnico-raciais: o primeiro momento, localizado entre o final do século XIX com grande influência do pensamento produzido pela Escola Nina Rodrigues; o segundo, entre 1930 e 1950, com a organização da Psicologia Social Brasileira, a partir de autores que abordavam aspectos relacionados às relações sociais, mas que são pouco conhecidos e discutidos no cenário acadêmico; e o terceiro momento, com início na década de 1990, seguindo até os dias atuais, cujo principal marco corresponde à publicação dos estudos acerca da branquitude (SANTOS *et al*, 2012 *apud* CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017, p. 79). A publicação, fundamentada em diferentes publicações acerca do racismo e do preconceito racial, no âmbito da psicologia, afirma que em todas as revisões bibliográficas realizadas, autores-autoras sinalizaram para a escassa produção sobre as relações raciais, indicando que “[...] a negação da temática na sociedade tem sido repetida na Psicologia, ainda que os artigos publicados colaborem significativamente para a discussão do tema dentro (e fora) do universo *psi*” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017, p. 84).

Essas referências fazem análises importantes, entre as quais destaco três, para propor um diálogo. A primeira se relaciona com a necessidade de pensarmos sobre o fato de a produção realizada por profissionais da psicologia da região norte do país, acerca das especificidades das pessoas negras e indígenas e onde se encontra sua maior concentração, não ser incluída “[...] na categoria de racismo e preconceito racial” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017, p. 102). A segunda, à necessidade de se enfatizar a temática da branquitude, considerando os privilégios das pessoas brancas e sua falsa crença no próprio potencial em detrimento das pessoas não brancas (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017, p. 103). A terceira tem ligação com duas hipóteses acerca da pouca produção sobre a branquitude: a grande quantidade de psicólogos-psicólogas brancos-brancas, ao se acreditar desracializada, colabora com a ideia de que é o outro que tem raça, sustentando a branquitude enquanto identidade racial normativa; outra hipótese se refere à exposição dos privilégios simbólicos e materiais que as pessoas brancas obtêm com a estrutura racial, no caso de a branquitude ser desvelada (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017, p. 103).

No âmbito de uma psicologia brasileira que se pretende crítica e em consonância com as questões sociais, este trabalho dialoga com desafios relacionados às discussões étnico-raciais, com ênfase nos efeitos do racismo, que, enquanto estruturante da sociedade brasileira, especificamente no que concerne à temática deste trabalho, tem invisibilizado e desvalorizado a importância dos terreiros de candomblé no cuidado de parte da população brasileira, especialmente no que tange à população negra, pobre e periférica; evidenciando o epistemicídio das práticas e do pensamento negro, notoriamente constituintes desses espaços.

Assim, é importante considerar que a psicologia se constitui a partir de uma perspectiva científica ocidental e de tradição europeia-estadunidense, cujos modos de pensar e intervir são “[...] majoritariamente estrangeiros e desde seu estabelecimento como ciência até os dias de hoje ela permaneceu *lá*, mas tentando dar conta *daqui*” (PAIXÃO; SANTOS, 2017, p. 97). A análise de Tulane Paixão e Abraão Santos (2017), feita a partir de uma amostra de 750 artigos submetidos a quinze publicações em revistas da Psicologia Qualis A1 e A2, constatou que apenas onze discutiam a questão negra, evidenciando o silêncio da psicologia a respeito das vivências da população negra (PAIXÃO; SANTOS, 2017, p. 97).

A escassez de produção acadêmica no âmbito do racismo e da discriminação racial, associada ao desconhecimento intencional que preserva os privilégios brancos e evidencia o pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2002) ou a negação de seus efeitos na vida das pessoas negras por parte da categoria profissional sinalizam, para além de sua presença, os caminhos

pelos quais esses mecanismos extremamente requintados de negação e extermínio de vida seguem reforçando o racismo estrutural. Tulane Paixão e Abrahão Santos (2017) falam acerca do encontro da psicologia com a discussões raciais:

[...] é fundamental que os psicólogos possam ouvir – e precisam – a quem eles se propõem a trabalhar nos mais diversos campos de atuação e, mais que isso, entender o contexto histórico e social dessa população ao longo da constituição do país para então poder se situar diante dos efeitos disso em todos nós, brancos e negros. (PAIXÃO; SANTOS, 2017, p. 97).

No campo da formação em psicologia, as Referências Técnicas sobre Relações Raciais (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017) mostram que este é um momento privilegiado para a construção do conhecimento, saberes e práticas que versem sobre a diversidade humana, sobretudo quanto às relações raciais e seus efeitos na população não branca, além de também ser um importante momento para fornecer elementos para a realização de uma leitura crítica da realidade, que possibilite aos-às profissionais formular e subsidiar práticas interventivas nesse contexto. Apesar da luta contra a discriminação racial, ainda encontramos poucas menções ao tema do racismo nas disciplinas obrigatórias, portanto é necessário modificar a situação, inserindo, essa discussão na formação das-dos profissionais da área (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017, p. 106).

5.2.2. Psicologia e terreiros de candomblé

Especificamente acerca do encontro da psicologia com os povos tradicionais, o Conselho Federal de Psicologia, através do Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP), publicou as Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) com povos tradicionais⁵⁹, que nos convoca para a construção de um olhar mais atento, respeitoso e crítico, considerando “as especificidades de cada povo exige o desenvolvimento de um cuidado integral, na busca pela minimização das condições de vulnerabilidade dessas populações [...]” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 07).

⁵⁹ As Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) com povos tradicionais consideram como povos tradicionais: “[...] povos ciganos, povos e comunidades de terreiro e de matriz africana, faxinalenses, catadoras de mangaba, quebradeiras de coco-de-babaçu, comunidades pantaneiras, pescadores e pescadoras artesanais, caiçaras, extrativistas, povos pomeranos, retireiros do Araguaia, comunidades de fundo e fecho de pasto e comunidades extrativistas do cerrado, dentre outros.” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 7).

Apesar da diversidade dos povos tradicionais, há algo em comum entre eles, no que tange aos modos de viver e sua preocupação com o uso sustentável dos recursos naturais. De acordo com o documento, tais povos possuem seu próprio ritmo e expressões culturais específicas, que vêm acompanhados “[...] de um sistema de conhecimentos ancestrais sobre a realidade, que refletem suas experiências, históricas e territoriais, enquanto mediadores das atividades produtivas de plantio, criação, caça, pesca, extrativismo e artesanato.” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 11).

Fica evidente no documento a importância de considerarmos a relação entre as comunidades tradicionais com território onde se encontram, bem como se relacionam com a natureza e transmitem seu conhecimento:

Tais conhecimentos fazem parte do cotidiano e estão presentes nos processos de socialização, sendo transmitidos oralmente de geração em geração, como por exemplo, pelos agricultores tradicionais, benzedeiros, indígenas, raizeiros. Portanto, as práticas cotidianas estão imbuídas de saberes a respeito da natureza e todas são ensinadas/aprendidas nas relações sociais, que envolvem a oralidade e a atividade. Ao colocar em uso um conhecimento, pela prática e pela fala, este é atualizado e repassado às novas gerações. (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 33-34).

Além disso, seus costumes e vivências são ancoradas na ancestralidade:

Nas experiências históricas, territoriais e comunitárias dos povos e comunidades tradicionais, que contribuem para o manejo da vida, estão presentes as dimensões materiais, simbólicas e do sagrado/espiritual. Esses segmentos possuem um sistema próprio de conhecimentos que os situam no mundo e dão significado à origem da vida, à existência, à evolução, ao destino e a tudo quanto há — a cosmologia — que estão em geral baseados na ancestralidade. (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 34).

Considerando os efeitos que os saberes e cosmovisões dos terreiros de candomblé podem produzir na psicologia, conforme as Referências Técnicas sobre Relações Raciais (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017) e as Referências técnicas para atuação de psicólogos(os) com povos tradicionais (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019), pelo menos três destes efeitos, são extremamente importantes de serem debatido.

O primeiro se relaciona à inseparabilidade entre seres humanos e natureza, e uma vez que esta é uma manifestação sagrada, temos, em nossa existência, uma perspectiva sagrada, que nos é insuflada por Olodumare no momento de nossa constituição; o segundo está ligado à própria concepção de pessoa, cuja sua constituição, além de apresentar um aspecto sagrado, se dá a partir de uma perspectiva comunitária, na qual a existência de uma pessoa só pode ser

pensada, sentido, vivida e compartilhada no encontro com as demais pessoas; o terceiro diz respeito ao fato de termos um aspecto constituinte sagrado, assim como todas as demais formas de existência do universo, das animadas às inanimadas, das perceptíveis às imperceptíveis, das que fazem morada no Orum às que fazem morada no Aiyê, ou seja, não estamos acima de nenhuma outra existência, e pensar a nossa sobrevivência requer pensar na sobrevivência da comunidade-universo, entendendo que o fato de operarmos a partir de uma certa racionalidade não nos coloca acima de nenhuma outra vivência, remetendo-nos à necessidade de colocarmos em análise o modo como, mais especificamente a partir do advento da modernidade, certos corpos vão sendo classificados, segregados e exterminando, a partir da negação de sua humanidade.

Esse é um resultado que se coloca de modo visceral para a psicologia quanto ao último efeito, considerando que, enquanto analisador, ele vai demandar uma visitação aos arcabouços teóricos que nos sustentam enquanto categoria profissional, considerando que as concepções científicas da nossa profissão possuem o mesmo berço daquelas que constituíram as concepções que colaboraram para o extermínio de outras humanidades e que, historicamente, tem invisibilizado importantes produções de intelectuais negras e negros no Brasil. Nesse contexto, as Referências Técnicas para Atuação de Psicólogos(os) com povos tradicionais pontuam de forma contundente a necessidade dessa visitação,

A Psicologia Brasileira, com seu histórico de compromissos sociais e ético-políticos, não tem se furtado, desde o processo de redemocratização do país, ao debate e inclinação do seu posicionamento em relação às necessidades da grande maioria da população brasileira e na defesa dos direitos humanos e dos direitos sociais. Para tanto, tem procurado rever determinados norteadores teóricos e técnico-práticos para a profissão nesse âmbito. (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 14).

É uma importante reflexão, no sentido de não operarmos “[...] a partir dos vetores de hierarquização de raça, gênero, modos de trabalhar e relacionar-se com a natureza, bem como do campo dos saberes” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 59), além de “conhecer a multiplicidade das cosmovisões e interfaces com os sistemas simbólicos que conformam os povos e comunidades tradicionais” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 65) para construirmos nossas práticas e intervenções profissionais. Práticas estas que demandam à psicologia que revise “[...] seus saberes, métodos e aportes teóricos diante das demandas, necessidades e questões apontadas pelos povos e comunidades tradicionais, tendo no território o espaço transversal e transdisciplinar de seu fazer e agir” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 115).

Os terreiros de candomblé, enquanto espaços de produção de conhecimento, de construção do mundo e de organização de outras formas de habitá-lo, com ênfase em suas práticas específicas de cuidado, nos oferecem outras prerrogativas para pensar a constituição da pessoa, considerando, sobretudo, a concomitância entre comunidade e ancestralidade nesta concepção. Enquanto espaços que resgatam nossas origens, preservam nossos saberes e restituem parte de nossa humanidade negada, além de se apresentarem para nós como locais que acalentam nossa alma, fortalecem nosso corpo-coletivo e tratam os traumas produzidos pelo racismo, logo um território que nos cura.

Portanto, estamos diante de espaços que têm muito a ensinar à psicologia: do impacto do racismo na saúde mental das pessoas até as depredações nos terreiros de candomblé, dos traumas às intervenções que considerem sua dimensão social constituinte, da infâncialização às organizações familiares. Os terreiros de candomblé têm cuidado e assegurado saúde de parte da população brasileira, antes mesmo de a saúde ser entendida como direito a ser garantido pelo Estado, conforme assegura a Constituição Federativa Brasileira de 1988. Nesse sentido, a Rede Nacional de Religiões Afro brasileiras e Saúde sinaliza:

É importante destacar que o modelo de saúde praticado nos terreiros está alicerçado em uma visão de mundo onde o cuidado, o acolhimento, a cumplicidade, a parceria, a relação com a natureza, formam uma rede de atenção e promoção da saúde que pode servir como base para as práticas de saúde no SUS/Sistema Único de Saúde. (RENAFRO, 2008, p. 3).

Acerca da importância de aproximar a psicologia dos saberes dos terreiros de candomblé, um trecho do meu diário de viagem apresenta algumas reflexões que podem auxiliar nesta aproximação:

Exu enquanto figura intercessora e dinamizadora de encruzilhamento território-existencial no candomblé poderia produzir deslocamentos na psicologia, no sentido propulsionar o seu diálogo com uma perspectiva de vida afrocentrada [enterreirada]e quilombola? Ogum poderia ser tomado enquanto figura orientadora da construção de ferramentas necessárias para transformações sociais e epistêmicas, romper com uma lógica eurocêntrica e construir uma perspectiva afrocentrada [enterreirada] de vida? (Diário de viagem, 11 de janeiro de 2020).

Os jeitos de cuidar de e no axé, uma das muitas dimensões de uma política de cuidado desenvolvida nos terreiros de candomblé, leva-nos a pensar na existência em uma psicologia de axé e de encantamentos, conforme propõe Viviane Pereira da Silva (2021) em sua tese de doutorado: “[...] uma psicologia que se mostra nas práticas de terreiro, a partir de valores que

lhes são próprios, como ancestralidade, pertencimento, comunidade, propósito, conexão, axé/energia vital, equilíbrio, dentre outros.” (SILVA, 2021, p. 102).

5.3 MATRIPOTÊNCIA: ENCANTOS E BELEZAS DE OXUM

Pensar numa psicologia do axé e dos encantamentos nos remete às cosmovisões dos terreiros de candomblé com seus processos de enterreiramento socioancestral e seus *jeitos de cuidar de e no axé*, que concebem a constituição das pessoas a partir de sua conexão com a comunidade, com um funcionamento que integra seres humanos, divindades e outras formas de vida num grande movimento cósmico, cujos ritmos e sons melodizam uma possibilidade de conceber a existência.

Muitos poderiam ser os caminhos para se discutir uma psicologia do axé e dos encantamento, mas muito me agrada a possibilidade de pensa-la a partir das águas, que, com seus ritmos, sons, fluxos, imagens, profundidades e sinuosidades, fazem passagem enquanto desenham as paisagens ao prover cidades, fazer pactos, saciar a sede, nutrir comunidades e nos ensinar que, desde as partes mais rasas às mais profundas, transbordamentos podem acontecer, nos demandando cautela, respeito e deferência às forças que habitam esses territórios, pois “[...] quando necessário, [os rios], no processo de recriação, pulverizam-se; desmoronam-se; rompem-se; e se desfazem para saciar as nossas sedes e promover outras moradas de águas e sentidos” (SANTIAGO, 2020, p. 22). De acordo com Ana Rita Santiago (2020),

A vida nasce das entranhas das águas e dela somos feitos (as). Dessa primeira casa aquática, nos tornamos águas, embora não sejamos. Rio, cachoeira, mar, chuva, neblina, vapor, granizo, neve, gelo, lama, gotas são algumas de suas exhibições. Dinâmicas por natureza, as águas estão em permanente movimento, circulando continuamente a terra. Poderosas e rebeldes, por excelência, elas escorrem de controles humanos. (SANTIAGO, 2020, p. 17).

São águas que acolhem, ensinam e resistem, onde existem muitas vidas e nas quais habitam diferentes divindades, dentre elas, Oxum. A divindade que é dona das águas doces - rios, córregos, cascatas e cachoeiras, nas quais residem força, mistério, saberes, ancestralidade e encantos. Seu culto vem de Ijexá, na Nigéria.

Já que a vida provém da água e Oxum é a dona das águas doces, é também considerada a dona da vida, sendo por isso a regente da fertilidade, da fecundidade e da gestação, portanto, “[...] não há ser humano que não seja filho de Oxum” (PARIZI, 2020, p. 117). De acordo com Lima (2012, p. 27), “Oxum representa a grande mãe ancestral que rege a fertilidade das

mulheres, não apenas na dimensão da gestação, mas também em termos de abundância, riqueza e prosperidade” e pelo fato de o feto se desenvolver numa bolsa d’água, também Oxum é conhecida como a ‘deusa da barriga’, pois “ela rege o ventre, a gestação e o parto e cuida das crianças recém-nascidas, qualquer que seja o orixá a que pertençam. É ligada miticamente à cabaça, símbolo do útero e do poder feminino de gestação” (LIMA, 2012, p. 30).

Professor King afirma que, “a maior festa de Oxum ocorre anualmente em Osogbo, no mês de agosto, reunindo pessoas do mundo inteiro, que afluem ao local para agradecer graças alcançadas através de seu poder” (SÀLÁMÌ, 1990, p. 207). Nestas celebrações, o rei sempre está presente com sua corte, sinalizando a inseparabilidade das dimensões ancestrais, políticas, sociais, econômicas e comunitárias. Apesar do entendimento de que o culto a Oxum é originário das cidades de Oxogbô e de Ilexá, as principais cidades do grupo iorubá conhecido como de Ijexá, seguindo sempre os mesmos padrões, com algumas variações não significativas. Em seu livro *Mitologia dos Orixás*, Baba King (SÀLÁMÌ, 1990) descreve celebrações anuais a Oxum, uma realizada em Abeokutá e outra em Oxogbô.

Na primeira cidade, depois de serem realizadas oferendas a Exu e a Oxorongá⁶⁰ em todas as encruzilhadas próximas à casa de culto, com pombos, galos, obis, orobôs e azeite de dendê, “[...] dirigem-se todos ao rio para fazer oferendas de animais, obis, orogbo [orobôs], uma cabaça repleta de vários tipos de comidas, sempre ao som do toque de tambores e das rezas. São realizados, entre outros, pedidos de prosperidade, filhos, saúde e cômulo” (SÀLÁMÌ, 1990, p. 209); após essa cerimônia, as pessoas presentes retornam à casa de culto e lá, cantam e dançam noite a dentro.

Já em Oxogbô, a procissão rumo ao rio é precedida por duas semanas de vigília, quando 16 lamparinas são mantidas acesas e, ao longo desse tempo, os líderes do culto à Ifá se revezam no toque dos seus tambores. Ao raiar da madrugada, uma cabra é oferecida a Ifá e, após, dá-se início aos rituais mais específicos, em que os símbolos e pertences de Oxum são colocados dentro de um pote que será conduzido por uma ‘sagrada virgem’, chamada *arugbá*, até o rio. Depois de ter seu cabelo delicadamente arrumado e seu corpo pintado e adornado com seguis e pérolas azuis, o pote é colocado na cabeça de Arugbá; em estado de semi-transe, Arugbá segue à frente dos sacerdotes e sacerdotisas e todo restante da comunidade, em direção ao rio,

⁶⁰ Iyámi Xorongá corresponde à dimensão ancestral e coletiva do feminino, à gestação do próprio mundo, que carrega consigo o poder sobre criação e destruição. Nos terreiros de candomblé da nação Queto, são cultuadas no ritual do Ipadè, no qual são lembradas, recebem oferendas e são reverenciadas enquanto manifestação da própria concepção da vida.

Chegam à casa sagrada de Iyè̀mò̀wò̀, que simboliza a flor osibátá osibatá. Dali para a frente seguirão a trilha até o local denominado idí-irókò̀, apenas a arugbá, agora totalmente incorporada e os líderes religiosos. Chegando a este local onde, em passado mítico foi celebrado o pacto entre o homem e o rio, o grupo para e as pessoas entoam cantigas muito antigas. A partir daí a arugbá, com seu precioso fardo, é conduzida pelos líderes religiosos até um lugar protegido de olhares curiosos. Agora, o rio recebe as oferendas de todos que, eufóricos, pedem a Oxum que lhes conceda filhos, prosperidade e saúde. A arugbá apenas despertará quando todas as ofertas tiverem sido tragadas pelas águas. (SÁLÁMÍ, 1990, p. 212).

Já no Brasil, as festividades para Oxum ocorrem em diferentes datas, que variam de acordo com o calendário festivo do terreiro ou com a data de sua fundação. Entretanto, 02 de fevereiro, dia de Nossa Senhora das Candeias, 12 de outubro, dia de Nossa Senhora Aparecida, e 08 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição, são os dias em que muitas celebrações a essa divindade acontecem.

Assim como são muitas as datas possíveis para sua celebração, também são muitas suas histórias. Existe uma, em especial, que evidencia a importância de Oxum na manutenção da vida e na organização social das comunidades...

Em determinado momento, as divindades masculinas, juntamente com os homens, começaram a se reunir para decidir sobre os posicionamentos e direcionamentos políticos da comunidade, na sua relação com outros grupos, sobre o início das celebrações rituais e a divisão das atividades a serem realizadas. Concomitante a isso, passaram a impedir que as divindades femininas e as mulheres participassem desses espaços de tomadas de decisões. Oxum, descontente com a situação, resolveu se vingar daquela afronta. Sua vingança se materializou na retirada da fertilidade das mulheres, na seca dos rios e no impedimento de as chuvas caírem do céu. Com isso, a própria condição de existência humana e do restante do mundo ficou comprometida.

Desconhecendo os motivos de tal infortúnio, as divindades masculinas, em companhia dos homens, foram consultar Orumilá, para receberem orientação quanto ao que deveria ser realizado, para reverter tal situação. A divindade, após consultar o oráculo de Ifá, revelou que o motivo para tais infortúnios se relacionava com o modo desrespeitoso com que vinham tratando as divindades femininas e as mulheres, bem como ao seu desconhecimento acerca do poder constituinte dos corpos das mulheres e das divindades femininas, no que concerne ao axé da gestação, fundamental para a continuidade da humanidade. Ao subestirem o poder feminino, colocaram em xeque a própria manutenção da vida no Aiyê, principalmente o de Oxum, a 'dona da vida', que arquitetou esse plano.

Foram, então, orientados a se dirigirem à casa de Oxum, para a ela pedir desculpas, render-lhe homenagens, oferecer tributos, entregar-lhe oferendas e a convidar para tomar assento nas referidas reuniões, reconhecendo sua importância e das mulheres na condução e no funcionamento do mundo-comunidade. Depois de uma proposital hesitação, quase como quem diz: “peçam mais e afirmem minha importância na vida de vocês”, Oxum aceitou as desculpas, exigindo, entretanto, ocupar lugar de destaque nas reuniões e que sua voz, assim como a das demais mulheres, tivesse o mesmo peso que a dos homens. Mesmo a contragosto, os homens aceitaram as reivindicações de Oxum, pois, como se diz, “contra a força não há resistência”.

Essa história nos mostra a importância do local ocupado pelas mulheres nas sociedades africanas e também nos terreiros de candomblé, considerando serem as mantenedoras da própria vida, tanto por assegurar nossa chegada ao Aiyê, quanto por sustentar o bom funcionamento da comunidade, com a tomada das melhores decisões, pensando sempre coletivamente.

No que se refere à sua relação de cuidado consigo mesma, Oxum nunca tem pressa em se arrumar para receber nenhuma visita, para ir a nenhuma solenidade ou para ir à guerra, pois é conhecedora de sua importância, bem como do fato de o tempo das águas estar a seu favor. Sempre está na hora certa e sabe que sua chegada é sempre bem-vinda. Diz-se que Oxum lava seus filhos na água do rio junto com seu abebê⁶¹, enquanto aia seu idés⁶² e afia seu alfange⁶³, ou seja, estamos diante de uma divindade que, mesmo cuidando dos filhos, não deixa de se cuidar e de estar preparada para a guerra, sempre com suavidade, perspicácia e altivez, performando diferentes dimensões de existência.

Em certa ocasião, enquanto Xangô estava às voltas com batalhas distantes de seu território, seu palácio foi invadido por seus inimigos, considerando a pequena quantidade de soldados que lá permaneceram, uma vez que ninguém imaginaria que alguém tivesse tal ousadia. Diante do inevitável, Oxum entrega o castelo, sem apresentar resistência e ordena que seja preparada a melhor comida, a ser servida junto com a melhor bebida, para os tão bravos soldados que haviam ousado desafiar Xangô e tomado suas terras. Envaidecidos, os soldados comeram e beberam abundantemente, sem imaginar que estavam ingerindo uma droga que lhes tirou a consciência, de modo que fossem facilmente aprisionados por Oxum, pelas demais mulheres e pelos jovens que, por não terem idade suficiente, ainda não foram para as batalhas.

⁶¹ Espécie de leque utilizado pelas mulheres africanas, especialmente por aquelas que possuem lugar de prestígio na comunidade.

⁶² Pulseiras de metal, feitas com cobre ou latão.

⁶³ Arma branca perfurocortante, feita de metal, utilizada em batalhas e caças.

Sobre sua perspicácia para resolver brigas e querelas, Oxum também possui seus artifícios. Diante de uma injustiça ocorrida no reino de Oxalá, de modo suave e potente, ela se posicionou, colaborando com a restauração do equilíbrio que havia ocorrido, resultando disso, inclusive, que Oxalá, que só utilizava branco, passasse a usar a pena de um papagaio africano, chamada *ekodidé* e da cor vermelha, um tabu para quem apenas admitia o uso de roupas e tecidos brancos⁶⁴.

De acordo com os itans, diante da aproximação das as festividades em celebração às Águas de Oxalá, grande Orixá chamou *Omom Oxum*, uma das mais velhas e bondosa senhora da comunidade para cuidar de seus pertences – roupas, sapatos, cetro e coroa. Ela não tinha filhos, mas criava uma menina, que, muito inteligente, a acompanhava em todas as funções que realizava.

Diante da escolha feita por Oxalá, ambas começaram a ser perseguidas por algumas mulheres, que invejavam o lugar de destaque que as duas passaram a ocupar na organização das celebrações. Essa perseguição se materializou numa primeira trama, na qual, roubaram a coroa de Oxalá e a jogaram no rio, na tentativa de desmoralizar *Omom Oxum* e sua filha adotiva. A bondosa senhora ficou desesperada ao perceber que a coroa havia sumido e, mesmo procurando por todos os lugares, não a encontrou. Diante da vergonha que lhe assolava a alma, quando pensava em tirar a própria vida, sua filha de coração diz: “Não se preocupe, a coroa está na barriga do peixe, amanhã vá ao mercado e compre o maior peixe, que lá estará a coroa”. Apesar de não ter dado muita importância ao que a criança falou, ficou matutando todo o dia e por toda a noite e decidiu ir ao mercado no raiar do dia. Lá chegando, aguardou pelo pescador que vendeu o único peixe que havia pescado naquela noite. Levou-o para casa, mas em vão tentava abri-lo. Quando a criança acordou, perguntou pelo peixe e, ao deparar-se com ele sobre a mesa, pegou uma faca afiada e facilmente cortou sua barriga, dela caindo a coroa de Oxalá, ainda mais reluzente que antes. A senhora ficou tão feliz que fez um grande almoço, no qual serviu a carne do peixe, que por um tempo foi o guardião da coroa.

Diante do fracasso dessa trama, as tais mulheres invejosas continuaram confabulando e criaram outra, em que fizeram um feitiço e colocaram na cadeira na qual *Omom Oxum* iria sentar, ao lado de Oxalá. Chegara o momento, no decorrer das festividades, em que a senhora deveria buscar a coroa para entregá-la a Oxalá, mas, quando ela tentou levantar, sentiu muita

⁶⁴ Essa história foi belissimamente narrada por Mestre Didi, em seu livro *Porque Oxalá usa ekodidé* (SANTOS, D., 1997).

dor em seu ventre e começou a sangrar. Diante da vergonha, por ter quebrado o interdito do sangue na presença do grande Orixá, fugiu e foi pedir refúgio aos demais orixás.

Todos lhe negaram guarida, com exceção de Oxum, que, ao saber do ocorrido, já aguardava *Omom Oxum*. À sua chegada, foi devidamente cuidada e o sangue que da senhora jorrava foi se transformando em penas de *ekodidé*. Oxum, decidida a fazer com que Oxalá viesse a saber do ocorrido, começou a realizar, diariamente, grandes festas, nas quais as pessoas se prostravam a seus pés, pegavam uma pena de *ekodidé* de uma bacia e depositam um valor na outra. A grandiosidade das festas chegou aos ouvidos do grande Orixá, que resolveu conferir pessoalmente do que tratavam estas festividades. Ao chegar ao palácio de Oxum, ele se surpreendeu com sua exuberância, com as joias e com todo o dinheiro que havia em seu salão, ao lado das penas de *ekodidé*, mas sobretudo, por ver *Omom Oxum* sentada ao seu lado. Oxalá se aproximou e se prostrou aos pés de Oxum, em sinal de reverência, ao tentar levantar-se, ela o auxiliou e, enquanto contava o ocorrido, fez-se aproximar *Omom Oxum*, sua guardiã e companheira.

Após ouvir a narrativa, Oxalá pegou uma pena do papagaio vermelho, colocou um tributo e disse: “De hoje em diante, o senhor das vestes brancas carregará em sua cabeça uma pena de *ekodidé*, em respeito ao poder de Oxum”. Esse ato se repete a cada nova pessoa iniciada, que, vestida de branco dança para Oxalá com o *ekodidé* amarrado à Cabeça, reverenciando o poder de Oxum, até hoje.

Essa perspicácia de Oxum para a resolução de conflitos, querelas e demais questões políticas se relaciona com a restituição do equilíbrio perdido, uma justiça de caráter restaurativo. Oxum não se vingou de Oxalá, tampouco condenou as invejosas, que fugiram à sua própria sorte, ela simplesmente mostrou os efeitos de uma trama-crime cometida, que recaíram sobre uma pessoa inocente. Não houve punição, houve restauração de um equilíbrio perdido por conta de más posturas e más condutas. Isso, que podemos chamar de justiça restaurativa, carrega consigo uma importante dimensão da educação no que nos ensina a importância da ética e da preservação das boas condutas e posturas, além da ideia de que um mal direcionado a uma pessoa reverbera por toda a comunidade, assim como uma atitude que restaure a justiça reverbera e potencializa toda a comunidade.

E assim, nos rios da vida, Oxum banha seus filhos, aria seus idés, afia sua adaga e, calma e graciosamente, admira-se em seu abebê, uma de suas principais insígnias, um leque em cujo centro fica um espelho, com o qual se olha demoradamente. Entretanto, “[...] o espelho de

seu leque é também poderosa arma de guerra: foi com ele, contam, que a santa derrotou inimigos em muitas batalhas, desviando a luz para os olhos deles” (LIMA, 2012, p. 49).

Ao descrever os atributos de Oxum e a importância de seu abebê, Ana Rita Santiago (2020, p. 26) diz que “[...] com essa ferramenta, elas não só se autocontemplam, mas também miram o mundo; acompanham a dinâmica dos (as) que lhes cercam, honram-nas; e, sobretudo, previnem-se de armadilhas e perigos”. O abebê, portanto, é importante insígnia de educação e resistência, nos aproximando dos *jeitos de cuidar do e no axé* empreendidos pelos terreiros.

As histórias a respeito de Oxum escritas neste texto dizem sobre a potência de Oxum e das mulheres, considerando seu importante papel na manutenção da vida, bem como na sustentação política e no funcionamento social da própria comunidade.

Sua altivez e diplomacia constituem importantes estratégias de combate extremamente sofisticadas, seja para mostrar a Oxalá que em seu reino ocorreu uma injustiça; para ofuscar os seus inimigos com seu abebê; vencer um exército, não com força física, mas com artimanha, ao oferecer aos soldados comida que os derrotaria; para restituir a fertilidade ao mundo; fazer com que os orixás masculinos e os homens se rendessem ao seu poder; além de transformar *Etu*, num belo pássaro e na primeira yawô.

As histórias nas quais Oxum está envolvida, nos convocam a repensar o lugar das mulheres na atual sociedade, cuja modernidade civilizatória capitalista-ocidental, a partir de perspectivas machistas e patriarcais, impingiu um funcionamento que tende a exaltar o papel dos homens e a minimizar o papel das mulheres, lançando-as a um lugar marcado por opressão e violência. Os terreiros de candomblé, no sentido contrário a este funcionamento, inscrevem as mulheres num lugar de comando e de potência, evidenciando seu poder e afirmando sua importância na estruturação destes espaços, tanto pelos cargos que ocupam, quanto, mais especificamente, pela responsabilidade de garantir a continuidade da vida humana e sustentação a comunidade.

Nesse sentido, Oxum nos direciona uma revisitação aos conceitos que discutem papéis de gênero construídos na sociedade ocidental-capitalista, e, conseqüentemente, às lentes e categorias de análise, que não possuem os requisitos necessários para se discutir adequadamente o que é ser mulher, especialmente no que concerne às mulheres que não estão incluídas na matriz cis-branca-cristã-heteronormativa.

O que demanda, portanto, que seja construídos arcabouços teóricos, embasados nos saberes feministas-negros-afro-indígenas, para discutir, com maior eficácia o *ser mulher*,

afirmando sua potência, a partir do resgate dos aspectos matriarcais, presentes na concepção da vida dos povos africanos e indígenas.

A inteligência, perspicácia, diplomacia e postura aguerrida de Oxum não se confrontam com a sua sensualidade, sexualidade, beleza e afetividade, pois todos esses aspectos podem ser performados um mesmo corpo, um corpo fluido, que não mesmo diante dos obstáculos, encontra uma maneira de contorna-los, seguindo por cima, por baixo e pelos lados, demovendo-os de seus lugares, como numa grande tromba d'água que remodela a paisagem por onde passa, com toda sua força e potência. Força e potência que asseguram a continuidade da vida e manutenção da comunidade através do poder das *Ìyá*, as grandes mães. Potência de vida e de mãe, portanto, uma matripotência.

Ao realizar análises da concepção do mundo, a partir dos versos de Ifá sobre Oxeturá, a partir do que dimensiona como sendo uma categoria socioespiritual, Oyèrónké Oyèwùmí afirma que as *Ìyá* enquanto uma instituição social, na qual a

Ìyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Oseetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par *Ìyá* e prole. (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 3).

O poder de *Ìyá* é tão forte que o funcionamento harmonioso de qualquer comunidade iorubá repousa sobre ela. Entendemos com isso que “[...] nada pode ser alcançado sem o seu consentimento e participação; daí a admiração e a reverência mantidas em relação a *Ìyá*. *Ìyàmi*, um culto de poderosas anafêmeas, é uma das reconhecidas organizações necessárias ao funcionamento da organização política” (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 29). Discussão, que de acordo com a autora, nos direciona para pensar a potência presente nas mães, o que nomeia como matripotência.

Pensamos *Ìyá-Oxum*, a partir de sua matripotência, considerando-a enquanto a detentora do poder de co-criação, da continuidade da vida e manutenção da comunidade, através de sua suavidade, perspicácia e altivez, cujos atributos transbordam através do enterreiramento socioancestral e dos *jeitos de cuidar de e no axé*, movimentando as águas do rio da vida.

E assim, mergulhamos nos mistérios das águas, nos olhamos no abebé de Oxum e, assim, somos inscritos na família de axé e passamos a compor uma comunidade na qual pessoas,

divindades e demais formas de vida se conectam e integram numa contínua e espiralar movimental cósmica, cuja ancestralidade é seu ponto de sustentação.

CONSIDERAÇÕES EM CURSO

Como se fossem as águas de um rio, as considerações que se seguem foram inspiradas nos terreiros de candomblé, cujos saberes e cosmovisões fundamentaram a construção desta tese. De início, afirmo que esta tese se refere a uma tripla-construção, considerando que seu processo de desenvolvimento foi se dando concomitante com meu fazer sacerdotal e com a construção do meu terreiro de candomblé, a Casa do Encontro das Águas. Logo, este trabalho se trata da construção conjunta de uma tese-terreiro-sacerdócio.

Início a escrita da tese sinalizando e enfatizando a importância das transformações pelas quais passei, pois apenas a partir delas foi possível conceber o campo e, com isso, tanto readequar os objetivos da tese, a partir da identificação dos interesses, demandas e necessidades da ancestralidade, quanto forjar os caminhos para sua realização, a partir do encontro com teorias produzidas pela intelectualidade negra, periférica e de terreiros.

A readequação dos objetivos da tese foi efeito direto do que nomeamos como enterreiramento socioancestral, processo através do qual se identifica um sítio, para nele fazer morada e se enraizar. Chego ao doutorado com o projeto intitulado Caminhos do cuidado: processos de subjetividade e práticas terapêuticas em terreiros de candomblé, com o objetivo de pesquisar os processos de produção de subjetividades nos terreiros de candomblé a partir de suas práticas terapêuticas, a partir da filosofia da diferença, bem como da Política Nacional de Saúde Mental (2001), da Política Nacional de Humanização (2003) e da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2007).

Entretanto, no decorrer a pesquisa, percebi a insuficiência desses aportes teóricos para dialogar com os terreiros de candomblé e que as referidas políticas públicas não consideravam a ancestralidade na constituição das pessoas negras e na organização de comunidades atravessadas pelo seu legado. Mesmo a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2007) ao afirmar a objetificação e extermínio de milhões de pessoas negras escravizadas, a importância dos quilombos para o cuidado da população negra, a projeção do movimento negro nas denúncias e luta por direitos, ela não aborda a questão da ancestralidade negra.

Ao alçar a ancestralidade ao cerne deste trabalho, foi possível identificar seus interesses, demandas e necessidades, e com isso, acessar a maneira como ela organiza e mantém o funcionamento dos terreiros de candomblé, a partir de sua permissão e com a utilização dos instrumentos por ela cedida (seus conhecimentos), entendendo, inclusive, que os frutos desta pesquisa seriam colhidos de acordo com o cuidado que lhe foi direcionado.

Territorialidade não diz respeito apenas aos aspectos geográficos onde os terreiros construídos, mas sobretudo aos aspectos sociais, políticas, econômicos e culturais que desses espaços que se agenciam em torno da ancestralidade, que produz conhecimento, organiza a comunidade e mantém a vida, em cujos territórios nos enraizamos. Enraizar, nesse sentido, diz respeito ao acesso a uma territorialidade, na qual fazemos morada e a partir da qual somos inscritos na comunidade de terreiro, ou seja, nos enterreiramos socioancestralmente.

O enterreiramento socioancestral sustenta-se nos processos de sacudimento e encruzilhamento epistêmicos. O sacudimento epistemêmico ao desprendimento de teorias que possuem recursos insuficientes para se pesquisar os terreiros de candomblé, processo que abre espaços em nossos corpos para que possamos iniciar encontro com outras epistemologias, marcadamente produzidas pela intelectualidade negra, pobre, periférica e, sobretudo, de terreiros. Rompendo com as prerrogativas academicistas, que historicamente, têm desconsiderações as produções não acadêmicas e afirmando o local privilegiado dos saberes dos terreiros enquanto produtores de conhecimento, o que nos lança para a encruzilhada epistêmica.

Enquanto a encruzilhada epistêmica refere-se à identificação dos interesses, conflitos e tensionamentos que ali ocorrem e ao combate que os povos colonizados tem empreendido para a garantia de suas vidas, o que diretamente se relaciona com a produção de um conhecimento que tem impedido nosso extermínio.

Os processos de sacudimento epistêmico e de encruzilhada epistêmica sustentam o conceito de enterreiramento socioancestral, que versa sobre a constituição de pessoas que são tocadas pela ancestralidade, através dos saberes dos terreiros e seus *jeitos de cuidar de e no axé*. Propor nossa constituição centrada na ancestralidade apresenta uma alternativa aos hegemônicos modelos de subjetivação do sujeito, moldado pelo funcionamento capitalista-moderno, uma vez que a afirma a partir de uma perspectiva comunitária que integra humanos, divindades e demais formas da vida.

O enterreiramento socioancestral pode se dar de diversas formas. No contexto da construção deste trabalho, tomamos como principal linha condutora, para materializar ao referido processo, os mitos e cultos a Exu, Ogum e Oxóssi, divindades responsáveis pela fiscalização do axé, abertura dos caminhos e identificação dos melhores sítios para o assentamento da comunidade. Para tal, fiz morada em seus territórios, de modo que, uma vez tocado por sua força, me *exuzei*, me *ogunizei* e me *oxossizei* para fundamentar a Casa do Encontro das Águas e esta tese.

Considerando os objetivos deste trabalho de identificar como se organizam as práticas de cuidado nos terreiros de candomblé e analisar como estas contribuem com a constituição das pessoas nestes espaços, enfatizei a importância da iniciação, enquanto marco inicial que ao divinizar nosso corpo, tornando-o morada da ancestralidade, assegura que façamos morada nestes espaços, visto que somos inscritos numa comunidade e passamos a fazer parte de uma família de axé.

Família-comunidade-terreiro que com seus *jeitos de cuidar de e no axé*, alicerçados no acolhimento, na educação e na resistência, enterreiram socioancestralmente as pessoas tocadas por esse cuidado, oferecendo outros caminhos sua constituição. Constituição essa que passa pela reconexão com uma ancestralidade negada e pela contação de uma história que evidencia os saberes e conhecimentos dos povos indígenas e dos povos pretos escravizados, possibilitando a construção de mundos que são organizados pelas cosmovisões dos terreiros.

O acolhimento oferece um corpo-comunidade no qual se pode fazer moradia e se descansar, para seguir percurso no Aiyê, materializando o destino-caminho escolhido antes do nascimento neste mundo, através do recebimento de Ori, pelas mãos de Babá Ajalá, com o testemunho de Orumilá e de Exu.

A educação, com seus modos de saber-aprender-ensinar, transmite histórias não capturadas que contam sobre divindades e lutas contracoloniais travadas para a garantia da sobrevivência, afirmando a humanidade, conhecimentos e cosmovisões. Processos que abrem caminhos para a cura dos traumas gerados pela colonização e para o reencontro com a ancestralidade, importantes estratégias de cuidado e autocuidado para as pessoas negras.

A resistência refere-se à identificação das estratégias de combate para a sustentação da vida, através do acolhimento, da educação e das revoltas e insurgências em diferentes momentos e locais do país; à visibilização da necropolítica que extermina corpos pretos, pobre e periféricos, cuja humanidade tem sido negada e exterminada; e à construção de mecanismos comunitários e solidários de cuidado e autocuidado.

Jeitos de cuidar de e no axé que, portanto, afirmam uma política de vida, que, no contexto deste trabalho, foram também pensados a partir do conceito de Ori e da noção de *ubuntu*, possibilitando que se indagasse acerca da constituição das pessoas que foram tocadas pelo cuidado dos terreiros de candomblé. Indagação que exigiu que a ancestralidade passasse a ocupar lugar central, tanto para se discutir a produção de conhecimento, quanto para pensar sobre uma comunidade que se constitui a partir da integração de seres humanos, divindades e demais expressões de vida.

Entender que, para os terreiros de candomblé, existência humana é sustentada pela comunidade, nos remete ao conceito de Ori e à noção de *ubuntu*, que ampliam as discussões acerca da constituição da pessoa, seja por afirmar um funcionamento social que se dá a partir da ancestralidade, por preservar conhecimentos anteriores à própria organização da psicologia moderna ou por sustentar o debate acerca da hierarquização de vidas, abrindo brechas para se falar sobre justiça restaurativa.

Especificamente no que tange à psicologia, apesar de seus arcabouços teóricos serem majoritariamente europeu e estadunidense, existe um contingente de profissionais que tem sustentado importantes pautas no Sistema Conselhos de Psicologia e outros espaços, como Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) e a Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) (ANPSINEP), no que concerne às discussões acerca dos efeitos do racismo em suas diferentes facetas e, conseqüentemente, do extermínio da população negra.

Essa forma de fazer psicologia podemos chamar de psicologia negra ou psicologia aterrada, quando, especificamente a pensamos a partir dos saberes dos terreiros e demais espaços negros, onde a ancestralidade é a base de sua estruturação e sustentação, podemos chama-la de psicologia enterreirada, psicologia enraizada, psicologia encruzilhada, psicologia de axé e dos encantamentos ou psicologia de terreiros.

Justamente com essas psicologias que dialogamos e compomos frente para a resistir aos processos colonizadores e denunciar o epistemicídio, ao mesmo tempo em que afirmamos saberes e conhecimentos, que a partir dos *jeitos de cuidar de e no axé* empreendidos pelos terreiros de candomblé, têm cuidado de parcela significativa da população negra, especialmente quando conseguimos segurar o abebé de Oxum, para através dele, nos olhar e vislumbar a beleza de nossa negritude e a potência de nossa ancestralidade.

Nesse sentido, Oxum enquanto divindade ligada à beleza e à manutenção da vida, agencia as três dimensões dos *jeitos de cuidar de e no axé* que, uma vez que nos acolhe, educa e fornece estratégias para resistir.

A matripotência transbordante em Oxum me navegou na construção de uma tese e de um terreiro onde muitas águas se encontram e desaguam - Casa do Encontro das Águas. Ao me *oxumnizar*, tenho a prerrogativa de, com sua perspicácia, sabedoria e altivez, sustentar a tesede que os *jeitos de cuidar de e no axé*, enquanto uma dimensão da política do cuidado em terreiros de candomblé, assegura um caminho para se discutir a constituição das pessoas, a partir do seu *enterreiramento socioancestral*.

REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana: trabalho apresentado no Colóquio Internacional para a Noção da Pessoa na África Negra. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para a Noção de Pessoa na África Negra: publicado pelo Centre National de la Recherche Scientifique: Paris, 1971: edição nº 544 Paris, 1981. Tradução de Luiz L. Marins. *Filosofia Africana*. [S. l.], 2011. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande_abimbola_-_a_concep%C3%A7%C3%A3o_io_rub%C3%A1_da_personalidade_humana.pdf. Acesso em: 22 dez. 2021.
- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Elefante, 2016. *E-Book*.
- AGUESSY, Honorat. Legbá e a dinâmica do panteão Vodun no Daomé. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 10-11, p. 25-33, 1970. DOI: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i10-11.20757>. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20757/13360>. Acesso em: 20 dez. 2021.
- Alves, Míriam Cristiane (org.) *A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas / Organizadores: Míriam Cristiane Alves e Olorode Ògìyàn Káláfó Jayro Pereira de Jesus*. – 1. ed. -- Porto Alegre : Rede Unida, 2020.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BAROSSO, Luana. (Po)éticas da escrivivência. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, DF, n. 51, p. 22-40, maio/ago. 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/2316-4018512>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/6BGQKVnCPZFS4TF4PYc74H/?lang=pt&format=pdf#:~:text=escriviv%C3%Aancia%20age%20como%20inst%C3%Aancia%20%C3%A9tica,por%20meio%20do%20processo%20criativo>. Acesso em: 27 ago. 2021.
- BARRETTI FILHO, Aulo. Òsòdì e Èsù, os Òrìsà Alákétu. In: BARRETTI FILHO, Aulo (org.). *Dos yorùbá ao candomblé Kétu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo: EdUSP, 2010. p. 75-139.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: UERJ, 1993.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Órìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Marina Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.).

Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-138.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-57.

A BOCA do mundo: Exu no candomblé. Direção: Eliane Coster. Produção: Clarisse Viana Dantas. São Paulo: Oka Comunicações, 2011. 1 vídeo (25 min), son. color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN_19kY. Acesso em: 4 abr. 2020.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2021]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 21 dez. 2021.

BRASIL. *Estatuto da igualdade racial*. Brasília, DF: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2010. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496308/000898128.pdf?sequence=1>. Acesso em: 27 fev. 2020.

BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 25 out. 2021.

BRASIL. *Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Brasília, DF: Presidência da República, 2008. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html>. Acesso em: 29 fev. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. *História e cultura africana e afro-brasileira na educação infantil*. Ministério da Educação. Brasília, DF: MEC/SECADI, UFSCar, 2014. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002270/227009por.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2016.

BRASIL. Ministério da Justiça e Cidadania. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. *Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: cartilha*. Brasília DF: SEPIR, SECOMT, 2016. Disponível em <https://web.archive.org/web/20220704200824/https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/igualdade-racial/cartilha-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana/view>. Acesso em: 4 fev. 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 992, de 13 de maio de 2009*. Institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2009.

Disponível em https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacao_negra.pdf. Acesso em: 2 mar. 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 3.088, de 23 de dezembro de 2011*. Institui a Rede de Atenção Psicossocial para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2003. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt3088_23_12_2011_rep.html. Acesso em: 2 nov. 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. *Acolhimento nas práticas de produção de saúde*. 2. ed. 5. reimp. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2010. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/acolhimento_praticas_producao_saude.pdf. Acesso em: 2 dez. 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política do SUS*. 2. ed. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2013. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_integral_populacao.pdf. Acesso em: 31 jan. 2016.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política do SUS*. 3. ed. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2017. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacao_negra_3d.pdf. Acesso em: 27 fev. 2020.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento: direito sagrado: pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília, DF: MDS, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/acervosocial/wp-content/uploads/sites/7/2017/08/294.pdf>. Acesso em: 23 out. 2016.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. *Guia de políticas públicas para comunidades quilombolas: Programa Brasil Quilombola*. Brasília, DF: SEPPIR, SECOMT, 2013. Disponível em: <https://seppirhomologa.c3sl.ufpr.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1131/SEPPIR%20GUIA%20DE%20POLITICAS%20PUBLICAS.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em: 28 fev. 2020.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra..* Brasília, DF: Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, 2007. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacao_negra.pdf. Acesso em: 26 set. 2016.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. *Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)*. Brasília, DF: SEDH/PR, 2009. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/pp/a_pdf/pndh3_programa_nacional_direitos_humanos_3.pdf. Acesso em: 27 fev. 2020.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-cons-truc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2022.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CARNEIRO, Fernanda. Nossos passos vêm de longe. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; SHITE, Evelyn C. (org.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000. p. 22-41.

CARTA de São Paulo. In: ENCONTRO NACIONAL DE PSICÓLOGOS(AS) NEGROS(AS) E PESQUISADORES(AS) SOBRE RELAÇÕES INTER-RACIAIS E SUBJETIVIDADE NO BRASIL, 1., 2010, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: USP, 2010. Disponível em: http://r1.ufrj.br/lapsiafro/arquivos/Carta_de_Sao_Paulo_USP_2010.pdf. Acesso em: 20 jul. 2020.

CARVALHO, Alexandre Magno Teixeira de. *O sujeito nas encruzilhadas da saúde: um discurso sobre o processo de construção de sentido e de conhecimento sobre sofrimento difuso e realização do ser no âmbito das religiões afro-brasileiras e sua importância para o campo da Saúde Coletiva*. 2004. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/4385/2/223.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.

CARVALHO, José Jorge. Apresentação. In: SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2015. p. 9-15.

CASA de bamba. Intérprete: Martinho da Vila. Compositor: Martinho da Vila. In: MARTINHO da Vila. Intérprete: Martinho da Vila. São Paulo: RCA-Victor, 1969. 1 vinil, lado A, faixa 5.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; FONSECA, Maria Cecília Londres. *Patrimônio imaterial no Brasil: legislação e políticas estaduais*. Brasília, DF: UNESCO: Educarte, 2008. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Patrimonio_Imaterial_no_Brasil_Legislacao_e_Politicas_Estaduais\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Patrimonio_Imaterial_no_Brasil_Legislacao_e_Politicas_Estaduais(1).pdf). Acesso em: 20 jul. 2020.

CAXAMBU. Intérprete: Almir Guineto. Compositores: Bidubi, Élcio do Pagode, Zé Lobo e Jorge Neguinho. In: ALMIR Guineto. Intérprete: Almir Guineto. São Paulo: RGE, 1986. 1 vinil, lado A, faixa 1.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Brasil). *Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da psicologia, religião e espiritualidade: (GT Nacional: psicologia, religião e espiritualidade)*. Brasília, DF: CFP, 2013. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/02/Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-quest%C3%A3o-da-Psicologia-Religi%C3%A3o-e-Espiritualidade.pdf>. Acesso em: 20 jul 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Brasil). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais*. Brasília, DF: CFP, 2019. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2019/07/Referencias-tecnicas-para-atuacao-de-psicologas-os-com-povos-tradicionais.pdf>.

cfp.org.br/wp-content/uploads/2019/12/CFP_PovosTradicionais_web.pdf. Acesso em: 20 jul. 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Brasil). *Relações raciais*: referências técnicas para atuação de psicólogas/os. Brasília, DF: CFP, 2017. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes_raciais_baixa.pdf. Acesso em: 20 jul. 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Brasil). *Resolução CFP nº 010/05*. Aprova o Código de Ética Profissional do Psicólogo. Brasília, DF: CFP, 2005. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2005/07/resolucao2005_10.pdf. Acesso em: 20 jul. 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Brasil). *Resolução CFP nº 018/2002*. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação ao preconceito e à discriminação racial. Brasília, DF: CFP, 2002. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2002/12/resolucao2002_18.PDF. Acesso em: 20 jul. 2020.

COSTA, Beatriz Moreira (Mãe Beata de Iemanjá). *Entrevista com Mãe Beata de Iemanjá*. [Entrevista cedida a] Luiz Lobo. [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (26 min). Publicado pelo canal Exporeligiao. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WsQoAnsCgO4>. Acesso em: 12 dez. 2021,

O CUIDAR no terreiro. Realização: Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras - RENAFRO. [S. l., s. n.], 2013. 1 vídeo (28 min). Publicado pelo canal Departamento de Doenças Crônicas e IST. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oMDGTHQe9A>. Acesso em: 16 dez. 2015.

CUNHA JUNIOR, Henrique. NTU: Introdução ao pensamento filosófico bantu. *Revista Educação em Debate*, Fortaleza, v. 1, n. 59, p. 25-40, ano 32, 2010. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15998/1/2010_art_hcunhajunior.pdf. Acesso em: 9 maio 2020.

DAVIS, Angela. A liberdade é uma luta constante. [Conferência realizada no Ibirapuera]. [S. l.: s. n.], 2019. 1 vídeo (132 min). Publicado pelo canal TV Boitempo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=S-t1T0OxM9A&t=4260s>. Acesso em: 1 abr. 2020.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita: depoimento. [Texto apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura, Rio de Janeiro, 2005]. *Nossa Escrivivência*, Maricá, ago. 2012. Disponível em: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>. Acesso em: 14 set. 2019.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020a. p. 48-54.

EVARISTO, Conceição. A Escrivivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020b. p. 26-46.

EVARISTO, Conceição. A gente combinamos de não morrer. EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas Míni, 2018. p. 99-109.

EVARISTO, Conceição. Olhos d'água. In: EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas Míni, 2018. p. 15-19.

FINCH III, Charles S; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Abordagem afrocentrada, história e evolução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora* São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 37-69.

FRANTZ, Fanon. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. A visão bântu kôngo da sacralidade do mundo natural. Tradução portuguesa por Valdina O. Pinto. *Esta Hora Real*, [s. l.], 22 jul. 2015. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-fu-kiau-avisc3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2022.

FUNDO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração e programa de ação*: adotada em 8 de setembro de 2001 em Durban, África do Sul. Brasília, DF: UNFPA, 2001. Disponível em: http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_durban.pdf. Acesso em: 20 jul. 2020.

GOMBERG, Estélio. *Hospital de orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. Salvador: EdUFBA, 2011.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino; RODRIGUES, Tatiane Cosentino. Resistência democrática: a questão racial e a Constituição Federal de 1988. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 39, n. 145, p. 928-945, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/ES0101-73302018200256>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/LF9R5KRdpmDkCSRvDjmWyfL/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 29 dez. 2021.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução de Inês Martins Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, Mar. 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 15 jan. 2022.

GUILHON, Flávio Lopes. *Pirateando afetos e produzindo práticas: viagens pelo Centro de Cidadania LGBT*. 2015. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: https://www.btd.uerj.br:8443/bitstream/1/15374/1/Dissert_Flavio%20Lopes%20Guilhon.pdf. Acesso em: 20 jul. 2020.

JAGUN, Márcio de. *Ori: a cabeça como divindade: história, cultura, filosofia e religiosidade africana*. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*: diário de uma favelada. 10. ed. 4. impr. São Paulo: Ática, 2016. Disponível em: <http://dpid.cidadao.org.br/pde/arquivos/1623677495235~Quarto%20de%20Despejo%20-%20Maria%20Carolina%20de%20Jesus.pdf>. Acesso em: 20 out. 2021.

LIMA, Luís Filipe de. *Oxum*: a mãe da água doce. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LUZ, Marco Aurélio. *Do tronco ao Opa Exim*: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MACEDO, Yuri Miguel; MAIA, Cláudia Braga; SANTOS, Mariana Fernandes dos. Pedagogia de terreiro: pela decolonização dos saberes escolares. *Revista Vivências*, Erechim, v. 15, n. 29, p. 13-25, jul./dez. 2019. DOI: <http://orcid.org/0000-0003-0926-6553>. Disponível em: <http://revistas.uri.br/index.php/vivencias/issue/view/5>. Acesso em: 10 abr. 2020.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*: o reinado do Rosário no Jatobá. 2. ed., rev. e atual. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 2021a.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (org.). *Performance, exílio, fronteiras*: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românticas, Faculdade de Letras/UFMG: Poslit, 2002. p. 69-91.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro, Cobogó, 2021b.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade*: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 111-127.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. Tradução: Marcos de Jesus Oliveira. *Revista Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772/645>. Acesso em: 14 abr. 2022.

MOORE, Carlos. Por que as matrizes africanas? In: LARKIN, Elisa (org.). *Afrocentricidade*: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 17-19.

NASCIMENTO, Abdias. Padê de Exu libertador. In: POEMA do mestre Abdias do Nascimento. Blog do NEAB, [s. l.], 1 abr. 2015 Disponível em: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/audio/poesia/>. Acesso em: 20 jul. 2020.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade*: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-218.

NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo: uma alternativa política afro-brasileira. *Afrodíaspóra: Revista de Estudos do Mundo Negro*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 6-7, p. 19-40, abr./dez. 1985. Disponível em: https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasil/docs/afro-di_spora_-_volume_6_e_7. Acesso em: 18 abr. 2020.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 27-32.

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

NASCIMENTO, Nathália de Souza. *Jeitos de kinsa: o cuidado a partir de uma perspectiva negra*. 2021. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

NASCIMENTO, Nathália de Souza. *Jeitos de se curar, de se cuidar e de tomar conta: a partir da experiência no Grupo Preto de Psicologia Imárle*. Projeto de Qualificação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Entrevista. *Ensaaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 152-165, jul. 2017. Disponível em: http://www.ensaaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo15/00_Revista_Ensaaios_Filosoficos_Volume_XV.pdf. Acesso em: 9 jun. 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Entrevista Wanderson Flor do Nascimento. [Entrevista cedida a] Isaac Roitman. *TV Supren*, [s. l.], 31 maio 2019. Movimento 2022: o Brasil que queremos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_iAszLc6RpQ. Acesso em: 2 maio 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Filosofia, espiritualidade e cuidar nos terreiros. In: ENCONTRO DE SUBJETIVIDADE E CULTURA AFRO-BRASILEIRA, 1., 2014, Niterói. 1 vídeo (32 min). Niterói: UFF, 2016a. Publicado pelo canal Laboratório Kitembo UFF. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PZ2f1TOPSx4>. Acesso em: 2 maio 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Olojá: entre encontros: Exu, o senhor do mercado. *Das Questões*, Brasília, DF, v. 4, n. 1, p. 28-39, ago./set. 2016b. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/16208/21327>. Acesso em: 31 jun. 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaaios Filosóficos*, v. 13, p. 153-170, ago. 2016c. Disponível em: http://www.ensaaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf. Acesso em: 9 jun. 2020.

NATÁLIA, Livia. *Água negra e outras águas*. 2. ed. Salvador: EPP: Caramurê, 2016.

NOGUEIRA, Simone Gibran. *Psicologia crítica africana e descolonização da vida na prática da capoeira Angola*. 2013. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/17017/1/Simone%20Gibran%20Nogueira.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. *Revista da ABPN*, Guarulhos, v. 3, n. 6, p. 147-150, nov. 2011/ fev. 2012. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato_nogueira_-_ubuntu_como_modos_de_existir.pdf. Acesso em: 6 fev. 2022.

NOGUERA, Renato; BARRETO, Marcos. Infância, ubuntu e teko porã: elementos gerais para educação e ética afroperspectivistas. *Childhood & Philosophy*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 31, p. 625-644, set./dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.12957/childphilo.2018.36200>. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/childphilo/v14n31/1984-5987-childphilo-14-31-00625.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2021.

OBSERVATÓRIO de Favelas. *In*: DICIONÁRIO de favelas Marielle Franco. Rio de Janeiro: Wikifavela, 2020. Disponível em: https://wikifavelas.com.br/index.php/Observat%C3%B3rio_de_Favelas. Acesso em: 20 jul. 2020.

OLIVEIRA, Altair Bento de. *Cantando para os orixás*. 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da ancestralidade. *Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins*, Fortaleza, v.1, p. 1-10, 2009. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em: 10 abr. 2020.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, DF, n. 18, p. 28-47, maio/out. 2012. DOI: <https://doi.org/10.26512/resafe.v0i18.4456>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4456/4068>. Acesso em: 10 abr. 2020.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/36895/1/2005_tese_edoliveira.pdf. Acesso em: 10 abr. 2020.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia do encantamento. *Revista Trans*, Feira de Santana, ano 3, n. 7, p. 5-6, jan./jun. 2003. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_filosofia_do_encantamento.pdf. Acesso em: 10 abr. 2020.

OLIVEIRA, Marília Flores Seixas de. *Bebendo na raiz: um estudo de caso sobre saberes e técnicas medicinais do povo brasileiro*. 2008. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/5285>. Acesso em: 30 dez. 2021.

OPIPARI, Carmem. *O candomblé: imagens em movimento: São Paulo – Brasil*. Tradução Leila de Aguiar Costa. São Paulo: EdUSP, 2009.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Década internacional de afrodescendentes 2015 – 2024: reconhecimento, justiça e desenvolvimento*. Traduzido para o português por Júlia Lins Franciotti. Genebra: Departamento de Informação Pública das Nações Unidas, Escritório

do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos, 2016. Disponível em: https://nacoesunidas486780792.wpcomstaging.com/wp-content/uploads/2016/05/WEB_BookletDecadaAfro_portugues.pdf. Acesso em: 27 fev. 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução para uso didático 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, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes. *Filosofia Africana*, [s. l.], 2004. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf. Acesso em: 15 jul. 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *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. *Filosofia Africana*, [s. l.], 2016. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8%C3%B3nk%E1%BA%B9%C8%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%AAncia.pdf. Acesso em: 14 jul. 2022.

PAIXÃO, Tulane Oliveira da; SANTOS, Abraão de Oliveira. Eu canto samba porque só assim eu me sinto contente: o samba como produção de cuidado da população negra. *In: COPENE SUL: NEGRAS E NEGROS NO SUL DO BRASIL: DESENVOLVIMENTO, PATRIMÔNIO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA*, 3., 2017, Florianópolis. *Anais [...]*. Florianópolis: UFSC, 2017. p. 88-99. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20190109234246/http://www.copenesul.com.br/ANAIS%20COPENE%20SUL%202017.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.

PARIZI, Vicente Galvão. *O livro dos orixás: África e Brasil*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2020. *E-Book*. DOI: 10.22350/9786559170319. Disponível em: https://www.institutobuzios.org.br/wp-content/uploads/2021/01/Vicente-Parizi_O-Livro-dos-Orixas.pdf. Acesso em: 13 jul. 2022.

PENNA, William Pereira. *Escrevivências das memórias de Neusa Santos Souza: apagamentos e lembranças negras na práticas psis*. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019. Disponível em: https://app.uff.br/slab/uploads/2019_d_WilliamPenna.pdf. Acesso em: 22 maio 2020.

PINHEIRO, Roseni. Integralidade em saúde. *In: PEREIRA, Isabel Brasil; LIMA, Júlio César França (org.). Dicionário da educação profissional em saúde*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: EPSJV, 2008. p. 255-262. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br/sites/default/files/143.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2015.

PINTO, Valdina de Oliveira (Makota). A saúde no terreiro. *In: ENCONTRO DE SUBJETIVIDADE E CULTURA AFRO-BRASILEIRA*, 1., 2014, Niterói. *1 vídeo* (32 min).

Niterói: UFF, 2016. Publicado pelo canal Laboratório Kitembo UFF. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jI148SvCC7s>. Acesso em: 2 maio 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2013. *E-Book*.

RABELO, Miriam. Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The african philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen. *Filosofia Africana*, [s. l.], 2002. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_%C3%A9tica_do_ubuntu.pdf. Acesso em: 6 fev. 2022.

RAMOSE, Mogobe B. A filosofia do ubuntu e ubuntu como uma filosofia. African philosophy through ubuntu. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. *Filosofia Africana*, [s. l.], 1999. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>. Acesso em: 6 fev. 2022.

RAMOSE, Mogobe B. Una perspectiva africana sobre la justicia y la raza. *Polylog: Foro para Filosofia Intercultural*, [s. l.], 2001. Disponível em: <https://them.polylog.org/3/frm-es.htm>. Acesso em: 6 fev. 2022.

RENAFRO. *Relatório dos treinamentos para atualização em DST/HIV/AIDS e controle social de políticas públicas de saúde pelos terreiros*. Rio de Janeiro: RENAFRO, 2008. Disponível em: <http://docplayer.com.br/2553255-Relatorio-dos-treinamentos-para-atualizacao-em-dst-hiv-aids-e-controle-social-de-politicas-publicas-de-saude-pelos-terreiros.html>. Acesso em: 20 ago. 2016.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil: os iorubás*. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1996. Disponível em: <http://www.crpssp.org.br/diverpsi/arquivos/alma-africana-no-brasil.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2020.

RIO DE JANEIRO (Estado). *Lei nº 5506, de 15 de julho de 2009*. Declara o candomblé como patrimônio imaterial do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/818316/lei-5506-09>. Acesso em: 19 fev. 2016.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King). *Cânticos dos orixás na África*. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1991.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King). *A mitologia dos orixás africanos: Xangô, Iansã, Oxum, Obà*. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1990.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King). *Ogum: dor e júbilo nos rituais de morte*. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1997.

SÀLÁMÌ, SÍKÍRÙ (King); RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do universo*. 2. ed. São Paulo: Ed. Oduduwa, 2011.

SANTIAGO, Ana Rita. *Águas: moradas das memórias*. Cruz das Almas: EdUFRB, 2020.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. Candomblé, psicologia de terreiro e construção de rede. *Cadernos Deligny*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 135-143, 2018. Disponível em: <https://cader-nosdeligny.jur.puc-rio.br/index.php/CadernosDeligny/article/view/20/23>. Acesso em: 27 ago. 2019.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. O enegrecimento da psicologia: indicações para a formação profissional. *Revista Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, DF, v. 39, n. spe, p. 159-171, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003222113>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/Phjf88DnyttFSHMNxcmWLJ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 31 mar. 2020.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. Psicologia e religiões de matriz africana. In: SEMINÁRIO REGIONAL DE PSICOLOGIA E POLÍTICAS PÚBLICAS, 4.; SEMINÁRIO REGIONAL DE PSICOLOGIA E DIREITOS HUMANOS, 10., 2015, Rio de Janeiro. . *Anais [...]*. Rio de Janeiro: UERJ, 2015.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. A retomada dos saberes e a construção de epistemologias negro-pindorâmicas: uma apresentação. In: SANTOS, Abrahão de Oliveira (org.). *Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas* Niterói: Eduff, 2020. *E-Book*. Disponível em: http://www.eduff.uff.br/ebooks/Saberes_plurais_e_epistemologias_aterradas.pdf. Acesso em: 19 jan. 2022.

SANTOS, Abrahão de Oliveira *et al.* A perspectiva afroindígena no Laboratório Kitembo. In: CONGRESSO DE FILOSOFIA AFRICANA E AFRODIASPÓRICA DA UERJ, 1., 2017, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

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, v. 11, n. 1, p. 7-20, jul. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/arcosdesign/article/view/44056/30675>. Acesso em: 7 mar. 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Modos quilombolas. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 9, p. 58-65, 2016. Disponível em: <https://piseagrama.org/modos-quilombolas/>. Acesso em: 20 jul. 2020.

SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos. (Mestre Didi) *Porque Oxalá usa ekodidé*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas: 1997.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi). *Èsù*. Salvador: Corrupio, 2014.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. 2ª edição. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. A lenda e a lei: a ancestralidade afro-brasileira como fonte epistemológica e como conceito ético-jurídico normativo. *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*, Jequié, v. 3, n. 6, jul./dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4422>. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/4422/3622>. Acesso em: 17 abr. 2020.

SILVA, José Marmo da. Religiões e saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 171-177, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902007000200017>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/QPtgZ7SRyQkpDDxvrjhdGrb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 set. 2016.

SILVA, José Marmo da; DACHA, Solange; LOPES, Fernanda. *Atagbá: guia para a promoção de saúde nos terreiros*. Rio de Janeiro: RENAFRO, 2005. Disponível em: <http://www.saude.sp.gov.br/resources/ses/perfil/profissional-da-saude/grupo-tecnico-de-aco-es-estrategicas-gtae/saude-da-populacao-negra/livros-e-revistas/atagba.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2016.

SILVA, Viviane Pereira da. *A palavra tem força: uma psicologia do axé e dos encantamentos*. 2021. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021. Disponível em: http://ole.uff.br/wp-content/uploads/sites/101/2021/12/2021_t_Viviane_P_Silva.pdf. Acesso em: 13 jul. 2022.

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

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas*. Salvador: EDUFBA, 2011. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/5372/1/_Na%20palma%20da%20minha%20mao_%20temas%20afro-brasileiros%20e%20questoes%20contemporaneas.pdf. Acesso em: 20 abr. 2020.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro, ou, As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Anderson Rodrigues. *Presente de Iemanjá: devoção e festa de matrizes africanas no Mercado de Madureira-RJ*. 2021. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/55769/55769.PDF>. Acesso em: 19 jan. 2022.

VIGORITO, Joalice de Souza. “*Mercadão de Madureira: patrimônio cultural, mercado popular e religioso*” (1977-2014). 2016. Tese (Doutorado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://ppghc.historia.ufrj.br/>

index.php?option=com_docman&view=download&alias=233-mercadao-de-madureira-patrimonio-cultural-mercado-popular-e-religioso-1977-2014&category_slug=teses&Itemid=155. Acesso em: 19 jan. 2022.