

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

**PSICOQUILOMBOLOGIA MACANUDA: OS SONHOS COMO CAMINHO DE
CUIDADO E SAÚDE NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS**

Autora: Charlene da Costa Bandeira
Orientador: Abrahão de Oliveira Santos
Linha de Pesquisa: Subjetividade, Política e Exclusão Social

RIO DE JANEIRO

2025

Charlene da Costa Bandeira

**PSICOQUILOMBOLOGIA MACANUDA: OS SONHOS COMO CAMINHO DE
CUIDADO E SAÚDE NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense em cumprimento às exigências, como requisito para a obtenção de título de Mestra em Psicologia.

Orientador: Abrahão de Oliveira Santos

RIO DE JANEIRO

2025

AGRADECIMENTOS

Àgò! Àgò Ìyá mi Oyá. É com imensa gratidão que agradeço aos movimentos que a senhora me conduz a fazer, agradeço imensamente com o Okan (coração) pulsando forte aos meus pais Yánsàn, Ògún e Bara pela minha existência e por ela se constituir em território tradicional, sagrado e enegrecido no interior do Rio Grande do Sul. Obrigada pelos caminhos abertos e trilhados comigo. Assim agradeço a todos os orixás e a todo nosso Congar consagrado pela oportunidade de fazer mestrado e por serem os potencializadores da energia que as vezes falta para seguir.

Agradeço a minha comunidade quilombola Macanudos, agradeço ao meu Ilé Asé Aloyá Ìfokanrán por tudo nesta pesquisa, agradeço pela confiança depositada e pelos saberes compartilhados diariamente.

A minha mãe Vera Luiza e a minha filha Ana Luíza eu peço desculpas pelo tempo fora de casa, pelas festas na escola que perdi, por jantares ou almoço que apareci numa chamada de vídeo. Eu agradeço por vocês duas acreditarem em mim, me apoiarem sempre e por serem as únicas duas pessoas que conseguem me enxergar para além da fortaleza que fui criada para ser, talvez pelo nosso elo, vocês duas sempre conseguem me ver pessoa e abraçar. Obrigada por me ensinarem tanto, por me ensinarem a amar, a ser território onde quer que eu esteja. Obrigada mãe por cuidar da minha filha e me permitir, ser estudante, profissional e tantas outras coisas junto de ser mãe, meu amor por vocês duas não cabe em linhas escritas aqui, ainda assim escrevo: Eu amo vocês e sou grata por ser continuidade sua mãe e ter dado continuidade através da Luiza.

Agradeço ao meu pai José Daniel, hoje não mais presente neste plano. Durante o mestrado me ausentei por muito tempo para estar perto do senhor e te acompanhar na sua partida, o câncer levou sua matéria, mas sua memória permanece viva. Pai, agradeço também por nos seus últimos dias estar lá ao seu lado quando você se foi. Obrigada Pai por me fazer forte, honesta e verdadeira e obrigada por aparecer em sonhos para me orientar.

Agradeço aos meus irmãos, Charles, Eliane, Emanuely, Raphaela, Cris, Will por toda vibração e carinho que eu me espelho em vocês e no amor que temos. Agradeço as minhas irmãs de asé por estarmos sempre partilhando nossos sonhos e caminhos. Agradeço a minha madrinha Liliedi de Oyá pelas direções, conforto e sabedoria, agradeço a minha afilhada Ana Karolina de Ògún por me mostrar um espelho semanalmente que me faz seguir.

Agradeço a minha irmã Ju pelas noites em que partilhamos o sonho de levar o diploma de mestrado para nossas comunidades e ao meu afilhado Wendell pelo apoio e acolhimento que também me fizeram seguir

Agradeço a minha Ìyá Flávia Andréa por me acolher em seu útero mítico, por me apoiar sempre e não me deixar desistir do que é meu e está no meu caminho. Obrigada mãe pelo cuidado, pelas orientações e por ser essa mulher sonhada por Oyá por me ensinar tanto e me ensinar a sonhar. Que sua risada, seu amor e seu afeto esteja sempre com a senhora.

Babá Valim Ògún siga fortalecendo nossos laços, obrigada pelas caronas e por me fazer entender o tempo.

Ao meu único amigo construído neste percurso do mestrado agradeço o afeto, o apoio e por me entender, meu amigo Jefferson você foi essencial para que muitas vezes eu conseguisse permanecer na universidade. Obrigada por tudo.

As minhas irmãs quilombolas, Ana Paula, Thailane e Carlene, Elisangela, Eder e as duas comunidades. Agradeço por me ensinarem a lutar e que o que temos como arma mais potente é a capacidade de sonhar juntas, lutar juntas e nunca abandonar umas às outras. A luta quilomhola vive em nós e embora seja exaustivo viver lutando eu reconheço que lutar ao lado de vocês é incrível e alegre.

Minha amiga Tatyani, te agradeço por trilhar também este caminho comigo, você me faz ser justa com os outros, mas principalmente comigo mesma. Tua amizade me faz feliz.

Agradeço a liderança da minha comunidade, minha prima, minha irmã e companheira de luta Claudia Mara, uma mulher sonhada pela ancestralidade.

Agradeço a todos os amigos, companheiros de luta do MONEQ e de tantas outras frentes, por tudo que aprendemos juntos e vivenciamos na prática, pertencer não cabe na teoria e sim na vida.

Agradeço ao meu psicólogo Thiago, nestes mais de 10 anos juntos te agradeço pela escuta e por me ajudar e sempre me refazer. Não posso finalizar sem agradecer ao Doutor Onir, obrigada por ser companheiro na luta de defesa do território, sem território nada somos.

Agradeço aos meus colegas do Laboratório Kitembo e do programa de mestrado pelo caminho em alguns momentos trilhados juntos.

Agradeço a Professora Edna e a sua comunidade, agradeço a Lavinia e a Mariana pela correção e revisão do trabalho.

Agradeço imensamente a atenção e cuidado dessa banca, que me acolheu como pesquisadora quilombola e com todas as alegrias, dificuldades e cicatrizes que ser quilombola impõem em nós. Obrigada professor Hildeberto pelas orientações, reflexões e por

potencializar meu trabalho, sua trajetória acadêmica é inspiradora para nós alunos negros. Obrigada professora Leticia, por pisar o chão Macanudo, por comer o camarão da lagoa no tempero da vera Macanuda e as verduras e frutas da horta. Obrigada por meu primeiro congresso, primeira bolsa, por ser a primeira pessoa a reconhecer para mim que a vivência da comunidade tinha ciência. Obrigada pelas orientações e incansáveis correções.

Agradeço também ao meu orientador, pelos desafios enfrentados e por ainda assim se permitir tentar acolher as dificuldades e encontrar a saída para finalizarmos. Te agradeço Abrahão pelo acolhimento quando cheguei do Sul, pelas oportunidades indicadas por você e por ter me recebido em sua casa e laboratório. Te agradeço pelo saber partilhado e conduzido circularmente. Tua aula transcende mundos, teu saber enfeitiça e tua existência é necessária. Muito obrigada!

Obrigada tio Agostinho, Baiana Feiticeira, Cabocla Jurema, Seu Tranca Rua, Exu Rei, Seu tiriri, Pomba Gira Menina, Padilha e todos nossos guias. Obrigada. A força ancestral que carrego, obrigada a força ancestral feminina que vibra em nossas comunidades. Obrigada vó Celina, obrigada Vó Donga. Obrigada!!!!

Obrigada a todas as pessoas que fizeram parte de alguma forma desta jornada!!

LISTA DE IMAGENS

Figura 1: Mulheres quilombolas e a colheita das ervas na Sexta-feira Santa.....	12
Figura 2: Cartaz do I Encontro Nacional de Estudantes Quilombolas.....	25
Figura 3: participação das crianças e dos mais-velhos no I ENEQ.....	26
Figura 4 - Comunidades Quilombolas no Rio Grande do Sul.....	34
Figura 5: Cristiano Amaral pescador da Comunidade.....	41
Figura 6: Festival Cultura Bantu na Comunidade Macanudos.....	42
Figura 7: Audiência Pública na Câmara Municipal de Rio Grande.....	43
Figura 8: Sede da Saúde Quilombola Macanudos Vó Celina Amaral.....	46
Figura 9: Mulheres quilombolas Colhendo Butiá.....	51
Figura 10: Estufa de Ervas medicinais.....	55
Figura 11: Construção da Cartografia da comunidade.....	56

SUMÁRIO

Introdução.....	6
1 “NÓS SOMOS OS SONHOS DOS NOSSOS ANCESTRAIS”: OS CAMINHOS QUE ALINHAM E AMPARAM ESTA PESQUISA.....	8
2. A PSICOLOGIA ATERRADA E A PSICOQUILOMBOLOGIA COMO BASE TEÓRICA E METODOLÓGICA.....	29
2. 1 AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO BRASIL....	32
2.2.1 A Comunidade e Algumas Percepções de Saúde.....	43
2.3 CONSCIÊNCIA NEGRA QUILOMBOLA.....	47
2.4 SAÚDE DA POPULAÇÃO QUILOMBOLA – BEM-ESTAR TERRITORIAL, FÍSICO, ECONÔMICO, SOCIAL E ESPIRITUAL.....	51
3. A EXPROPRIAÇÃO DOS SONHOS: COMO FICAM OS SONHOS, OS SONHARES E O SONHAMOS EM COMUNIDADE.....	58
3.1. SONHOS - OS GUIAS E A CONEXÃO COM A NOSSA MEMÓRIA ANCESTRAL COLETIVA.....	60
3.2 ATERRANDO A PESQUISA NO SONHAR QUILOMBOLA EM COMUNIDADE.....	68
3.3. DADOS, REGISTROS E NARRATIVAS SONHADAS QUILOMBOLAS NA COMUNIDADE.....	70
4. ESCRITOS E REESCRITOS ATRAVÉS DO SONHAR.....	76
5. COMEÇO MEIO E COMEÇO CONSIDERAÇÕES CIRCULARES.....	81
REFERÊNCIAS.....	82

Introdução

A presente dissertação aborda o lugar que o sonho ocupa na construção de saberes, práticas e projetos de mundos, a partir do meu lugar enquanto quilombola e pertencente à tradição de matriz africana do batuque¹. Nesse sentido, traço o meu pertencimento enquanto um ser coletivo. Não realizo este trabalho sozinha, pois, antes, trago em mim a comunidade quilombola Macanudos e o Ilé Asé Aloyá Ifokànrán de OyáDé, Iansã, Xangô Aganju e Ogum Mariô. Assim, a realização desta pesquisa visa abordar **como os sonhos estão relacionados às subjetividades e ao cuidado, à existência e às lutas das comunidades quilombolas**.

Por muito tempo, me questioneei sobre o que seria o sonhar. Quem pode sonhar? E mais ainda: quem pode realizar seus sonhos? Cresci ao som do grupo *Racionais*, e, inclusive, sempre que menciono o rap como elemento importante para a minha formação, me recordo de uma palestra com o poeta Sérgio Vaz, realizada na Universidade Federal de Rio Grande, na qual ele falou: “Nunca se leu tanto na periferia. Hoje se lê porque os livros também são escritos por nós, mas, antes de os livros chegarem assim de todo jeito, quem chegava era o rap.” (anotações no caderno da pesquisadora, 2019)

Ou seja, parto do princípio de que o rap fala de nós e para nós, pretos, em primeira pessoa. Por isso, para mim ele atua como uma espécie de referência bibliográfica, porque foi ele que ensinou sobre a negritude para a minha geração, de modo que foi ele que nos fez compreender, através de suas letras e do *flow*², que outras pessoas também passavam pelas mesmas situações que nós e, mais do que isso, que era possível a juventude preta e periférica ter sua própria voz.

Quem de nós pretos não levou para vida a estrofe da música *A vida é um desafio*, na qual Mano Brown canta: “Será instinto ou consciência viver entre o sonho ou a merda da sobrevivência?”. A música traz oito vezes a palavra *sonho*, cinco vezes a palavra *sonhar*, uma vez a palavra *sonhador* e duas vezes a palavra *sonhando*. Ainda assim, a parte mais marcante para mim era a estrofe acima, sempre cantada com mais força durante anos e anos. Seria instinto ou consciência não me permitir sonhar para além do que poderia surgir de oportunidades dentro da nossa realidade? No entanto, eu não podia imaginar que anos mais tarde eu compreenderia - do ponto de vista da ciência ocidental e da Psicologia - como

¹ No Rio Grande do Sul, o batuque, também conhecido como nação, é uma religião afro-brasileira que tem suas raízes na cultura africana, especialmente na tradição Jêje-Nagô (iorubá). É uma manifestação cultural e religiosa que cultua os orixás, entidades divinas associadas a forças da natureza e aspectos da vida humana.

² *Flow* é uma expressão do mundo do rap que se refere à melodia que advém da voz do cantor.

funcionam o instinto, o desejo, as pulsões, o inconsciente e a consciência, e que tudo isso seria um fator determinante para pensar a saúde, a subjetividade e onde estava ou não o sonhar da população preta quilombola.

Com vistas a abordar essas perspectivas, é fundamental delinear a temática que constitui esta dissertação: na nossa comunidade, a cada nascimento nasce um sonhar que se interliga ao sonhar coletivo. O sonhar coletivo é o centro de uma teia; é a interconexão dos sonhos individuais com a ancestralidade, as crenças, o cosmo e a tradição, fortalecendo a identidade cultural da comunidade e garantindo sua continuidade. Assim, nossas mais velhas defendem que a maternidade e os sonhos servem como um canal de comunicação direta com os mistérios e conhecimentos profundos da vida, estabelecendo uma ligação com o sagrado e com as tradições culturais.

Como pretendemos compreender o que é o sonho para a comunidade quilombola, de forma a desvelar o que ele significa, quais são as suas simbologias, signos e sentidos, consideramos fundamental utilizar como base a definição que trata da gestão coletiva dos sonhos como “uma técnica de ativação dos elementos instituintes da vida cotidiana e de criação de método de intervenção no campo da subjetivação” (Santos, 2019, p. 1).

Assim, a gestão coletiva dos sonhos não se propõe à interpretação individual, mas amplia o espectro de significados e conexões, convidando as pessoas a explorarem juntas os mistérios e os potenciais transformadores dos sonhos. Ao reunir diferentes perspectivas e experiências em torno dos sonhos, essa prática estimula a construção de uma compreensão mais ampla e enriquecedora sobre a natureza dos sonhos e seu poder de unir e transformar.

À vista disso, a fim de cumprir a proposta já mencionada, a presente dissertação conta com uma introdução, em que apresento como o trabalho foi construído e, posteriormente, três capítulos: o primeiro, em que apresento o meu caminhar, o meu pertencimento enquanto uma mulher quilombola e que cultua o sagrado; o segundo, em que apresento os dados e os saberes referentes à comunidade da qual sou oriunda, a Comunidade Remanescente de Quilombo Macanudos; o terceiro, em que apresento e discuto os dados coletados para a realização da dissertação, assim como realizo a análise acerca das dimensões dos sonhos. Por fim, nas considerações finais, faço o fechamento desta dissertação que é também um percurso sonhado e que reflete as andanças, os saberes, os dizeres, as partilhas e as rezas de onde vim.

1 “NÓS SOMOS OS SONHOS DOS NOSSOS ANCESTRAIS”: OS CAMINHOS QUE ALINHAM E AMPARAM ESTA PESQUISA

Neste capítulo, serão abordados os caminhos que alinham e amparam esta pesquisa, de forma que elencarei o que me constitui enquanto quilombola, bem como delinearei a cosmopercepção que me orienta espiritual e territorialmente, uma vez que o percurso de pesquisa aqui realizado é intrínseco às visões de mundo que permeiam o meu viver/existir.

Assim, construí este trabalho na mesma direção apontada pela psicanalista Grada Kilomba, em seu livro intitulado *Memórias da Plantação*: “Somos eu, somos sujeitos, somos quem descreve, quem narra, somos autoras, e as autoridades da nossa própria realidade.” (Kilomba, 2018, p. 28). Esse trecho justifica a minha escrita em primeira pessoa, e por que motivo trago neste projeto um pouco de mim, apesar de ser importante dizer que sou uma “primeira pessoa” que também é plural, pois não me constituo sem o coletivo que orienta o meu caminhar.

Eu pertenço à Comunidade Remanescente de Quilombo Macanudos³. Somos de origem Bantu. Sou uma das lideranças dessa comunidade, e meu caminho é construir com ela, por ela e para ela. Minha comunidade fica localizada no extremo sul do Rio Grande do Sul, na cidade de Rio Grande, e é embasada em valores matriarcais, segundo os quais as mulheres ocupam lugares de centralidade, sendo valorizadas e respeitadas. Compreendemos que as mulheres negras pariram o mundo, não somente com o útero, mas também com os valores e os conhecimentos guardados por elas. Tais valores e saberes constituem princípios civilizatórios que moldam uma lógica que valoriza o bem-viver.

Assim, o percurso de pesquisa é intrínseco às visões de mundo que me constituem. Pertencço também ao Ilé Asé Aloyá Ifokànrán de OyáDé, Iansã, Xangô Aganju e Ogum Mariô. Sou filha da Iyalorixá Flavia de Oyá, neta da Iyalorixá Donga de Oyá. Somos de tradição de matriz africana enraizada e preservada no sul do Brasil, que avança pelo Uruguai e pela Argentina, mas que é principalmente preservada no Rio Grande do Sul. De modo mais específico, a matriz africana à qual pertenço é o Batuque, como popularmente é conhecido, o qual tem como cidade berço a nossa cidade de Rio Grande, a partir da chegada de nossos antepassados no porto desta que é a cidade mais antiga do estado. Hoje, damos seguimento à preservação desse sagrado e, conseqüentemente, da vida da comunidade e do respeito à nossa ancestralidade. Nossa matriz vem das tradições Jeje-Nagô. Nossa casa é

³ Certificada pela Fundação Palmares em 24/05/2013.

cruzada⁴ e temos também como legado ancestral a Umbanda, tradição afro-indígena, e a Quimbanda, ambas preservadas também pelos povos africanos sequestrados no continente africano e que aqui no Brasil se reinventaram na luta e na estratégia para guardar o nosso sagrado e o sagrado dos povos originários. É a partir desse chão que eu piso e que se constitui o tema de pesquisa desta dissertação.

Meu nome é Charlene da Costa Bandeira, sou omorixá⁵ de Oyá, sou bisneta de Celina Amaral e Gregório Amaral Filho, neta de Zaida e de Djalma, sou filha da Vera Luiza da Costa Bandeira, uma das mais velhas da comunidade à qual pertenço, e de José Daniel Bandeira, que fez a passagem em março de 2022 para o plano espiritual com 81 anos de idade e muitas dores e saberes de um homem negro que conseguiu realizar uma das tarefas mais difíceis para um homem que nasce preto: primeiro viver, segundo constituir e cuidar de uma família, que em seus últimos dias pôde estar a seu lado e cuidar dele. Para além disso, sou mãe de uma menina de nove anos, Ana Luiza Bandeira. Luiza é uma criança negra de pele clara, que tem sua identidade racial constantemente questionada quando está fora do estado do Rio Grande do Sul, mas que ainda assim, com apenas nove anos, traz a luta quilombola de uma forma forte e alegre dentro de si, entendendo a sua responsabilidade coletiva de continuidade. Tenho uma irmã quatro anos mais velha, com quem construo possibilidades profissionais para um futuro além da servidão aos brancos do nosso bairro, e um irmão que nasceu junto comigo, ou melhor, um minuto depois de mim, Charles, um menino ainda cheio de sonhos, mas todo atravessado pelas violências e pelos lugares não demarcados para homens negros que ele ousou romper. Na verdade, ele já é um homem, e, embora sejamos gêmeos, eu sempre entendi que precisava protegê-lo e por isso sempre o vejo como mais novo que eu. São muitas as pessoas que me compõem e que estão para além desta configuração que hoje eu lhes apresento, de uma família nuclear. São muitos os filhos de minha mãe e que não nasceram dela, algo que é bastante comum às mães quilombolas.

Ao encontro disso, no texto *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (2020), a filósofa e historiadora Lélia Gonzalez debate questões complexas e sensíveis relacionadas à maternidade, à cultura e à língua. A autora discorre sobre maternidade para além do nascimento biológico, enfatizando a importância, na formação da população brasileira, da

⁴ Uma "casa cruzada" é um terreiro onde se cultuam entidades de diferentes linhas (ou nações) dentro do próprio Batuque, como as nações de Ketu, Jeje e Angola, ou incorpora elementos da Umbanda e do Candomblé.

⁵ Em uma definição simplificada, um omorixá (ou omorisá) é uma pessoa que foi iniciada no Candomblé e se tornou parte de uma família espiritual, unindo-se a um Orixá específico e aos seus ancestrais. É alguém que passou por rituais e obrigações, comprometendo-se com a religião e seus preceitos.

figura da “mãe negra” (Gonzalez, 2020, p. 87), a qual exerceu a função materna e a consequente transmissão de valores e de linguagem para as gerações futuras, sejam elas brancas ou negras, destacando-se a língua como elemento central na construção da cultura.

Gonzalez (2020) levanta questões sociais e históricas relevantes para pensar a experiência do povo preto no Brasil e na América como um todo, de forma que aborda como a marginalização e a minimização da figura da "babá preta", em contraposição à valorização da "portuguesa" como mãe legítima, evidencia desigualdades e hierarquias presentes na sociedade. Essa distinção entre a figura da mãe negra e a da mãe branca tem sido historicamente carregada de significados e simbolismos que refletem questões sociais, culturais e históricas complexas. Na maioria das vezes, a mãe negra tem sido associada à ideia de maternidade funcional, cuidado e transmissão de valores culturais, enquanto que a mãe branca é frequentemente retratada como a figura principal, a "legítima esposa" responsável pela continuidade da linhagem familiar.

Assim, na perspectiva da referida autora, a mãe negra, muitas vezes representada como a "mãe preta", é vista como aquela que desempenha o papel de educadora, protetora e transmissora de tradições culturais e linguísticas. Ela é responsável por passar adiante os valores que são fundamentais para a identidade da criança, contribuindo desse modo para a formação do imaginário e da cultura de uma sociedade. Ou seja, a sua presença é essencial na construção da identidade e da língua materna, sendo uma figura central na vida de muitas famílias e comunidades.

No artigo *La educación es una mujer negra: escrevivencia como herramienta* (2025), Evaristo de Brito et al. evidenciam a centralidade da mulher negra na formação da cultura, da língua e da identidade brasileiras, fundamentando-se nas reflexões de Lélia Gonzalez e de Conceição Evaristo. Gonzalez ([1984] 2020) destaca a mãe preta, presente na casa-grande, como responsável por transmitir as primeiras palavras, as cantigas e os valores culturais às crianças brancas, além de exercer funções de cuidado e ensino. Essa figura é vista como fundamental na construção do imaginário nacional, atuando como educadora e portadora de saberes ancestrais, o que inclui práticas agrícolas, conhecimentos de saúde e uso de plantas medicinais. A escrevivência, enquanto ferramenta epistemológica, valoriza o papel da mulher negra na preservação e na transmissão desses saberes, resistindo às formas de apagamento cultural e racial. Dessa maneira, a mãe preta emerge como símbolo da formação da cultura brasileira e da identidade coletiva, contribuindo para a resistência e para a reafirmação dos valores negros no país.

Nesse sentido, na comunidade quilombola Macanudos, a agricultura sempre foi um

pilar fundamental, transmitido pelas mulheres de geração em geração. As mulheres mais velhas detêm um grande conhecimento sobre as práticas agrícolas, utilizam seu saber sob a influência das fases da lua e das condições climáticas para determinar os melhores momentos para plantar diferentes alimentos e também para colhê-los. Enquanto gerenciam as tarefas domésticas, essas mulheres dedicam-se à horta, onde cultivam uma variedade de produtos essenciais para a subsistência da comunidade. As mulheres quilombolas são plantares, pois semeiam sementes, saberes, sonhos e valores nas nossas terras, em outras terras e também nas nossas cabeças.

O conhecimento em saúde também vem da terra, da ancestralidade. Ervas, chás, alimentos e rezas são predominantemente utilizados e potencializados pelo poder feminino. As mulheres reconhecem as plantas e os poderes delas advindos. Ao observar as folhas e ao experimentar seus aromas, confirmam quais as suas propriedades e características, e quem deve ou não deve usá-las. Esse saber é passado de mãe para filha e representa uma rica tradição que contribui para a saúde e para o bem-estar da comunidade.

Somos uma comunidade do litoral sul gaúcho. Em nossas terras temos uma lagoa, cujo uso neste momento enfrenta muitas restrições por conta da não garantia de território. Ainda assim, temos mulheres que pescam. A relação com o que vem das águas também se materializa na limpeza do pescado. A prática tradicional de limpeza de camarões, por exemplo, permanece viva e é crucial para a segurança alimentar e econômica da comunidade. Esse crustáceo, alimento que muitas vezes alcança altos preços no mercado por sua qualidade, é abundantemente fornecido pela natureza, permitindo que as famílias se nutram de maneira saudável.

Assim, as mulheres quilombolas desempenham um papel crucial ao preservar os saberes tradicionais e a sua maneira de pensar sobre o mundo. No entanto, como também precisam se desdobrar e ocupar espaços em setores não tradicionais do mercado de trabalho para contribuir com a renda familiar e garantir o sustento, muitas delas encontram oportunidades nas chamadas "fábricas de peixe", que, na verdade, são indústrias de pescados.

Essas indústrias tiveram um impacto significativo na construção da economia da cidade de Rio Grande, sendo a contribuição da mão de obra negra, em sua maioria feminina, essencial para o crescimento desse setor. Muitas das mulheres de nossa comunidade trabalharam arduamente nessas indústrias. Assim, na comunidade quilombola Macanudos, as práticas agrícolas e de pesca, entrelaçadas com as tradições e a luta por reconhecimento no mercado de trabalho, evidenciam a força e a resiliência das mulheres, que são

fundamentais para a manutenção da cultura e do sustento familiar.

O fato de as mulheres terem uma presença vital no setor pesqueiro e agrícola na comunidade quilombola Macanudos, exercendo influência significativa na economia e cultura locais, não diminui a importância dos homens que também atuam nessas áreas. No entanto, quando se trata de transmissão diária de saberes aos mais jovens, isso fica mais ligado às mulheres. Especialmente devido ao racismo, os homens muitas vezes não conseguem cumprir esse papel. Surge a questão: onde estão os homens e seus saberes? Eles existem?

Esses questionamentos são válidos e refletem a complexidade dinâmica da comunidade. A transmissão de conhecimento frequentemente segue a linha feminina, o que se reflete na pesquisa que destaca essa transmissão entre mulheres. Essa ênfase não visa excluir os homens, mas sim representar a forma natural como as narrativas e os saberes foram construídos e transmitidos. A transmissão de conhecimentos de mãe para filha, como os que minha mãe aprendeu com minha bisavó, reflete um legado que molda nossa identidade.

Um exemplo disso: na sexta-feira santa, antes que os raios do sol toquem as folhas das plantas, caminhamos pela memória e pela história da comunidade quilombola, onde a sabedoria das mulheres é fundamental para a preservação de nossas tradições. Resistimos a ser silenciadas. Acompanhamos nossa mãe, uma das mais velhas, e outras mulheres que, há mais de setenta anos, buscam a erva Marcela nos campos neste dia que antecede a Páscoa. Durante o percurso, são compartilhadas histórias, conhecimentos e experiências que reforçam nossa identidade e nossa resistência.

Figura 1: Mulheres quilombolas e a colheita das ervas na Sexta-feira Santa.



Fonte: Acervo da autora.

O conhecimento sobre saúde e tradições é manifestado na medida em que cada

palavra é falada, o olhar atento, as mãos que tocam as plantas e tudo que ali acontece, ensina. E ensina superando o que é ensinado e proposto nas academias. Ali não se aprende com uma metodologia rígida e fragmentada no tempo, com aulas de 50 minutos, alguns dias por semana. Na comunidade, a natureza é o livro; a lousa é o saber compartilhado pelo convívio. Aqui, o professor é o tempo, as bibliotecas são vivas, são os nossos mais velhos e nós somos os cadernos sendo escritos no dia a dia. O escutar, o observar e o fazer ensinam muito mais do que qualquer aula formal. Se aprende aos 35 anos o porquê de coisas que foram ditas só aos sete. Se aprende aos sete anos coisas que só serão ditas aos 35 anos. E essa compreensão surge ao longo do tempo, porque a vida e o aprendizado se entrelaçam na circularidade do tempo.

No final, o conhecimento não é vertical, mas circular, e é nessa circularidade que as mulheres da comunidade, como mães e guardiãs de nossa identidade, continuam a fortalecer nossa narrativa. Elas garantem que somos reconhecidas e valorizadas por quem realmente somos, gestando filhos, sonhos e mundos com toda a saúde, tradição e resistência que nos definem.

É interessante constatar como, através da figura da "mãe preta", a verdade surge da equivocação. Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante. É através dela que o "obscuro objeto do desejo" (o filme do Buñuel) acaba se transformando na "negra vontade de comer carne" na boca da moçada branca que fala português. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto "bá", é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra, que, por impossível que pareça, só serve pra parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a "mãe preta" é a mãe. E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira, como diz Caio Prado Jr. Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o português. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. Por aí a gente entende por que, hoje, ninguém quer saber mais de babá preta, só vale portuguesa. Só que é um pouco tarde, né? A rasteira já está dada. (Gonzalez, 2020, p. 87).

Nesse contexto, Lélia defende que, apesar de atualmente haver uma mudança de valorização da "portuguesa" em detrimento da "babá preta", essa mudança ocorreu tarde demais. A expressão "a rasteira já está dada" indica que as desigualdades e as injustiças já

ocorreram, mas que a “mãe preta” já havia criado muito mais do que crianças, havia contribuído significativamente para o pensamento das crianças e dos pais, através do simbólico, da subjetividade negra, da língua e de outros aspectos sociais, psicológicos e culturais, o que gerou impactos significativos, não podendo ser facilmente revertidos.

Isso significa que as mulheres quilombolas preservam e representam a herança contracolonial da mensagem e da memória vigentes que o colonialismo pretendia deixar. Nesse sentido, é importante pontuar que o contracolonialismo pode ser definido como uma prática, um modo de vida e uma experiência vivida pelos povos indígenas e quilombolas (Bispo, 2023). Ou seja, trata-se de uma resistência ética e política que se baseia na ancestralidade desses povos, bem como na relação com o território e na conexão com a comunidade à qual pertencem.

O quilombola e escritor Mestre Antônio Bispo, o Nego Bispo, caracteriza a *contracolônização* como um conceito que se insere em um debate teórico e prático, proporcionando ferramentas para compreender as formas de resistência dos povos negros e indígenas que não se deixaram colonizar. O autor argumenta em uma entrevista: “Eu sou quilombola, eu não fui colonizado. Porque, se eu tivesse sido colonizado, eu seria um negro incluído na sociedade brasileira” (Bispo, 2023). Desse modo, a análise crítica do autor fundamenta-se na vivência “orgânica” e política das comunidades quilombolas, de modo que a reflexão contracolonialista se manifesta como uma prática que emerge da *cosmovisão afro-pindorâmica*, o que significa também o reconhecimento da importância da ação e dos projetos de mundo que têm sido construídos por esses povos, em contraposição às lógicas de violência e extermínio que foram engendradas pelos colonizadores e seus descendentes.

Dessa maneira, ainda que nossas comunidades sofram com o impacto da violência colonial, não é esse o modelo de pensar, ser e agir que está vigente nelas. Tal perspectiva ressalta a riqueza cultural e a (re)existência dessas comunidades, destaca a importância das nossas tradições e saberes na luta por autonomia e reconhecimento. Além disso, enfatiza que essa resistência vai além de uma simples reação ao colonialismo, sendo uma afirmação de identidade e valorização das raízes ancestrais. Nas palavras do autor:

Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta (Bispo, 2023, p. 2).

Bispo (2023) ainda afirma que “a contracolônização não é apenas um retorno ao passado, mas uma construção do futuro que respeita e valoriza nossas origens e saberes”. Essa citação encapsula a essência do pensamento de Mestre Bispo, em contraposição à visão de mundo ocidental, individualista e individualizante, o citado pensador quilombola defende que “nós temos começo, meio e começo”, de tal forma que a existência acontece em um tempo espiralar, como defende a escritora, poeta, dramaturga e congadeira Leda Maria Martins (2021). Essa autora, partindo de um ponto de vista bantu, explica como vivem as mulheres quilombolas, as quais são infinitas em suas existências e fontes de saberes coletivos e ancestrais. Mestre Bispo, com sua ideia de que “nós temos começo, meio e começo”, dialoga profundamente com a ideia do tempo espiral de Leda Maria Martins. Na perspectiva de Mestre Bispo, o tempo não é linear, com um início, meio e fim claros, mas uma trajetória onde passado, presente e futuro se entrelaçam de forma contínua, como um ciclo que se repete e se amplia, mas não acaba. Essa ideia se conecta ao conceito do tempo espiral de Leda Maria Martins, que explica que o saber, as experiências e as histórias não seguem uma linha reta, mas se movimentam em um movimento circular e ascendente, onde aquilo que foi aprendido no passado se reintegra ao presente e ao futuro de forma permanente, em um ciclo de contínua reconstrução.

Assim, ambos — o entendimento do Mestre Bispo e o conceito de tempo espiral de Leda Maria Martins — reforçam a ideia de que o processo de construção de identidades, de resistência e de valorização dos conhecimentos tradicionais não é uma trajetória linear, mas uma espiral que evolui, onde o começo sempre pode se reconfigurar, se renovar e ampliar, riscando a noção de fim e de início em uma dinâmica de fluxo e recriação constante. Essa relação evidencia um tempo que é vivido, contado e recriado através do movimento circular, fundamental para a compreensão da resistência cultural e das práticas de sabedoria que se renovam na comunidade quilombola.

As mulheres quilombolas vivenciam diariamente a experiência de ser corpo-território, um corpo que é, ao mesmo tempo, fértil e capaz de nutrir não apenas plantas e sementes na terra, mas também sementes em formato de sonhos e memória. Inclusive, é importante mencionar que a preservação da memória das nossas comunidades é transmitida, partilhada e vivenciada através dos diferentes saberes que estão enraizados em nossos territórios, de tal forma que nossa existência é espiralada, ou seja, ela não tem início, meio e fim, como é o padrão construído pela visão dos colonizadores. Em outro texto, intitulado *Mulher negra, essa Quilombola* (2020), Lélia Gonzalez retoma a reflexão sobre as mães negras e, novamente, destaca a importância das mulheres negras na construção cultural

afro-brasileira e na formação da identidade e dos valores do povo brasileiro, influenciando até mesmo a linguagem falada no país. A autora aborda a realidade atual das mulheres negras, destacando as múltiplas formas de desigualdade e opressão que enfrentam. Reflete sobre como as mulheres negras continuam a carregar o peso das desigualdades históricas, atuando muitas vezes em papéis de trabalhadoras subalternizadas e assumindo responsabilidades familiares significativas sem o devido suporte social. Apesar desses desafios, a mulher negra ressalta a força das mulheres negras. Nas palavras da autora:

Papo vai, papo vem, ela foi criando uma espécie de "romance familiar", cuja importância foi fundamental na formação dos valores e das crenças do nosso povo. Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. Foi por aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em "pretuguês") e, conseqüentemente, a cultura brasileira. E, no caso nordestino, foi contando história pro "sinhozinho" que ela transou o Zumbi enquanto figura ameaçadora de crianças malcriadas. Pois é...

A situação da mulher negra, hoje, não é muito diferente de seu passado de escravidão. Enquanto negra e mulher, é objeto de dois tipos de desigualdades que fazem dela o setor mais inferiorizado da sociedade brasileira. Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava do eito, da mesma mucama, da escrava de ganho. Enquanto mãe e companheira, continua aí, sozinha, a batalhar o sustento dos filhos, enquanto o companheiro, objeto da violência policial, está morto ou na prisão, ou então desempregado e vítima do alcoolismo. Mas seu espírito de quilombola não a deixa soçobrar (Gonzalez, 2020, p. 199).

Assim, compreende-se que as mulheres africanas e negras desempenharam um papel crucial na construção e na preservação dos valores culturais afro-brasileiros, transmitindo-os às gerações seguintes, influenciando até mesmo os brasileiros brancos. Sua força moral na educação e na sustentação familiar em condições adversas foi fundamental para a manutenção desses valores, apesar das injustiças e do racismo enfrentados. Essa contribuição cultural reflete-se em aspectos marcantes da identidade brasileira.

Com isso, mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitiram a seus descendentes. E nisso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem aleitaram e educaram. Graças a elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam "pretuguês" (o português africanizado) e só conseguem afirmar como nacional justamente aquilo que o negro produziu em termos de cultura: O samba, a feijoada, a descontração, a ginga ou jogo de cintura etc. É por essa razão que as "mães" e as "tias" são tão respeitadas dentro da comunidade negra, apesar de todos os pesares (Gonzalez, 2020, p. 200).

Nesse sentido, podemos afirmar que as mulheres negras gestaram muito mais do que crianças e, assim como Lélia aponta, entendemos que gestaram um Brasil para nossas comunidades, um mundo, pois, ainda que sem muitos conhecimentos formais e acadêmicos,

nossas comunidades sempre defenderam o começo da vida, os saberes da África. E em direção a essa perspectiva, as comunidades quilombolas sabem e preservam o papel central das mulheres negras não apenas como geradoras de vida, mas também como guardiãs e difusoras de um legado cultural e simbólico de grande relevância. Entendemos que o útero, a cabeça da vida, é biológico, no entanto não é somente isso, pois extrapola essa definição.

As comunidades quilombolas sabem e preservam esse protagonismo das mães pretas, pois podemos perceber a potência simbólica daquelas que transportam a vida e os saberes através das palavras, dos ditos populares, do sorriso, do afeto, da repreensão, do exemplo e também do silêncio - e tudo isso é oralidade. Esses saberes se manifestam em exemplos cotidianos e simbólicos, como as palavras de um ditado popular que ensina resiliência, ou o sorriso acolhedor que transmite segurança e afeto às crianças. As mulheres quilombolas compartilham histórias na roda de chimarrão, preparando uma comida no fogão a lenha, ensinando às novas gerações sobre suas origens e suas lutas. O modo de olhar, o silêncio carregado de significado, revela a força de uma comunicação silenciosa e poderosa, que preserva memórias e valores. O xingão⁶, às vezes mais uma expressão de cuidado do que de repreensão, reforça limites e ensina respeito sob uma perspectiva afetiva. Demonstrando seu protagonismo, elas ensinam também pelo exemplo na dedicação aos saberes tradicionais, na força de suas palavras e atitudes, fortalecendo a identidade coletiva e transmitindo a resistência cultural que atravessa gerações.

Por isso, começo esta dissertação pela contextualização do espaço em que ela nasceu e pelo relato breve da história da minha comunidade macanuda. Em nossa comunidade, a figura mais central, a qual tem maior relevância, é uma mulher que hoje já não está no plano físico, mas cuja presença se mantém viva: Vó Celina do Amaral Costa é celebrada por seus conhecimentos do mato, das ervas, da cura, do cuidado, do afeto, mas principalmente por trazer dezenas de pessoas ao mundo, não somente através de seu útero, mas também por fazer o parto de outras mulheres, saber esse que nos tem sido contado ao longo das gerações. Minha mãe, quando conta sobre a época em que ela e suas irmãs eram crianças e a Vó Celina realizava os partos, diz: “nos escondíamos para ver a vida nascer: subíamos em um lugar alto para olhar pelas frestas da casinha, e por ali acompanhávamos a chegada de outras crianças ao mundo” (Bandeira, 2020, p. 44).

Gosto de ouvir e de contar essas histórias pela potência que tem a chegada de uma vida e, ao mesmo tempo, lamento que um saber tão bonito e sagrado permaneça em

⁶ No dialeto gaúcho, diferentemente de outras variedades brasileiras, a palavra “xingão” denota repreensão ou advertência de crianças, filhos, alunos, e não um xingamento ou ofensa.

totalidade não mais numa prática com a gente, ainda que tentemos mantê-lo pela oralidade e pela reinvenção do que é possível. É uma memória, portanto eterna e viva. Ainda assim, embora na atualidade os partos não sejam mais feitos em casa, nós preservamos tradições e rituais que permeiam o nascer dos nossos filhos, conforme relato a seguir.

Minha filha mesmo nasceu de uma cesariana, mas o que se pôde manter foi preservado: o cuidado com a vida. No dia do meu parto, quando se abriu a porta do elevador do hospital, eu pude ver, antes de entrar na sala, toda a minha família e os amigos da comunidade, eles me abraçaram e disseram que daria tudo certo, que me esperariam sair. Situações tão importantes como essa nos lembram que pessoas pertencentes aos povos afro-pindorâmicos têm a comunidade como uma fonte de vitalidade e energia que impulsiona suas vidas, como abordado por Santos (2023). Ou seja, eu não estava sozinha, como já não estava em todo o processo gestacional, assim como a minha filha não foi recebida apenas por uma família “dita” nuclear, mas por toda uma comunidade formada e pela extensão dela, como constatei com a presença dos amigos de trabalho dos meus dois irmãos - os quais eu ainda nem conhecia. Desse modo, a parturiente está em comunidade e a criança que chega está em comunidade. Depois do parto, eu levei bastante tempo para mexer as pernas; então, quando saí, pensei que não haveria mais ninguém lá. Mas lá estava ela, minha mãe, com aquela mão bem pretinha acolhendo a mãe que naquele dia também nascia.

Na volta para casa, geralmente as mulheres ficam na casa de suas mães, pelo menos nos primeiros dias para que as avós, que também são mães das crianças, possam ajudar no cuidado e ensinar o que precisa ser feito. A criança e a mãe recebem visitas, as dindas precisam visitar para ajudar no crescimento da criança e cortar pela primeira vez a unha. Na primeira noite em que a mãe sair de dentro de casa com a criança, ela precisa se apresentar e pedir proteção para o espírito da Lua, pois sem a proteção da Lua a criança não se cria saudável. O professor e pesquisador Abrahão Santos vê aí o enterreiramento da pessoa, o *muntu* (Santos, 2023). De acordo com o referido autor, isso representa os encontros em que as pessoas se conectam com suas comunidades, suas raízes, seus grupos, suas histórias; são encontros capazes de reavivar a memória ancestral; o enteirreiramento é a Força-Ser. A noção de Força permite uma nova abordagem existencial da vivência em meio à adversidade, especialmente para aqueles que sofreram a diáspora de África e aqueles que já estavam na terra. Segundo Santos (2023), nas concepções indígenas e negras, a força de vida, ou toda a existência em suas diversas manifestações, ocorre de maneira comunitária.

O nosso ritual consiste em apresentar a criança de frente e de costas, fazendo um movimento circular, enquanto entoia algumas palavras com devoção. Não citarei as palavras,

pois o sagrado, de acordo com as mais velhas, não deve ser escrito; apenas ensinado no momento certo. Por exemplo, minha irmã desconhece as palavras, embora também seja mãe da minha filha, mas, como não foi seu útero que serviu de transporte para este mundo, ela não participou deste rito; participará apenas se um dia gerar uma criança em seu corpo.

A tradição de transmitir o sagrado por meio da oralidade destaca a significância dos rituais, principalmente os ligados à maternidade e à herança ancestral. Assim, a vida, os sonhos e as aspirações se entrelaçam com a memória coletiva da comunidade. Nesse sentido, há uma noção de que os sonhos servem como um canal de comunicação com o mundo espiritual e ressalta-se então a importância de ouvir e respeitar essas experiências, pois elas transportam ensinamentos que transcendem o tempo e o espaço.

Os sonhos e a maternidade são ritos de vitalidade da tradição cultural e a reverência pelos conhecimentos dos ancestrais. Essa interconexão entre o individual e o coletivo explica a ideia de que cada pessoa é parte de um tecido social mais amplo, onde a espiritualidade e a sabedoria ancestral estão sempre presentes e acessíveis como base.

A cada nascimento surge um sonho que se conecta à comunidade. Os sonhos, como comunicação espiritual, preservam ensinamentos dos antepassados e ligam-nos ao sagrado e às tradições culturais preservadas ao longo das gerações. É assim que minha mãe, Vera Bandeira, uma das mais velhas da comunidade, compreende os sonhos. Ela aprendeu isso na comunidade e segue ensinando.

Ao nascer, a criança não pertence como propriedade à mãe biológica, mas a toda a comunidade; logo, a construção de cuidado e saberes também se partilham com as demais pessoas, assim como os sonhos que não são propriedade privada do sonhador, mas parte viva de toda a comunidade.

Na comunidade quilombola Macanudos, as mulheres plantam, pescam, colhem e, conseqüentemente, possuem uma relação de gratidão e pertencimento com a terra, mesmo sem conseguir falar disso academicamente. A maioria das mulheres tem a pele retinta, sorriem bastante e se divertem com uma boa conversa.

Historicamente, as mulheres Macanudas se dividiam diariamente entre a terra e as fábricas de peixe da cidade, forma como elas se referem às indústrias de pescado. Os Macanudos até os dias de hoje são conhecidos pela “enrrestia” de cebola, forma de armazenar alhos e cebolas recém colhidos em tranças para um armazenamento adequado e duradouro. Nossa comunidade era uma grande produtora dessa mão de obra, bem como uma importante representação nas indústrias de pescado. Considerando que Rio Grande é a cidade mais antiga do estado, e parte do desenvolvimento dela se originou do trabalho

escravizado, da agricultura e da pesca, nossas mulheres têm contribuição direta e indireta na construção da economia da cidade, não por um viés voluntário.

Ainda assim, participando de forma ativa de processos relacionados com o restante da sociedade, zelaram e preservaram o que foi possível manter. Infelizmente, hoje não temos nenhuma parteira, mas nossa cura ainda vem das ervas de chás plantadas e manipuladas pelas mãos pretas dessas mulheres. O cuidado com os cabelos, as receitas. Os sabores e as histórias.

Na casa de dona Vera, minha mãe, sempre se pode ser recebido em qualquer época do ano com um bom camarão, quando a safra é boa. Meses antes as mulheres e os pescadores já conseguem definir se a safra será boa, o tamanho e a qualidade do camarão, embora as semanas antes da abertura da safra também sejam decisivas. Para uma boa safra, é necessária uma quantidade de água salgada na lagoa, assim existe uma combinação de ventos e outros fenômenos naturais que empurram a água do oceano para nosso estuário. As mudanças climáticas em razão da degradação ambiental são fatores prejudiciais e ficam em constante análise pelos olhares de quem vivencia e conhece a natureza, muitas vezes melhor até do que as ferramentas tecnológicas.

Fevereiro é a melhor época para nossa comunidade, pois o camarão chega fresquinho da praia. Na nossa casa, minha mãe aos 70 anos vai logo “descascar”. Dez, quinze quilos em um dia. Outras mulheres vêm ajudar, conversam e riem um dia inteiro. Na hora do almoço, eu preparo o que elas pedirem, da forma como minha mãe me ensinou e hoje já começa a ensinar à minha filha. Minha responsabilidade com o almoço no dia que tem camarão é assim desde os meus doze anos de idade. Hoje essa é uma prática mais corriqueira, mas um saber ancestral de relação com a natureza, com a palavra, com a escuta, com o que a psicologia chama de terapêutica, com a água, com o alimento e com os papéis comunitários.

Esse é apenas um entre inúmeros exemplos de como crescemos com muitos saberes dessa tradição, desconhecendo que a denominação da nossa forma de existência era **quilombo**. Na escola, aprendemos que os quilombos eram lugares afastados, com negros fugitivos, e isso não se parecia com a gente. Uma das consequências da escola é nos afastar dos nossos sonhos, da nossa ancestralidade, dos nossos saberes, das nossas referências. Segundo Goulart (2013), as definições de Quilombo se modificaram ao longo dos tempos. Inicialmente eram conceituados como habitações simples, com pelo menos cinco escravos fugidos. No entanto, estes conceitos foram modificados por processos jurídicos evidenciados

na Constituição de 1988, materializados nos Decretos nº 3.912 de 10 de setembro de 2001 e nº 4.887 de 20 de novembro de 2003.

A partir da Constituição Federal de 1988 se avançou na garantia de direitos aos povos tradicionais, incluindo os quilombolas, com destaque para o reconhecimento do direito à terra, garantido pela Constituição de 1988 (artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias), que estabeleceu a possibilidade de titulação de territórios quilombolas. E aconteceu posteriormente a criação da Comissão Nacional de Políticas Públicas para os Quilombolas, a qual visa promover políticas de inclusão, regularização fundiária e valorização cultural. Assim, oficializam a conceituação de terras de quilombos que determinam características peculiares aos remanescentes, tais como trajetória histórica própria e relações territoriais específicas.

Um exemplo de quilombo para além da minha comunidade é o que nos traz a historiadora Beatriz Nascimento sobre o fato de que o quilombo é um lugar de resistência, mas principalmente de existência. A autora é a primeira a escrever sobre a paz quilombola, sobre o quilombo como espaço de sabedoria e de momentos felizes:

Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição. (Nascimento, 2018, p. 7).

Beatriz Nascimento aterra na construção de seu pensamento epistemológico uma noção de quilombo profundamente enraizada na importância da preservação da cultura e da resistência negras. Segundo a autora, os quilombos não eram e não são apenas locais geográficos de refúgio e do passado, mas constituem símbolos de resistência e de autonomia como base dessas comunidades negras quilombolas. Nascimento ressalta a importância de reconhecer e de valorizar a história e as práticas culturais dos quilombos como uma forma de reafirmar a identidade e a luta contínua por justiça e igualdade. Os quilombos são locais de expressão concreta da resistência, mas também de liberdade, cuidado e paz dentro de uma sociedade marcada por desigualdades e discriminação. Segue um relato como exemplo.

No quarto ano da faculdade de Psicologia, cursei a disciplina de *Abordagem Psicanalítica*. Na última aula, a professora pediu para que cada aluno levasse um objeto para simbolizar a psicologia e compartilhar coletivamente. Os colegas levaram músicas, cadernos, fotos e muitos outros objetos, falaram coisas lindas em relação ao curso, à psicanálise, aos professores, à profissão, muitos contaram como estavam realizando um

grande sonho. Diante disso, eu fiquei me questionando que sonhos eu tinha, quais eram meus sonhos de criança? Eu não levei um objeto, assim como meus estudos, minhas pesquisas, meus cursos, meu trabalho nunca foram voltados para objetos, mas sim para sujeitos. Levei uma pessoa, Ana Luiza, minha filha que hoje tem nove anos de idade, uma criança sonhada pelos ancestrais. Ainda grávida, como portal dessa existência, fui avisada de que traria ao mundo uma criança exatamente como ela é, forte, alegre, encantadora e sábia, mas junto dela viria uma missão que me faria ser ainda mais forte do que ela.

Justifiquei ter levado ela porque, quando ingressei no curso, ela tinha apenas um mês de vida e teve que partilhar parte de sua infância naquele ambiente acadêmico. Disse então que ali na universidade eu tinha aprendido tudo que eu não gostaria de ser: aprendi que meu povo e todo o conhecimento de onde eu vinha ali de nada valiam; que para pessoas como eu só estava destinado o lugar de subalternidade, de dor, de humilhação e de solidão. O que aprendi era algo destrutivo dos meus antepassados e dos meus sonhos, da minha ancestralidade e dos nossos sonhos quilombolas, até mesmo porque nas aulas de Psicologia dificilmente eu conseguia me enxergar nas teorias. Assim, por um lado, nada daquele conteúdo tinha a ver com a minha realidade, com a da minha filha, dos meus pais, dos meus irmãos, dos meus primos, amigos ou da maioria das famílias que eu conhecia. Por outro lado, quando fazia sentido, a abordagem adotada tratava essas vivências como se fossem um conhecimento novo, contemporâneo, mas no fundo eu sentia que eu já tinha aprendido através das mulheres Macanudas, as mulheres da comunidade de onde eu venho. Um desses exemplos é o dos processos terapêuticos grupais, em que se deve pensar o ser humano não só como um indivíduo, mas também como componente de um coletivo. O coletivo não existe sozinho e o indivíduo, se é que ele existe, não existe sem o coletivo.

A sabedoria ancestral da filosofia africana destaca a importância da interconexão e da harmonia entre todas as coisas, baseando-se no conceito de participação cósmica ou de solidariedade participativa. Tudo está interligado e coexiste em harmonia. Diversos grupos étnicos africanos compartilham a crença em uma entidade primordial da qual tudo se origina, como o Noun dos egípcios e o Ntu dos Bantu. A física moderna confirma essas concepções, sugerindo que a expansão da Matéria/Energia deu origem ao universo, incluindo a ideia de múltiplos universos. Essa entidade sagrada, responsável por toda a existência, é reverenciada por essas culturas.

Nessa perspectiva, ao buscar a harmonia, reconhecemos que a vida cósmica envolve tanto harmonia quanto desarmonia, ordem e desordem. Todas as práticas culturais, incluindo rituais, ciência e religião, operam de forma holística, pois consideram a complementaridade

das relações. A desordem é vista como parte natural da vida cósmica, sendo o conflito uma inevitabilidade. A filosofia do Ntu questiona abordagens simplistas nos debates sobre os direitos da natureza, que vão desde o sociocentrismo ao antropocentrismo (Malomalo, 2019).

Santos e Oliveira (2023) destacam que essas pessoas têm uma origem que remete à água e à terra, formando comunidades e, por isso, podem ser consideradas pessoas aterradas. Penso que o espelho d'água carrega um significado profundo, tanto cosmológico quanto espiritual, conforme a visão dos povos de terreiro, que destaca a importância central da água para toda forma de vida. O simbolismo do espelho de vidro de divindades como Oxum e Iemanjá representa a água como uma força ancestral, conectando os seres vivos às energias da terra e do universo, o que remete à nossa origem, ao nosso destino e à lembrança de que, seguindo os ensinamentos dos mais velhos vindos da África, nos tornamos seres humanos através da jornada da vida. Somos seres que surgem da água e da terra, formando comunidades enraizadas nessas bases.

Naquela ocasião, disse aos colegas que era bom que eles estivessem realizando um sonho, mas que eu já não me permitia mais sonhar, pois a sonhadora dentro de mim já não respirava há muito tempo. Porém, disse também que em hipótese alguma eu deixaria de lutar para que a minha filha Ana Luíza, aquela pessoa tão pequena, tão sorridente e cheia de sonhos - que consegue materializar seus sonhos em uma folha de papel em branco e com sua forma de ver e compreender o mundo em comunidade, - para que a menina-sonho pudesse sonhar.

Um exemplo de quilombo, conforme a referência da minha comunidade, é o Coletivo Macanudos. Ainda no ano de 2015, quando ingressei na FURG, eu comecei a fazer parte do Coletivo Macanudos de Negras e Negros de Rio Grande. Eu já conhecia o Coletivo, pois os seus integrantes haviam atuado durante todo o processo para reconhecimento e certificação da minha comunidade – também denominada Macanudos - como uma comunidade remanescente de quilombo junto à Fundação Cultural Palmares. O coletivo foi fundado em 11 de maio de 2012 por um grupo de estudantes de graduação, que percebeu a necessidade de discutir os direitos étnico-raciais e de construir no meio acadêmico um espaço de formação e de combate ao racismo, ao sexismo, à violência e às demais formas de opressão. O Macanudos estabeleceu com a gestão da universidade uma relação de quem ajuda a construir, mas que em outros momentos fiscaliza e denuncia. A atitude de fiscalizar e denunciar trouxe uma imagem negativa sobre os estudantes que constituíam o coletivo, de

maneira que alguns deles passaram a ser perseguidos em seus cursos e/ou saíram do coletivo para se proteger. Porém, alguns permaneceram, mesmo com as dificuldades.

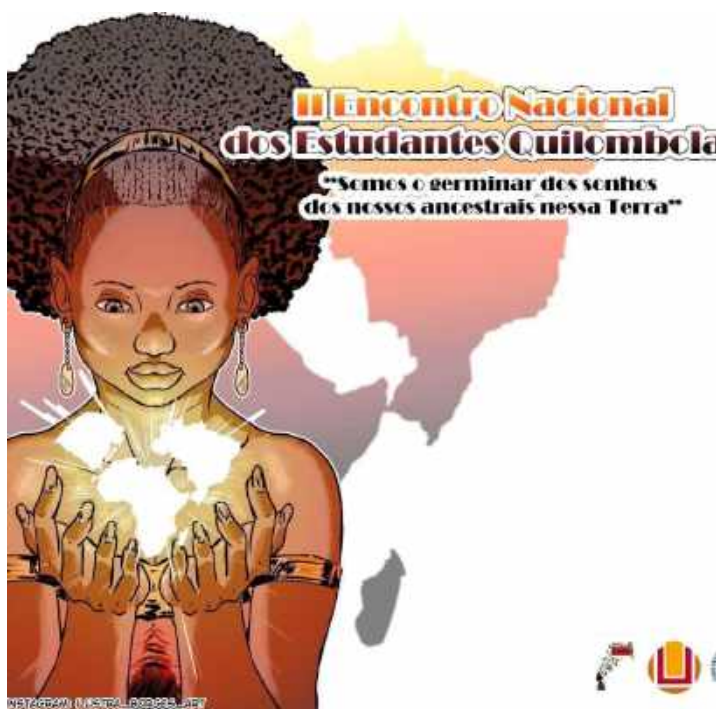
O Macanudos (Coletivo) foi um lugar de aquilombamento dentro do espaço universitário, com pessoas que se pareciam comigo fisicamente, que pensavam às vezes igual, às vezes diferente, mas era a partir dessa diferença que a gente avançava, conquistando a ampliação das cotas, as bolsas e o RU (bandejão) para cotistas, o acesso concomitante pelo SISU, as atividades de acolhida e de debate, as cotas em todos os cursos de pós-graduação e o diálogo permanente com a nossa comunidade externa à FURG.

Considero importante trazer essa narrativa porque a trajetória desse coletivo, das ações e das estratégias de acolhimento, de re-existência e de pertencimento positivo enquanto sujeito negro. Os sentidos atribuídos a esse coletivo pelas próprias integrantes revelaram-se como fatores preponderantes na produção de saúde mental dos frequentadores desse território enegrecido em meio ao lugar do poder científico forjado pela branquitude (Bandeira, 2019).

O tempo continuou passando e eu continuava a trabalhar, sem me dar conta, por esse sonhar coletivo (da minha comunidade, do Coletivo Macanudos e do Coletivo Quilombola). Os coletivos de estudantes quilombolas da FURG e da UFPEL, por exemplo, organizamos em 2019 o II Encontro Nacional de Estudantes Quilombolas. Decidimos que o tema deveria ser não sobre “estudantes quilombolas”, mas sim “quilombolas estudantes”, a partir do entendimento de que ser estudante é uma condição temporária, condição essa que em muitos momentos pela lógica colonial da educação nos afasta dos nossos saberes e comunidades, enquanto que ser quilombola é uma condição sagrada da nossa existência individual e coletiva. Naquele momento pensamos sobre nós, sobre nossas comunidades e refletimos muito sobre os erros e acertos do I ENEQ⁷. Assim nasceu o tema: *Somos os Sonhos dos Nossos Ancestrais Germinados nesta Terra*.

⁷ Foi aprovada a alteração da sigla do evento para ENEKI, portanto, a partir de 2020 o encontro passa ter o mesmo nome Encontro Nacional de Estudantes Quilombolas, mas, no entanto, a sigla agora corresponde a quilombolas com K: quilombolas.

Figura 2: Cartaz do I Encontro Nacional de Estudantes Quilombolas



Fonte: ENEQ Brasil (2019)

O encontro foi como um sopro de fortaleza. Nossos mais velhos revelaram seus sonhos e ali se materializava um deles: a juventude quilombola do Brasil reunida numa sala de universidade (Bandeira, 2021). E, assim, o sonho reaparece como sopro, força, *Nguzo* da referência de nossos mais velhos. É difícil colocar em palavras, mas sonhamos hoje porque os nossos já sonharam/sonham e nos guiaram e guiam nesta jornada. Conforme nos aponta Santos (2023),

Para os povos kongo e os demais falantes de idiomas bantu e os que deles seguem em diáspora, a existência é constituída como Força, Ntu, Nguzo (o Axé, para os povos iorubanos), a força vital. "A força vital é o ser mesmo"³ (Tempels, 1948, p. 35, tradução minha) em contínuo e permanente transformação, fazendo-se na troca com outras forças.

Nos vários terreiros que visitei, a vida e a existência se dão por essa concepção do Ser-Força-Sendo e da troca pela qual as participações são ganhadoras, porquanto a Força se realiza em graus variáveis ou aproximativos, o que permite escapar da dicotomia ser - não ser (Santos, 2023, p. 85).

Nesse sentido, o autor afirma que para os povos do Congo e para outros povos também ligados ao tronco linguístico bantu, a percepção da vida é tratada como expressão de Força e vitalidade. Em diversas tradições visitadas, a existência é compreendida como uma troca contínua de energias, onde a Força se manifesta em diferentes graus, permitindo uma visão mais fluida e dinâmica da própria existência, evitando dicotomias rígidas.

Figura 3: participação das crianças e dos mais-velhos no I ENEQ



Fonte: ENEQ Brasil (2019)

No ano seguinte, em 2020, dei prosseguimento com uma colega também quilombola do curso de Psicologia, ao projeto QUILOMBOteca, criado no I ENEQ, inicialmente para possibilitar um espaço adequado às crianças enquanto os pais participavam do evento, mas também como um instrumento de educação e de prática antirracista voltado à comunidade, capaz de modificar o olhar e o pertencimento das crianças pretas e quilombolas. O projeto constituiu-se como uma oportunidade de auxiliar as crianças no sentido da construção de uma identidade racial compatível com seu corpo e positiva de si mesmos - sua autoestima - e do grupo ao qual pertencem. Assim, para a criança negra, compreender-se enquanto sujeito preto, conhecendo a verdadeira história de seu povo, que foi atravessada pela escravização, mas não foi iniciada neste período, resultará em construir uma imagem positiva de si mesmo e de seus pares. Isso permite romper com a violência colonial que colocou esses sujeitos na subalternidade e na não-existência. Assim, através da educação, do cuidado, da roda, da criatividade, pretende-se educar, mas também cuidar e gerar pertencimento e saúde.

Paralelamente a esse, organizamos um segundo projeto, o qual foi desenvolvido durante a pandemia de 2020: o grupo de estudos de PsicoQUILOMBOlogia, um espaço de estudo afrocêntrico, a partir da compreensão de que “a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômeno atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (Asante, 2009, p. 93). A discussão em torno do conceito que dá nome ao grupo se deu com base no próprio significado da palavra Psicologia; palavra de “origem

grega” (“psyché” - alma, espírito - e “logos” - estudo, compreensão), ou seja, voltado para a pesquisa e estudo da psique e da saúde mental quilombola e preta. Sendo assim, é um espaço destinado a estudar a subjetividade, a identidade e as práticas de saúde da população preta e quilombola. Não se trata de uma nova teoria, mas sim da inclusão de epistemologias antes excluídas, e que passam a ser centralizadas nos saberes das nossas mais velhas e mais velhos na produção do conhecimento em saúde (Bandeira; Farias, 2023). No mesmo ano, conseguimos criar um convênio do CAP-FURG (Centro de Atendimento em Psicologia) com as comunidades para ofertar atendimento psicológico às comunidades quilombolas.

Por que estou contando tudo isso nessa longa apresentação do problema de pesquisa? Porque o tema deste projeto de pesquisa é como os sonhos estão relacionados às subjetividades, ao cuidado, à existência e às lutas das comunidades quilombolas.

Quando a possibilidade de estudar a temática dos sonhos - sejam eles os oníricos ou os que temos em estado de vigília - concretizou-se pela primeira vez, eu me assustei, questioneei minha sensibilidade para sair de uma área concreta e pisar em outro tipo de território. As marcas do mundo ocidental que adquiri na universidade me endureceram. Depois entendi que era necessário pelo menos tentar. Como nos lembra a psicanalista Neusa Santos Souza, no livro *Tornar-se Negro*:

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e **sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades** (Souza, 1983, p. 17-18, grifos nossos).

Quanto mais eu entendia a bibliografia deste projeto, mais conversava com minha ancestralidade e percebia que a sonhadora estava viva, bem como o meu sonhar ia se desenhando a cada dia. Por fim, entendi que eu tinha o compromisso de seguir resgatando a história coletiva dos meus ancestrais e, assim, recriar as nossas potencialidades.

Portanto, descrevi um pouco das minhas dificuldades de sonhar e de me reconciliar com o sonho, de estudar e trabalhar pela saúde mental das comunidades quilombolas (uma psicoQUILOMBOlogia). Falei dos sonhos que acontecem no período de vigília, que muitos chamam de imaginação ou pensamento (Ribeiro, 2020). Porém, embora considere importantes esses processos psicológicos, pretendo também me aprofundar nos sonhos do período do sono, em sua linguagem simbólica, a fim de compreender como esses sonhos influenciam a subjetividade, a tomada de decisões, a filosofia de vida no período de vigília e

a consciência das comunidades quilombolas. A morte para nós, quilombolas, não existe. O que existe é um contínuo que vem da ancestralidade, isto é, um sonhar dos antepassados.

E, se por anos o verso da música de rap que mais me marcava era a respeito de sobrevivência, hoje, reconhecendo e endossando os saberes quilombolas, o verso é outro: “Acreditar que sonhar sempre é preciso/ É o que mantém os irmãos vivos” (Racionais MCs, 1992). Em suma, assim chego à indagação que permeia essa proposta de trabalho: **o que os sonhos quilombolas nos revelam sobre seus modos de vida?**

A resposta a esse problema de pesquisa visa se aproximar da compreensão dos sonhos e dos sonhadores e como eles podem não apenas refletir aspectos individuais, mas também revelar as dinâmicas sociais, históricas e culturais da comunidade quilombola. Essa proposta acolhe a ancestralidade, a vida, a memória, a cultura, os saberes e a saúde presentes nos sonhos, visando a construção e a contribuição para uma psicologia quilombola, a partir da perspectiva da psicoQUILOMBOlogia.

2. A PSICOLOGIA ATERRADA E A PSICOQUILOMBOLOGIA COMO BASE TEÓRICA E METODOLÓGICA

A metodologia de pesquisa se baseia na Psicologia Aterrada, desenvolvida no laboratório de pesquisa Kitembo (UFF), conforme abordada no artigo *Pistas para a construção de uma psicologia aterrada* (Santos; Silva, 2018). Nele, os autores refletem sobre o fato de a Psicologia estar alheia aos discursos e às narrativas de certos grupos, narrativas geralmente atravessadas pelo machismo, pelo racismo e pelo capacitismo. Nesse sentido, os referidos autores baseiam-se nos ensinamentos do mestre Antônio Bispo, a partir do argumento de que as pesquisas precisam ter caráter resolutivo, não só para a universidade e para o pesquisador, mas também para a comunidade e para os seus sujeitos de pesquisa.

Portanto, as possibilidades de construção teórico-metodológicas pensadas a partir da Psicologia Aterrada são muitas, pois são territoriais e coletivas. Ainda, é importante frisar que essas possibilidades precisam ser construídas com essas comunidades, esses povos e demais pessoas antes excluídas. Não se trata de criar novos conhecimentos, mas de validar conhecimentos já existentes e que foram propositalmente deixados às margens. Para isso, as próprias metodologias de pesquisa precisam ser construídas não apenas pelo pesquisador, mas para e com os sujeitos.

Em vista disso, a perspectiva metodológica que adoto neste trabalho parte do princípio de que a construção da pesquisa deve ser feita com a comunidade e é assim que se desenha a metodologia deste projeto. Para cumprir com esse objetivo, o primeiro passo foi pedir autorização da outra liderança da comunidade, Claudia Mara Amaral, liderança que gesta a comunidade junto comigo. Na ocasião, estávamos resolvendo algumas questões referentes à vacinação contra COVID 19, e estava também presente a liderança de uma comunidade da cidade vizinha, o Quilombo Vó Elvira. Conversamos sobre o que eles achavam, sobre como esta pesquisa seria positiva para nós e sobre como poderia ser feita. A presidente autorizou, desde que com autorização também dos mais velhos. A seguir, o presidente da comunidade Vó Elvira perguntou se poderia também incluir sua comunidade na pesquisa. Foi assim que delimitei as duas comunidades onde desenvolveria a pesquisa.

Consegui a autorização dos mais velhos da minha comunidade de uma forma muito característica na comunidade: falar sem dizer. A primeira que consultei foi minha mãe. Ela disse: “pode fazer; se vai ser bom pra ti seguir trabalhando por nós. Pode fazer, mas eu não vou poder participar, pois eu não sonho mais à noite, faz bastante tempo que ‘eles’ não vêm conversar comigo”. Na noite seguinte ela me ligou e disse: “Adivinha? Eu tive um sonho e

‘ela’ me contou”. Na comunidade se cresce tendo que entender o que está sendo dito, quando todas as palavras não estão sendo pronunciadas. Minha mãe “voltar” a sonhar um dia depois de dizer que não poderia participar da pesquisa sobre sonhos significa que ela faz parte dessa construção inteiramente. Eu perguntei às outras mais velhas, as quais também consentiram, com a condição de que tudo fosse previamente acordado: como, quando e de que forma aconteceriam os encontros.

Naquele momento inicial, após conversas realizadas com o meu orientador, combinei de retomar o contato com o quilombo Vó Elvira. No entanto, com o decorrer das orientações, percebemos que o mais indicado era começar a construção da pesquisa em apenas uma comunidade, limitando apenas a Comunidade Macanudos como locus da pesquisa.

Desse modo, assim como as direções metodológicas propostas nas oficinas da *Gestão Coletiva dos Sonhos*, não se pretende aqui seguir uma metodologia platônica reducionista, não interessa saber o que significa, o que é verdade ou mentira, passado ou presente, mas importa permitir que a multiplicidade das perguntas seja incorporada às oficinas como ganhos que possibilitem se aproximar muito mais dos gestos, das cenas, dos sentidos do que das respostas Santos (2019).

Assim, estabelecemos como público alvo para tal estudo pessoas pertencentes à Comunidade Remanescente de Quilombo Macanudos, de qualquer faixa etária. Foram propostos dois encontros, com duração de duas horas, para apresentar e discutir os dados abordados e o texto. Os encontros seriam realizados na Sede da Saúde da comunidade, mas por conta de problemas estruturais foram realizados na casa da minha mãe, local que também utilizamos para nos reunir. Nos encontros sonhos, vivências e lutas foram compartilhadas. Também recebi no segundo encontro o caderno dos sonhos de uma sonhadora, no qual ela registra todos os sonhos e sentidos que dá a eles. Neste trabalho, considerei apenas os sonhos autorizados a estar na escrita e minhas percepções através dos diálogos, da escuta e das vivências. Compreender esse lugar de confiança e desconfiança me trouxe desafios, como pesquisadora e como quilombola.

É possível ser pesquisadora sem violentar a quilombola? Como descrever e partilhar uma pesquisa sobre sonhos onde eles não podem ser contados? Por um lado, recebo a confiança de receber esses sonhos coletivamente, alguém que ganha a confiança de ouvi-los e escrevê-los; por outro lado, há a desconfiança de não poder garantir quem pode de fato ler e ouvir em outro formato sobre eles. Assim, respeito o quilombo, a quilombola e a pesquisadora, respeito a metodologia e sigo o trabalho direcionado para o que a comunidade

acredita ser importante mostrar.

Isto conecta-se com o que propõe a Psicologia Aterrada, em que pensamos juntos eu e comunidade, comunidade e eu. Santos (2019) apresenta em seu trabalho um fator importante para a compreensão do modelo de vida dos povos indígenas, quilombolas e demais comunidades negras, que é completamente oposto ao modelo de vida ocidental e individual. O ponto de vista apresentado no trabalho desse autor é importante por trazer o entendimento da coletividade, da integração do ser individual, com seus pares, com seus ancestrais e com a natureza. Aliado a isso, é possível pensar que o enegrecimento da Psicologia apresenta grandes ganhos epistêmicos e metodológicos de pesquisa, além de ganhos políticos por superar o local de subalternidade a que a população negra foi designada e por construir coletivamente uma equidade sociorracial. A partir desses teóricos, para que os encontros de experiências e a conexão de saberes aconteçam, é necessário desacomodar-se do lugar de analista e de suposto saber que o psicólogo/pesquisador tem na academia. Além disso, deixar-se ser conduzido pela metodologia de existir, ser e estar no mundo que a comunidade - autoridade da sua própria realidade e sujeito participante da pesquisa - define como deve ser.

Dessa forma, utilizei também como instrumento de pesquisa a etnografia. A autora Carmem Lucia Guimarães de Mattos discute no artigo intitulado *A abordagem etnográfica na investigação científica* (2011) a importância da análise da cultura e da participação ativa dos atores sociais na modificação das estruturas sociais. A pesquisa etnográfica é descrita como um processo flexível, guiado pelo senso questionador do etnógrafo, que se adapta às necessidades do contexto social. Conclui, portanto, que a etnografia contribui significativamente para a compreensão das desigualdades sociais, processos de exclusão e processos sociointeracionais, promovendo uma visão crítica da cultura e das relações sociais.

De acordo com a autora, a etnografia, que também pode ser referida como observação participante e pesquisa interpretativa, envolve o estudo detalhado e direto das práticas de vida de um grupo específico ao longo de um período de tempo. Esse grupo pode variar em tamanho, podendo ser desde uma escola inteira até um grupo de estudo em uma sala de aula específica. A pesquisa etnográfica concentra-se nos padrões previsíveis de comportamento e nas percepções manifestadas no cotidiano dos sujeitos estudados, assim como nos eventos menos previsíveis que ocorrem em contextos interativos específicos. A etnografia busca compreender como esses grupos sociais conduzem suas vidas, visando desvelar o significado das ações cotidianas. O propósito fundamental é documentar,

monitorar e elucidar o significado subjacente às ações observadas (Mattos, 2011).

Assim, a essência da etnografia reside na captura e na escrita dos significantes culturais que fundamentam eventos, fatos, ações e contextos estudados. Esses significantes são as estruturas inter-relacionadas que possibilitam a interpretação dos fenômenos em múltiplos níveis. Em outras palavras, a etnografia é a representação do visível, dependendo da observação meticulosa, da sensibilidade ao outro, do conhecimento do contexto investigado e das condições do etnógrafo para ser fiel à realidade cultural estudada.

Em uma aliança entre a Psicologia Aterrada, a etnografia, uma psicoQUILOMBOlogia e a minha posição como pesquisadora quilombola, ocorreu a possibilidade de enriquecer a pesquisa por meio de uma compreensão mais profunda e significativa da comunidade participante. Assim, são valorizadas as experiências, os conhecimentos e as vivências desse contexto cultural específico. Isso não apenas fortalece a autenticidade da pesquisa, mas também permite que as narrativas e os discursos das comunidades sejam respeitados e compreendidos de maneira mais precisa, além de oportunizar que se registre a história da comunidade.

A integração da Psicologia Aterrada com a etnografia traz à tona a importância da sensibilidade, da empatia e do comprometimento do pesquisador em construir relações baseadas no diálogo e na cocriação com as comunidades. Além disso, ao romper com visões hegemônicas impregnadas de machismo e racismo, essa abordagem busca promover a valorização e o empoderamento dos sujeitos de pesquisa, contribuindo para uma maior justiça social e para a transformação de práticas acadêmicas tradicionais.

Dessa forma, a conexão entre a Psicologia Aterrada, a etnografia e a presença do pesquisador quilombola evidencia a importância de uma pesquisa comprometida com a diversidade cultural, a inclusão e a equidade, promovendo um olhar e uma possibilidade de uma PsicoQUILOMBOlogia (Bandeira, 2021).

2. 1 AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO BRASIL

Esta seção tratará do lugar de onde vim: a comunidade quilombola Macanudos e, portanto, também apresentarei brevemente dados gerais sobre as comunidades quilombolas no Rio Grande do Sul. Nossa comunidade é próxima à cidade do Rio Grande, localizada na margem Sul do estuário que conduz ao oceano as águas da Laguna dos Patos e seus afluentes.

O Brasil possui mais de 3 mil Comunidades Remanescentes de Quilombo (CRQ),

certificadas pela Fundação Cultural Palmares, instituição “responsável”⁸ por acompanhar e emitir as declarações às comunidades. Conforme os dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2022), no estado do Rio Grande do Sul existem atualmente 203⁹ comunidades remanescentes de Quilombos (Figura 1), sendo 130 certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Já no município de Rio Grande, o qual é *locus* da presente pesquisa, apenas a CRQ Macanudos é certificada.

De acordo com o decreto 4877/2003 considera-se CRQS:

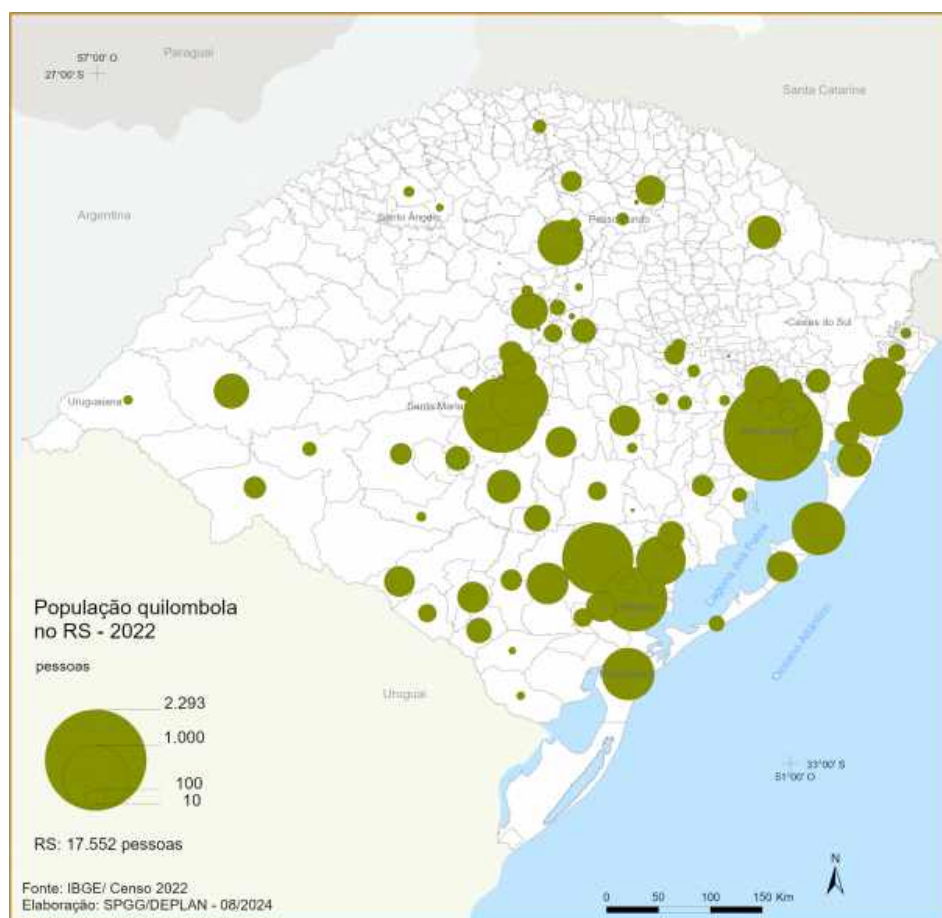
Art. 2o - Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, **segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas**, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Brasil, 2003. Grifos nossos).

De acordo com Kabengele Munanga (2012, p. 15-21), o território e a territorialidade são fatores constitutivos das identidades comunitárias no Brasil, especialmente no caso das comunidades quilombolas. Nesse artigo, Munanga aborda a importância do território e da territorialidade na formação das identidades das comunidades quilombolas no Brasil. Ele destaca como a relação com a terra e o espaço influencia não apenas a organização social e econômica dessas comunidades, mas também a construção de suas identidades culturais e históricas. Ainda, o referido trabalho também discute como as lutas pela titulação e pela demarcação de territórios quilombolas são fundamentais para garantir a preservação de suas tradições e seus modos de vida, permitindo assim a continuidade dos sonhos gestados e construídos ao longo das gerações.

⁸ No ano de 2018 foi empossado como presidente da Fundação Cultural Palmares Sérgio Camargo, nomeado pelo então presidente do Brasil Jair Bolsonaro. Os atuais presidentes do Brasil e da Fundação **atuam de forma** contrária aos direitos da população quilombola.

⁹ De acordo com o Atlas Socioeconômico do Rio Grande do Sul, disponível em: <https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/comunidades-quilombolas>

Figura 4 - Comunidades Quilombolas no Rio Grande do Sul



Fonte: IBGE, 2023.

Os quilombos no Brasil são lugares de resistência, de autonomia e de preservação cultural, ou seja, são comunidades que buscam autonomia e liberdade a partir de uma raiz cultural africana centrada, de maneira que esses espaços têm desempenhado um papel significativo na História do Brasil, porque constituíram a resistência ao regime escravista e porque foram uma ferramenta coletiva crucial na luta pela libertação dos escravizados. Diversos autores, como Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento e Clóvis Moura, contribuíram de maneira relevante para o estudo e compreensão do conceito de quilombos, cada um com sua própria perspectiva, mas convergindo em pontos fundamentais, conforme será abordado posteriormente.

Abdias do Nascimento (1980) importante pensador, renomado artista, ativista e intelectual afro-brasileiro, um dos principais defensores da valorização da cultura negra e da luta contra o racismo no Brasil, defendeu, em muitas de suas obras e discursos, a importância dos quilombos como espaços de resistência e autonomia para o povo preto e brasileiro. Assim, ele entendia os quilombos não apenas como locais físicos de refúgio para

os escravizados que buscavam liberdade, mas também como símbolos da resistência cultural e histórica da população negra no Brasil. Para ele, as comunidades quilombolas representavam uma forma de manter viva a herança africana, preservando tradições, idiomas e rituais que foram suprimidos durante o período escravista.

Ao longo de sua trajetória, Abdias do Nascimento defendeu a importância de reconhecer e valorizar a contribuição dos quilombos para a construção da identidade afro-brasileira, destacando a resiliência e a força dessas comunidades diante das adversidades históricas. Seu trabalho contribuiu significativamente para a conscientização sobre a importância dos quilombos como elementos-chave na história e na cultura afrodescendente do Brasil.

Para Abdias, os quilombos representam espaços de resistência onde os oprimidos buscaram autonomia e preservação da cultura negra. Para ele, essas comunidades são símbolos da luta contra a opressão do sistema escravista, oferecendo um lugar de dignidade e liberdade para aqueles que lá se refugiaram. No trabalho intitulado *Quilombismo* (1980), Abdias do Nascimento explora o conceito de "quilombismo" como uma filosofia e prática de resistência afrodescendente. Ele defende que os quilombos não são apenas locais históricos, mas sim símbolos de autonomia, liberdade e preservação da identidade negra. Nascimento ressalta a importância dessas comunidades como espaços de luta contra a opressão e como elementos fundamentais na construção da cultura afro-brasileira.

Outra referência que considero importante para pensar as experiências quilombolas é o artigo de Maria Beatriz Nascimento, intitulado *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra* (1977), em que a autora discute a importância dos quilombos como símbolos de resistência e preservação da cultura negra no Brasil. Nascimento destaca como essas comunidades foram fundamentais na luta contra a opressão e no fortalecimento da identidade afro-brasileira e assim, ela explora a relevância histórica e cultural quilombola como espaços de resistência e como locais onde as tradições culturais africanas foram preservadas. Nesse trabalho, a autora destaca que, apesar do colonialismo causar a fragmentação do negro como indivíduo, cultura e sociedade, o cerne dos quilombos está no processo de união e coesão (Nascimento, 1977, p. 70).

Desse modo, é possível compreender que os quilombos surgem da necessidade humana de se estruturar de uma maneira específica e autônoma, não obedecendo a lógica imposta pelos colonizadores (Nascimento, 1977, p. 70).

Ao encontro disso, Nascimento ressalta que o termo "quilombo" foi atribuído pela repressiva ordem oficial e que extrapola a ideia de repressão ao escravismo, pois é um termo

negro que simboliza união. No entanto, a autora ainda assinala que existem lacunas significativas na análise desse fenômeno na historiografia brasileira, o que resulta em uma falta de compreensão da história do negro no Brasil e, conseqüentemente, uma desconexão dos afrodescendentes com seu passado, agravando a falta de conhecimento sobre sua situação presente (Nascimento, 1981, p. 211).

A historiografia do Quilombo como propõe Beatriz é um tema importante na história brasileira, inclusive, como apresentado no texto *Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição* (2018), no qual fornece uma visão crucial sobre essas questões. Beatriz Nascimento, por sua vez, destaca a relevância dos quilombos para a preservação da cultura africana e afro-brasileira. Reconhecendo a importância da valorização da história e do legado dessas comunidades, ela ressalta como os quilombos contribuíram para a construção da identidade afrodescendente no Brasil, representando um elo vital com as raízes culturais da população negra.

A crítica de Beatriz Nascimento, apresentada em 1977, reflete a historiografia moderna que enxerga o quilombo não apenas como uma reação negativa à escravidão, de modo que a autora argumenta que os quilombos não devem ser vistos apenas como locais de resistência, mas também como espaços onde os indivíduos buscavam manter sua autonomia cultural e racial. Essa perspectiva oferece uma visão mais ampla e complexa sobre a importância dos quilombos na história brasileira, destacando não apenas a resistência à escravidão, mas também a busca por preservação da identidade e da liberdade, ou seja, por se constituírem enquanto locais plenos de vida e de construção de referências de saúde.

Conforme Nascimento (1977, p. 126), o quilombo é descrito como uma "condição social", distanciando-se da simples ideia de militarismo. Ele destaca que a característica distintiva do quilombo é ser um "agrupamento de negros" liderado por indivíduos negros, incluindo até mesmo aqueles de ascendência indígena, frequentemente marginalizados pela cultura brasileira. Além disso, em seu trabalho de 1976 (p. 72), Nascimento argumenta que a pobreza de recursos enfrentada pelos homens escravizados é um fator determinante para a sua fuga em busca de liberdade. Essa fuga, muitas vezes facilitada pelas condições geográficas das matas, representa não apenas um ato de resistência, mas também o início de uma nova ordem autônoma para aqueles que buscam escapar da escravidão imposta.

A abordagem de Nascimento ressalta a riqueza e a diversidade das experiências quilombolas e nos convida a considerar os quilombos não apenas como locais de conflito, mas também como espaços de afirmação cultural e resistência racial. Essa reflexão ampliada

sobre o papel dos quilombos na história do Brasil é fundamental para uma compreensão mais completa e respeitosa da trajetória e da luta dessas comunidades.

Outro autor relevante para a análise sobre os quilombos, Clóvis Moura, renomado historiador e antropólogo, enfoca a importância dos quilombos como refúgios e centros de preservação cultural, econômica e política. Ele ressalta a resistência dessas comunidades frente ao sistema escravista, destacando como contribuíram para a afirmação da identidade afro-brasileira e para a história de resistência do povo negro no país. Para o autor, os quilombos representam uma forma significativa de resistência ao sistema escravista. Esses assentamentos, criados por escravizados africanos que buscavam fugir da opressão e explorar sua liberdade, foram locais de resistência ativa e luta contra a escravidão no Brasil. Em suma, os quilombos não apenas simbolizaram a vontade de resistir, mas também se tornaram espaços onde os africanos podiam preservar sua cultura, autonomia e identidade, promovendo uma forma de vida independente e desafiando a estrutura escravista dominante.

Com base nessa abordagem, sobre a resistência dos quilombos ao escravismo, Clóvis Moura desempenhou um papel crucial na redefinição do papel do negro como sujeito político, destacando a importância da luta e resistência na história da população negra no Brasil. Em sua obra *Quilombos – resistência ao escravismo* (2021), o citado autor desconstrói a narrativa de passividade dos escravizados e eleva o quilombo como uma unidade de negação radical, de forma a apresentar uma visão abrangente e orgânica da resistência negra, promovendo uma reflexão crítica sobre a construção da identidade e do protagonismo negro na sociedade brasileira.

Apesar das nuances e abordagens distintas, observa-se que Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento e Clóvis Moura concordam sobre a relevância dos quilombos como manifestações de resistência, luta por liberdade e preservação da cultura preta afro-diaspórica. Essas comunidades não apenas desafiaram a opressão histórica, mas também se estabeleceram como pilares fundamentais na construção da identidade afro-brasileira, de forma que construíram um legado de resistência e valorização das tradições ancestrais.

No que se refere ao estado do Rio Grande do Sul, onde a pesquisa será realizada, cabe apontar brevemente referências que tratam da resistência quilombola e negra. Moura (2021) menciona brevemente a presença de quilombos no estado do Rio Grande do Sul e pontua que nesse estado também houve resistência do povo negro, e da mesma forma que em outras localidades, os cativos procuravam se insurgir ou se abrigar em comunidades quilombolas. Já o historiador Maestri Filho (1984), eminente pesquisador do assunto, aponta

a escassez de menções na historiografia regional sobre quilombos, indicando várias razões para sua formação, como desconhecimento das vias, controle das estradas, apego à terra e fuga da escravidão. Maestri sugere a potencial presença de quilombos no sul do RS desde épocas antigas, citando locais como o riacho quilombo e o quilombo do negro Lucas, evidenciando a existência e importância dos quilombos e revoltas de cativos no Rio Grande do Sul.

Conforme os referidos estudos, depreende-se que a resistência dos quilombos ao escravismo foi uma demonstração poderosa da luta pela liberdade e pela dignidade humana, de tal forma que essas comunidades representaram um desafio direto ao sistema de opressão e mostraram que a busca pela liberdade e pela autoafirmação estava profundamente enraizada na experiência dos africanos escravizados no Brasil.

Essas lutas foram tão fundamentais, que o legado de resistência dos quilombos continua a inspirar e ressoar na luta por justiça social e igualdade até a atualidade, como é o caso do estado do Rio Grande do Sul, no Brasil, em que podemos observar a presença significativa de comunidades¹⁰ quilombolas, conforme apontam os dados extraídos do Atlas Socioeconômico do Rio Grande do Sul (2020). Dessas comunidades, impressionantes 90% já obtiveram o certificado emitido pela Fundação Palmares e estão em processo de regularização. Entretanto, é importante notar que apenas duas dessas comunidades têm o título definitivo de propriedade, enquanto outras três possuem apenas uma titulação parcial.

Luciane Ávila, em sua dissertação intitulada *Ações afirmativas e as relações étnico-raciais: análise sobre os processos seletivos específicos de estudantes indígenas e quilombolas da Universidade Federal do Rio Grande* (2017), traça a trajetória dos processos educacionais no Brasil, uma relação entre a legislação para a educação e a terra. Reflete sobre a *Lei de Terras* que, frente à intensificação das pressões abolicionistas e à iminência da abolição da escravatura, o estado retirava o direito de posse de terras, e, apenas mediante comprovação da compra, a terra poderia ser considerada propriedade de alguém, mesmo que até o momento já estivesse sido ocupada. Também menciona a *Lei do Boi*, política de cotas que foi responsável por sancionar a reserva de vagas para filhos de agricultores nas escolas de ensino médio agrícolas e ensino superior em Agricultura e Veterinária. Portanto, a autora conclui que o Estado brasileiro garantiu políticas públicas que permitiram o acesso de uma determinada parcela da população aos meios educacionais, ao passo que excluiu outras desse processo (Ávila, 2017, p. 50).

¹⁰ <https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/comunidades-quilombolas>

A desigualdade educacional e a invisibilidade não são neutras ou fruto do acaso, pois o ideal de homem letrado e civilizado participou do projeto de ordenamento social desde a vinda da Companhia Jesuíta para o Brasil, esse ideal deriva de uma mentalidade racista que criou políticas de Estado higienizadoras como, por exemplo, a Lei de Terras. O racismo estruturou o projeto de Estado brasileiro, a educação ao longo do processo histórico teve forte característica civilizatória que atribui ao sujeito branco, portador da civilidade, a categoria de universalidade. [...] as demais representações étnicas como, por exemplo, as populações originárias e negras vivenciaram relações de subalternidade, pois são caracterizadas de forma alegórica como: incultas, preguiçosas, animalizadas e selvagens. **As populações quilombolas, nesse contexto, foram criminalizadas pelas legislações estatais, além de sofrer com as políticas higienizadoras impostas para as pessoas negras.** (Ávila, 2017 p. 50-51, grifos nossos)

Dito isso, podemos compreender que as barreiras para o acesso à educação e também à saúde e a outros direitos, imposta pelo Estado brasileiro no que se refere a pessoas negras e quilombolas, também obedecem a essa mesma lógica, ora porque são negras, ora por que são quilombolas, e em alguns momentos por ambas as particularidades. Isso se reflete até os dias de hoje, de modo que um exemplo é a Política Nacional Integral da Saúde da População Negra. O livreto que reúne o texto sobre a política possui sessenta páginas e a palavra quilombola é brevemente mencionada apenas três vezes, o que evidencia a invisibilidade da importância das questões de saúde nas comunidades quilombolas.

As ações afirmativas são capazes de modificar as estruturas e privilégios existentes, mas também são capazes de evidenciar saberes que nunca foram considerados, pois rompem com o sistema da educação superior ao longo de sua história como um campo hegemônico (Ávila, 2017). No momento em que grupos diferentes reivindicam estar no meio educacional, ocorre uma disputa pelo território das prerrogativas do saber e eles se percebem então enquanto sujeitos de direito. Conforme o texto:

Ao longo do processo histórico, o ensino foi projetado para atender às demandas do sujeito universal, categorizando quem estava incluído/a ou não nesse espaço, a pedagogia existente almejava naturalizar práticas hegemônicas. A política de cotas desloca o espaço hegemônico do branco no Ensino Superior e pode refletir um processo de democratização do ambiente acadêmico. Nesse sentido, as políticas afirmativas específicas para as populações indígenas e quilombolas, na minha concepção, também podem ser representadas como um deslocamento das ações universalistas de Estado, que em sua grande maioria privilegiaram as pessoas brancas. (Ávila, 2017, p.78-79)

Muitas vezes na busca por resolver os problemas e encontrar soluções para os grupos marginalizados, se comete outra violência, como aquela acima citada. Saúde preta não pode dar conta de tratar saúde dos quilombolas, povos ribeirinhos, e indígenas, ainda mais seguindo tratando esses povos como pequenos recortes, assim como a visão universal. É

preciso ir além, a partir do respeito à autonomia e às direções que estes povos dão para si mesmos.

Nesse sentido, a saúde preta se aproxima dos povos quilombolas, mas não a contempla. A saúde quilombola, pensa a terra, pensa água, o ar, o fogo, o mineral, a mata. A saúde quilombola pensa o coletivo, a comunidade, o antepassado, o ancestral. A saúde quilombola pensa a memória, o pertencimento, a valorização, os ritos a cultura. A saúde quilombola, pensa o mais velho, a escuta, a música, o tambor, a dança, o rito, o mito, a lenda, a anedota. A saúde quilombola precisa ocupar e se desenvolver a partir do seu lugar central de existência. Se o quilombo é a primeira forma de existir coletivamente nas Américas dos africanos sequestrados em nosso continente mãe, aqueles que guardam esses saberes também de forma coletiva precisam ser respeitados e ter seus saberes como uma referência de cura.

2.2 A COMUNIDADE QUILOMBOLA MACANUDOS

Nessa seção, apresento as informações gerais sobre a história e situação atual da comunidade quilombola à qual pertencço e que protagoniza esse trabalho, a comunidade Quilombola Macanudos.

Inicialmente, ressalto a importância de mencionar o processo de certificação da comunidade, porque para nós, quilombolas, que se constituiu enquanto um processo de reconhecimento e assim, representa uma significativa mudança social, melhorando nossas condições de vida, trazendo mais autonomia e rompendo com o paradigma de exclusão, opressão e privações a que nossos ancestrais foram submetidos. Através do resgate de tradições e costumes passados pelos mais velhos, as comunidades quilombolas desenvolvem a sua atuação política e coletiva.

Nesse sentido, a certificação de Comunidade remanescente de quilombo Macanudos foi oficializada no ano de 2013, embora sua história “comece” em meados dos anos 1880, conforme apontarei mais adiante.

No ano de 2011, com o auxílio do Programa de Extensão Comunidades FURG – COMUF, financiado pelo Programa de Apoio à Extensão PROEXT/MEC/SESu, desenvolveu-se pelos alunos do curso de História da Universidade Federal de Rio Grande o projeto *Quilombolas Somos Nós*. Nesse projeto, os focos de ação eram as comunidades tradicionais negras das regiões rurais, distritais e periféricas do município de Rio Grande,

com vistas a analisar e dar visibilidade às suas formas de organização, trajetórias familiares e a preservação de um modo de vida ancestral.

Então, durante o referido ano, foi realizado um trabalho de campo denso pelos estudantes integrantes do projeto e com isso, nossa comunidade ficou mais próxima da universidade, de forma que a certificação passou a ser vista como uma possibilidade real para nós. Esse processo percorreu os anos de 2011 e 2012, em que entrevistas foram realizadas com os mais velhos, a partir da construção de espaços coletivos de escuta e de (re)construção da memória, a partir da análise de fotos e documentos, os quais foram coletados como materiais importantes e essenciais para formalizar a história da comunidade. Todo o material levantado foi enviado para a Fundação Cultural Palmares e para outros órgãos responsáveis por pensar e executar políticas públicas para comunidades quilombolas, até que em 2013 a Comunidade foi reconhecida oficialmente.

Quanto à história da comunidade, convém trazer brevemente a história dos nossos antepassados, bem como evidenciar a situação atual. Assim, a mesma família que teve início na Quitéria, zona rural da cidade de Rio Grande, em meados de 1800, e que há mais de 40 anos residia na Vila da Quinta preservando seus valores, costumes e tradições, agora constrói sua identidade como Comunidade Quilombola Macanudos. Atualmente, vivem 42 famílias na comunidade, contabilizando mais de 150 pessoas. Quanto à estrutura e acesso aos direitos, a comunidade quilombola possui acesso limitado a serviços públicos básicos (saúde, educação, moradia, saneamento básico). Nesse sentido, quando ao nível educacional, como muitos dos moradores remanescentes do quilombo não concluíram nem o ensino básico, acessar Ensino Superior era um sonho inimaginável.

Figura 5: Cristiano Amaral pescador da Comunidade



Fonte: Acervo da autora.

Figura 6: Festival Cultura Bantu na Comunidade Macanudos



Fonte: Acervo da autora.

Com a certificação e o intuito de garantir acesso aos serviços básicos, foi possível alcançar algumas políticas públicas que, cotidianamente, mudam o “destino” reservado para a comunidade. Se até pouco tempo não havia membros da comunidade estudando na Universidade Federal de Rio Grande, que fica a menos de uma hora do nosso território, hoje temos seis pessoas graduadas pela universidade pública, Três psicólogas, um professor de educação física, um historiador e uma pedagoga. E seis graduandos em formação na Universidade Federal de Rio Grande, nos cursos de medicina, enfermagem, administração e educação física.

Figura 7: Audiência Pública na Câmara Municipal de Rio Grande



Fonte: Acervo da autora.

Infelizmente, ao longo dessa última década de caminhada, entre sermos a família da Vila da Quinta até obter o reconhecimento enquanto comunidade quilombola, tivemos muitos problemas por “permitir” que pessoas de fora da nossa comunidade falassem sobre nós e por nós. Porém, hoje sabemos mais do que nunca a importância de darmos voz e tom à nossa narrativa, afinal não queremos ser objetos de pesquisa e entendemos que somos sujeitos de direitos.

Nesse sentido, a principal missão de quem acessa a política de ação afirmativa estudantil é forjar as possibilidades de existência também neste espaço, pois nossa história, memória e cultura precisam ser reconhecidas como saberes.

2.2.1 A Comunidade e Algumas Percepções de Saúde

Conforme os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS), a **Integralidade** é essencial para considerar as pessoas em sua totalidade, atendendo não apenas às questões de doença, mas também às suas necessidades de promoção de saúde e prevenção de enfermidades. Além disso, a **Equidade** é outro princípio fundamental, que busca reduzir as desigualdades, reconhecendo que todas as pessoas têm direitos iguais, porém, possuem necessidades diferentes. Portanto, equidade significa oferecer tratamentos diferenciados para indivíduos em situações desiguais, focando mais recursos e atenção onde há maior carência.

Dentro das diretrizes da clínica ampliada, proposta pela *Política Nacional de Humanização*, é imprescindível fortalecer a autonomia dos usuários dos serviços de saúde,

bem como a de suas famílias e comunidades. Em resumo, essa abordagem amplia o conceito de saúde para além da ausência de doença, incluindo o cuidado integral e o equilíbrio biopsicossocial.

Na comunidade em questão, há duas Unidades Básicas de Saúde (UBS), a Quintinha (principal referência em saúde para a população local) e a UBSF Quinta. É crucial refletir sobre o trabalho realizado nessas unidades e garantir que elas cumpram seu papel de oferecer acesso efetivo à Atenção Primária em Saúde. No entanto, há a necessidade de um olhar crítico sobre a forma como essas unidades estão atuando, uma vez que, apesar de oferecerem algum suporte, ainda não promovem de maneira integral a saúde da população quilombola, por isso a importância de reavaliar e aprimorar esses serviços para atender de forma mais efetiva e abrangente às demandas de saúde dessa comunidade específica.

À vista disso, para compreender e abordar adequadamente a saúde da população quilombola, é crucial considerar e valorizar as formas peculiares como essa comunidade produz saúde, ou seja, é preciso considerar que a produção de saúde está intrinsecamente ligada ao modo de vida da comunidade, que envolve a relação com a terra, as práticas agrícolas, a pesca, o artesanato e as trocas sociais, como as rodas de conversa. Afinal, esses elementos desempenham um papel fundamental na promoção da saúde e bem-estar, tanto física quanto mental, dos membros quilombolas, e devem ser incorporados e respeitados nas práticas de saúde.

Portanto, é importante reconhecer que as abordagens tradicionais de saúde, especialmente as centradas no atendimento clínico das Unidades Básicas de Saúde (UBS), nem sempre conseguem abraçar e atender integralmente as necessidades e a realidade dessas comunidades. Para modificar essa realidade, é essencial ampliar o olhar e considerar esses aspectos singulares que são essenciais para a promoção da saúde dos quilombolas.

Considero que esses pontos - que muitas vezes são negligenciados nos modelos de saúde convencionais - são de suma importância, pois estão alinhados com os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS) e com diretrizes abarcadas pela Portaria Estadual 098/13, as quais estabelecem orientações específicas e elencam investimentos em saúde para os povos tradicionais quilombolas. Ao integrar esses elementos e práticas culturais na abordagem de saúde, é possível construir estratégias mais eficazes e culturalmente sensíveis para promover o bem-estar e a saúde integral dessas comunidades. É necessário respeitar e promover a coletividade, a cultura e os saberes tradicionais desta população para de fato produzir uma saúde que respeite à integralidade de cada sujeito e de forma coletiva, que atinja toda a comunidade, como determina o SUS.

Considerando os princípios e diretrizes elencados anteriormente, a Comunidade Quilombola Macanudos percebeu a necessidade de ter um espaço próprio para desenvolver suas atividades, encontros, rodas de conversa, bem como os projetos que chegam até a comunidade (nas áreas de saúde, educação, agricultura e desenvolvimento). Infelizmente, não havia uma sede e nem a possibilidade da construção até o ano de 2018, por razões históricas de vulnerabilidade, dificuldade de acesso às políticas públicas e falta de investimento do poder público nos processos emancipatórios da população negra.

Sendo assim, quando assumimos a gestão da comunidade no ano de 2018, observamos que poderíamos reivindicar um recurso financeiro que o município de Rio Grande recebia para o desenvolvimento das atividades de promoção de saúde das comunidades (a prefeitura o recebia desde 2013, mas não o destinava de forma correta). Inclusive, só tivemos conhecimento sobre isso no ano de 2017, quando participei de um encontro estadual das comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, promovido na Cidade de Porto Alegre, além de compreender que uma das condições da portaria para que o valor fosse utilizado era criação de um plano de aplicação pensado, construído e assinado pelas lideranças comunitárias.

Ao tomar conhecimento dessa questão, nos reunimos e definimos como objetivo utilizar o recurso da Portaria 98/13 para a criação de uma sede comunitária que seja espaço de saúde, de cuidado e de potência. Assim, esse espaço foi pensado e planejado em conjunto com a Coordenadoria do Estado, Secretarias do Município e a Comunidade para ser construído ao lado da UBSF Quintinha, sendo esta a UBS de referência da família quilombola, de forma a garantir também que se construa uma relação mais próxima com a equipe de saúde, para que se possa criar vínculos e também porque está dentro do território da comunidade.

Esse percurso tem sido permeado por muitos conflitos, uma vez que os profissionais da UBS de referência carregam em suas práticas muito do racismo em suas práticas profissionais, o qual também se observa em outras estruturas do poder público que tentam barrar nossos avanços e autonomia. Não tem sido um processo fácil, mas a organização comunitária também não tem facilitado para o outro lado a resistência sempre foi nossa arma. Desse modo, depois de muitos anos de uma conversa atravessada por conflitos, embates, recuos e avanços, a obra da Sede da Saúde Quilombola Macanudos Vó Celina Amaral está sendo finalizada.

Aliás, a Sede Quilombola Vó Celina representa um leque de oportunidades, pois possibilita que a comunidade participe de mais políticas públicas que implicam também em

saúde, uma vez que a comunidade possui muitas pessoas com histórico de doenças como diabetes, hipertensão, escoliose, problemas cardiovasculares, neurológicos, reumatismo e respiratórios, além de muitos problemas relacionados à saúde mental, como a depressão, ansiedade e outros transtornos. Isso se formos usar termos técnicos da saúde e da psicologia, pois também podemos nomear os problemas citados como resultantes do impacto do racismo: falta de terra, falta de direitos, falta de acesso, falta de perspectivas e oportunidades.

Ainda, de acordo com estudos recentes, a promoção da saúde na população quilombola está diretamente ligada às práticas e valores culturais dessa comunidade, que incluem a relação com o ambiente natural, as atividades agrícolas e artesanais, bem como as interações sociais, como as conhecidas rodas de conversa. Tais elementos desempenham um papel crucial no bem-estar físico e mental dos quilombolas e devem ser considerados nas políticas de saúde. Os saberes tradicionais e culturais das comunidades quilombolas são essenciais para promover saúde que seja verdadeiramente sensível às suas necessidades e contextos. Esses saberes representam um acervo de conhecimentos ancestrais sobre plantas medicinais, práticas de higiene, alimentação e manejo do ambiente natural, que contribuem significativamente para o bem-estar físico e mental. Além disso, as atividades artesanais e agrícolas fortalecem a identidade cultural e promovem o senso de pertencimento, elementos fundamentais para a saúde mental.

Figura 8: Sede da Saúde Quilombola Macanudos Vó Celina Amaral



Fonte: Acervo da autora.

As rodas de conversa, além de promoverem a troca de conhecimentos, fortalecem os laços sociais e o apoio comunitário, que são essenciais para a resiliência emocional e a

convivência saudável. Incorporar esses saberes às políticas de saúde permite ações mais eficazes, valorizando a autonomia e a cultura quilombola.

Para as comunidades quilombolas, o próprio processo de sonhar não é apenas um desejo ou uma aspiração; é um elemento vivo e ancestral de cuidado, uma prática que conecta o passado, o presente e o futuro, promovendo a saúde integral. Sonhar é uma forma de manter viva a tradição, a espiritualidade e o cuidado com o mundo ao redor, fortalecendo o bem-estar coletivo. Assim, sonhar com uma saúde que respeite e valorize esses saberes é imaginar uma comunidade que se alimenta de suas raízes e fortalece sua própria essência, promovendo uma saúde verdadeiramente territorializada, quilombada e culturalmente justa.

Além disso, é essencial reconhecer que os serviços de saúde convencionais, com foco principalmente no tratamento clínico realizado pelas Unidades Básicas de Saúde, podem não atender plenamente as demandas e realidades dessas comunidades. Portanto, ampliar a perspectiva e incorporar tais aspectos singulares é fundamental para garantir a eficácia das intervenções de saúde para os quilombolas.

2.3 CONSCIÊNCIA NEGRA QUILOMBOLA

Grada Kilomba, comentando o clássico texto de Gayatri Spivak *“Pode o subalterno falar?”* (1995), diz que a autora indiana não se refere ao ato de falar em si, articular os sons da fala ou falar em seu próprio nome, mas à *“dificuldade de falar dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo”*. (Kilomba, 2019, p. 47). Entretanto, para esta autora os grupos oprimidos *“não têm sido nem vítimas passivas nem tampouco cúmplices voluntários da dominação”* (2019, p. 49). Falamos, mas não somos ouvidos, embora a Psicologia tenha como principal instrumento de trabalho a escuta, não realiza a escuta de todos, pois a clínica, os serviços, a própria academia que forma os profissionais está totalmente construída pela lógica colonial, que estrutura o racismo e o preconceito de classe. Muitas vezes, a academia e também a clínica adoecem as formas de existir de alguns povos.

Portanto, não posso simplesmente esquecer que a mesma ciência que diz curar, empilha até os dias de hoje corpos negros em hospitais psiquiátricos, ou na *“melhor das hipóteses”* os aprisiona em capsulas farmacológicas e que, na contramão disso tudo, há pessoas que não são terapeutas, mas que trabalham fazendo uma escuta capaz de promover saúde mental. Um exemplo disso é o terreiro, é o quilombo, é a comunidade, é a aldeia indígena, são os coletivos, as organizações que não só escutam, como também ouvem.

Nesse sentido, quando a pessoa fala, ela fala através de palavras. Venho de um povo no qual a palavra tem muito poder e importância. Nosso povo também inventou a escrita, os números e a própria ciência, mas quando foram roubados pelo Ocidente, tiveram suas bibliotecas queimadas e seu conhecimento todo expropriado (James, 1954). De maneira análoga, atualmente se discute taxar ou não os livros, por compreender que conhecimento é poder, os nossos povos antigos também já sabiam disso, de modo que as práticas de dominação se atualizam conforme a época.

Então, como podemos guardar os nossos conhecimentos? O meu povo guardou através da oralidade, de forma que se passam dos mais velhos para os mais novos os segredos, o sagrado, o conhecimento, a história, a dor, a felicidade... Aquilo que o mais novo não aprendeu morre com o mais velho, retorna junto do mais velho ao barro original, à terra. Assim, para nós, a terra é sagrada, pois tal como a terra é território, o corpo é território e a palavra também. Ficamos adoecidos porque a terra está doente, é necessário curar então o território, a terra, é corpo, o corpo é terra e o corpo é palavra.

A professora Fátima Lima pontuou no Webnário do Programa de Pós-Graduação em Psicologia UFF, em 2021, que a vivência atravessa o campo da academia, pois ela está escrita no campo da vida, antes de poder estar escrita em qualquer outro campo. Conceição Evaristo (2021) também trouxe essas questões e questionou como pode uma literatura que busca construir a identidade de um país negar em seus textos as narrativas do grupo étnico que compõe a maioria da população e daqueles que eram originários do país antes da invasão colonial.

Disso, cabe refletir: como a ciência brasileira foi construída? Senão com base na ciência ocidental, a partir da visão do colonizador. Assim também foram construídas as metodologias de pesquisas, baseadas em uma única forma de pesquisar, um único modo, de uma forma que olha, estuda, analisa e pesquisa o outro, nunca atravessado por si mesmo, amparado num falso e inexistente lugar de neutralidade.

Nesse sentido, minha história com a escrita - acredito que a de grande parte das mulheres negras que estão na academia - foi muito mais marcada pela dor do que por sentimentos positivos. A forma como cada palavra vai sendo colocada no papel e desenhando uma frase carregada de sentidos, vivências que determinam uma forma de escrever com localização territorial enegrecida, aterrada vai se consolidando, aparece logo um outro lado, o lado da afirmação colonial, a afirmação por parte da academia de que os nossos textos não são escritos de dentro, e assim, figuramos como aqueles que deveriam ser

os estudados e não quem deveria estudar, de forma que dentro dessa lógica, nossos textos são incapazes de carregar significados e sentidos.

Para a lógica dominante não pode haver ciência, nem saberes em cada linha, afinal reconhecer o contrário disso os desloca do lugar de suposto saber e, mais do que isso, os coloca em um lugar de quem não entende o que está sendo dito. Como poderia ser ciência se o povo do conhecimento desconhece? Eles então reagem, se defendem, se protegem, protegem seus interesses individuais, sim, e, além disso, protegem o interesse coletivo de seu povo, ainda que neguem pertencer a um, mas afirmam o interesse de continuar sendo o detentor do poder prevalece sempre. Então eles apagam, invisibilizam, silenciam, passam um borrão simbólico e quase que permanente em cada palavra.

Epistemologia significa estudo da ciência, do conhecimento e, no entanto, ao analisar os trabalhos desenvolvidos nos espaços acadêmicos podemos notar os espaços e a visibilidade que recebem os trabalhos desenvolvidos pela ótica da ciência tradicional e de um ser universal. Há uma busca constante por invisibilizar ou deixar às margens pesquisas que firmam o lugar de suposto saber em que a branquitude se colocou.

Portanto, faz-se necessário que os profissionais, os escritores, os pesquisadores estejam dispostos a se desacomodar e a buscar outros conhecimentos fundamentados de fato na história, na trajetória e no discurso, que não estão centrados neste modelo universalista do Ocidente. Este desacomodar implica essencialmente em reconhecer as outras narrativas excluídas por décadas.

A palavra tem axé e eu escolhi trazer este trabalho por este caminho, pois percebo que as formas de cuidar do terreiro e do quilombo operam como metodologias em saúde, dentro do que denominamos como saúde mental. Nesse sentido, eu me sinto encorajada a fazer isto agora, pois se eu de fato acredito em uma PsicoQUILOMBOlogia¹¹, preciso fazer dela uma ferramenta e uma prática constante em meu modo de ser, estar e atuar no campo profissional.

¹¹ Psicologia significa estudo da psique, da alma, da subjetividade, no entanto como já discutido anteriormente apenas um determinado tipo de alma foi incluído neste estudo como padrão de saúde, enquanto que todo o restante é visto como fora da norma, portanto passível de ser patologizado e distante do padrão de humano. A PsicoQUILOMBOlogia centraliza entre as palavras estudos e alma a palavra quilombo. Quilombo carrega uma significação forte e coletiva, que foi historicamente conceituada como lugar de escravos fugidos (Goulart, 2013), no entanto tal definição nunca correspondeu a tal realidade. Quilombo é existência, é coletividade, é acolher o outro ainda que diferente. Quilombo é saúde, é pertencimento, é espiritualidade. O quilombo é oralidade, é o respeito à palavra, respeito a história de cada um, e como nos ensina Beatriz Nascimento: o quilombo é um lugar de sabedoria e de paz é uma possibilidade nos dias de destruição (Nascimento, 2018).

Bandeira e Farias (2023) defendem que PsicoQUILOMBOlogia é uma ferramenta para promover a saúde, considerando as diversas demandas, necessidades e saberes plurais presentes em nosso país. Enquanto a Psicologia tradicional se concentra no estudo da psique e da alma, a abordagem afrocentrada proposta pelas autoras questiona a normatividade imposta, que tende a patologizar as experiências que não se enquadram no padrão convencional de saúde mental. Ao centralizar o conceito de Quilombo no campo dos estudos da alma, a PsicoQUILOMBOlogia destaca a importância da existência, coletividade, acolhimento da diversidade e espiritualidade presentes nos quilombos. Segundo Nascimento (2018) os quilombos mesmo diante das adversidades são lugares que representam a sabedoria e a paz.

Portanto, abraçar a PsicoQUILOMBOlogia como base para a atuação profissional é necessário, o que vai ao encontro do termo afrocentricidade, como descrita por Asante (2009). Esse autor destaca a importância de reconhecer os africanos como agentes ativos em direção à sua própria cultura e interesses. Assim, ao relacionar essa abordagem com o significado original da palavra Psicologia, oriunda do grego e ligada ao estudo da alma e do espírito, direcionamos seu foco para a pesquisa da psique e da saúde mental dentro das comunidades quilombolas e negras.

Isso implica em apontar a importância de abordagens culturalmente sensíveis e inclusivas no campo da saúde mental, pensando uma psicologia aterrada como propõem Santos e Pereira (2018). Esses autores demonstram um compromisso em promover a diversidade e o reconhecimento das diferentes perspectivas dentro desse contexto. Percebemos a PsicoQUILOMBOlogia como um caminho de autoconhecimento e evolução, onde reconhecemos nossas origens e aspirações futuras, mas abraçamos a jornada sem ter todas as respostas prontas. Em vez disso, a proposta é nos desafiar a questionar convenções, métodos e comportamentos estabelecidos, buscando sair das limitações impostas e abraçar velhas novas perspectivas.

Bandeira e Farias (2021) sustentam que as manifestações e expressões culturais, como sorrir diante da adversidade, são legítimas e representam uma riqueza de resiliência e força. Do mesmo modo, reconhecer e valorizar as práticas tradicionais, tais como pisar na terra, dançar, compartilhar um chimarrão em roda, se reunir no terreiro, na aldeia indígena ou no quilombo, são atos que contribuem para a saúde e o bem-estar de forma integral. A Psicologia, por mais rica que seja, encontra limitações diante da complexidade e diversidade humanas, e, portanto, é fundamental reconhecer e aprender com os povos que por séculos construíram possibilidades de saúde e cura longe dos bancos acadêmicos.

Aliás, cabe salientar que há saberes tradicionais que implicam em saúde e que precisam ser reconhecidos, valorizados e utilizados também no espaço acadêmico. Na Psicologia, um dos mitos muito utilizados a partir da psicanálise é o de Narciso. No mito ele se olha nos espelhos das águas e só consegue ver e se admirar, até que “se afoga” na própria imagem. Conceição Evaristo (2021) então nos diz, nós olhamos nos espelhos das águas e não enxergamos apenas nós mesmos, pois somos seres coletivos. Extrapolamos a dimensão do indivíduo, assim como todas as lógicas ocidentais binárias. Sendo assim, me proponho a seguir, sem talvez conseguir finalizar uma discussão, mas apenas começar a tentar construir possibilidades e caminhos para um cuidado real, coletivo e ancestral guardado pelos povos tradicionais e passados através da oralidade. Em minha pesquisa, estes saberes orais têm um lugar centralizado, pois pesquiso os sonhos nas comunidades quilombolas, de modo que são guias, são comunicações ancestrais, são memória e são oralidade pulsando.

Figura 9: Mulheres quilombolas Colhendo Butiá



Fonte: Acervo da autora.

2.4 SAÚDE DA POPULAÇÃO QUILOMBOLA – BEM-ESTAR TERRITORIAL, FÍSICO, ECONÔMICO, SOCIAL E ESPIRITUAL

A saúde mental não pode estar ligada à atenção psicológica individual e médica. O mundo ocidental cria as doenças e transforma a cura em mercadoria. A própria clínica, sendo paciente ou terapeuta, é um grande privilégio de poucos e eu não gosto de privilégios, pois eles nunca são para o grupo a que pertencço.

Nesse contexto, a reflexão sobre a saúde mental precisa ir além da abordagem tradicional centrada na atenção psicológica individual e no tratamento médico. Questionar a influência do mundo ocidental na criação de conceitos de doença mental e na transformação da cura em uma mercadoria, muitas vezes acessível apenas para os mais privilegiados é necessário. A estrutura da clínica, tanto para pacientes quanto para terapeutas, é um privilégio reservado a poucos, o que levanta questões sobre equidade e acesso. Essa visão crítica enfatiza a desigualdade sistêmica que permeia os serviços de saúde mental e como a concepção convencional de cuidados nem sempre atende às necessidades dos grupos marginalizados ou menos favorecidos. É preciso uma mudança de paradigma na maneira como encaramos e lidamos com a saúde mental, buscando alternativas mais inclusivas, acessíveis e socialmente justas para promover o bem-estar psicológico de todos, independente de privilégios ou pertencimento social.

Portanto, enquanto profissionais em constante formação, precisamos questionar isso, pois a Psicologia precisa estar em outros moldes, outros espaços e com outros ouvidos, tal como o enfoque trazido pelas políticas públicas em saúde mental, bem como aparece nas orientações e normativas do Conselho Federal de Psicologia. Quando falo sobre isso as pessoas costumam perguntar se sugiro uma nova psicologia. Eu respondo que não. Sankofa é um símbolo adinkra de um pássaro que ao mesmo tempo que olha para trás consegue olhar pra frente, com isso quero dizer que devemos olhar atrás antes de seguir. Portanto, há saberes tradicionais que implicam em saúde e que precisam ser reconhecidos, valorizados e utilizados.

De acordo com Santos (2019), é necessário que os psicólogos conheçam a história da diáspora africana no Brasil, a reconheçam e se inspirem nas formas de cuidado a partir dos saberes civilizatórios para atuação no Sistema Único de Saúde (SUS) e em outros campos de trabalho.

O SUS é o plano de saúde da população negra. Precisamos urgentemente pensar nas especificidades que envolvem o sofrimento psíquico dessa população, mas não apenas em suas carências e necessidades, senão também nos recursos culturais e civilizatórios que ela porta. (Santos, 2019, p. 165)

Faz-se necessário que os profissionais estejam dispostos a se desacomodar e a buscar outros conhecimentos fundamentados de fato na história, na trajetória e no discurso dos africanos. A psicóloga Miriam Alves et al. (2015, p. 870) chama atenção para a urgência, nas instituições de saúde, de um novo modelo de escuta e reconhecimento de outros valores civilizatórios excluídos pelos europeus. Também reforça a importância de

romper com os preconceitos raciais vivos até os dias de hoje sobre o povo africano. Coloca o racismo como uma criação do colonialismo.

Um exemplo de colonialidade é o próprio racismo institucional que penetra, participa e se naturaliza na cultura da organização/instituição como um elemento estruturante das relações entre pessoas e instituição, de modo que o trabalhador acaba contribuindo com a manutenção da colonialidade na esfera pública (Alves *et al.*, 2015, p. 870)

Esta dissertação tem por objetivo fornecer elementos para o estudo da relação entre saúde mental e racismo com vistas a inaugurar uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva baseada no paradigma da afrocentricidade. Dessa maneira, o trabalho de Alves *et al* (2015) é necessário estabelecer um modelo de reparação civilizatória que reoriente os africanos a uma outra visão do seu passado, de forma que também é preciso construir e concretizar uma concepção de humanidade afrocentrada, em que as políticas públicas trabalhem centradas nessa concepção e na de equidade.

Trata-se de um ensaio temático cujas reflexões e discussões partem da problematização da existência de dois paradigmas civilizatórios que constituem a sociedade brasileira e que, conseqüentemente, produzem subjetividade no seio do extrato social: o paradigma ocidental e o negro-africano. É evidente a necessidade de o profissional de saúde estar habilitado a entender as problemáticas do racismo estrutural e institucional e ter o conhecimento da filosofia de vida das comunidades não brancas para buscar a ruptura das práticas colonialistas. Um projeto implantado na UNB no ano de 2010 trouxe como proposta descolonizar os currículos eurocêntricos, a partir dos ensinamentos de mestres e mestras tradicionais. Rompendo com a separação entre ciência, tecnologia e espiritualidade. Descortinando a universidade como espaço neutro, incluindo este espaço na sociedade. Assim a cultura e os indivíduos estudados não são mais objetos de pesquisa, mas coatores, parceiros, colegas. (Carvalho et Al, 2020, p. 138)

Com o foco específico nas práticas do profissional de psicologia, há a responsabilidade desse profissional em oferecer também para a população negra, indígena, quilombola, ribeirinha, povos de terreiro, uma atenção qualificada e acolhedora. O psicólogo precisa estar de fato preparado para atender outros sujeitos que não estejam enquadrados na categoria universal imposta pela cultura hegemônica. De acordo com a Resolução nº 18/2002 do Conselho Federal de Psicologia (CFP, 2002).

A materialização do princípio da equidade no Sistema Único de Saúde (SUS) só se

efetivará a partir do reconhecimento dos diferentes valores e práticas civilizatórias que constituem o Estado brasileiro. Afinal, a grande dificuldade da saúde coletiva ocidental é desconstruir a universalidade de seu paradigma civilizatório e, consequentemente, exercitar a dialógica e a alteridade com outras realidades constitutivas de subjetividades e humanidades, numa perspectiva de reparação civilizatória. Afinal, as consequências psicológicas do viver em uma sociedade estruturada pelo racismo são extremamente devastadoras e aniquilantes (Alves *et al.*, 2015, p. 878)

À vista disso, depreende-se que ao mesmo tempo que o colonialismo construiu o racismo e as violências contra os africanos, possibilitou estratégias de isenção às pessoas brancas das responsabilidades que essa construção suscitou como é perceptível nos constantes espaços de privilégios retroalimentados por todo o sistema. O racismo opera na memória dos negros, e só tem a força e capacidade de adoecer essas pessoas, pois sempre a coloca de volta no cativeiro.

Para acolher a compreensão de saúde dos quilombolas é necessário, compreender que a saúde vem da terra e constitui e estrutura todo o restante. A saúde coletiva deve ser vista como um conceito que vai além do acesso a serviços de saúde, englobando a promoção do bem-estar das comunidades a partir de suas realidades territoriais. A saúde não é apenas a ausência de doenças, mas um estado de pleno bem-estar primeiramente territorial, físico, mental e social, que se insere num contexto cultural, econômico e ambiental. Nesse sentido, a construção da saúde quilombola deve ter como base o território, fundamentais para a subsistência e a identidade das comunidades.

O território é mais do que um espaço geográfico; é um lugar carregado de significados e simbolismos, onde práticas culturais, conhecimentos tradicionais e modos de vida se entrelaçam e se fortalecem. No caso das comunidades quilombolas, por exemplo, a terra representa a herança de resistência e luta por direitos. A titulação dos territórios quilombolas é uma questão essencial que vai além da propriedade; trata-se de garantir o direito de acesso a recursos naturais, de preservar saberes ancestrais e de promover a autonomia dessas comunidades.

Ana Paula Siqueira, apresenta em sua dissertação: *Conflitos fundiários e as repercussões na saúde das lideranças quilombolas* (2021) o quanto a ausência da titulação territorial resulta em graves consequências para a saúde coletiva. Quando as comunidades são privadas de seus territórios, elas perdem a capacidade de se desenvolver, cultivar, pescar e cuidar de suas práticas de vida, que são essenciais para a manutenção da saúde mental e do bem-estar. O cultivo de alimentos tradicionais, práticas de medicina QUILOMBOLA e a transmissão de saberes são práticas que não apenas alimentam o corpo, mas também nutrem

a identidade e a cultura dos povos. Esses elementos são fundamentais para que as comunidades possam se sustentar, emocionalmente e fisicamente, em meio às adversidades impostas por contextos externos Siqueira 2020.

A Medicina Quilombola consiste em um conjunto de práticas, saberes e remédios tradicionais que se consolidaram ao longo de gerações nas comunidades quilombolas, valorizando a relação intrínseca entre o cuidado à saúde, a espiritualidade, a cultura e o ambiente natural. Essas práticas incluem o uso de plantas medicinais, rituais de cura e ações coletivas que promovem o bem-estar físico, emocional e espiritual, reforçando a identidade cultural e o fortalecimento comunitário.

Figura 10: Estufa de Ervas medicinais



Fonte: Acervo da autora.

Reconhecer a Medicina Quilombola é fundamental para garantir o direito à saúde dessas comunidades e valorizar seus conhecimentos ancestrais. A integração dessas práticas tradicionais aos sistemas de saúde formal pode fortalecer estratégias de cuidado que respeitam as cosmovisões locais, promovendo autonomia, saúde integral e o fortalecimento da cultura quilombola.

Na psicoQUILOMBOlogia a autora defende a relação entre território e saúde e ganha, assim, uma dimensão ainda mais profunda: “tudo o que nós precisamos para a nossa saúde está também dentro dessa palavra, quilombola”. Este aforismo enfatiza a imbricada relação entre saúde, identidade e território. As práticas de saúde mental nas comunidades

quilombolas, por exemplo, muitas vezes se entrelaçam com a execução de rituais, danças e festas que reafirmam a cultura e fortalecem os vínculos comunitários. Dessa forma, a saúde se torna um aspecto de resistência e autonomia, onde as tradições e os saberes ancestrais são ressignificados e valorizados. (Bandeira, 2021)

Portanto, para que a saúde coletiva seja efetiva, é imprescindível que se promova uma política pública que valorize e respeite a titulação dos territórios das comunidades. Isso envolve um compromisso com os direitos humanos, a promoção da justiça social e o fortalecimento da identidade cultural dos povos. A construção de um sistema de saúde que leve em consideração as especificidades territoriais e culturais é fundamental para garantir que todos tenham acesso não apenas a cuidados de saúde, mas também aos meios para cultivar suas identidades e práticas de vida (Siqueira, 2021). A titulação dos territórios é um passo crucial para assegurar que as comunidades quilombolas e outras comunidades tradicionais possam não apenas sobreviver, mas florescer, promovendo a saúde mental e o bem-estar em consonância com suas raízes e saberes.

Figura 11: Construção da Cartografia da comunidade





Fonte: Acervo da autora.

3. A EXPROPRIAÇÃO DOS SONHOS: COMO FICAM OS SONHOS, OS SONHARES E O SONHAMOS EM COMUNIDADE.

Neste capítulo proponho uma breve reflexão crítica sobre as complexas intersecções entre as estruturas de poder, as cosmovisões indígenas, africanas, quilombolas e afro-brasileiras, e a construção do imaginário social. A lógica capitalista monopoliza e expropria o sonho coletivo, ameaçando as nossas raízes ancestrais e suas múltiplas formas de imaginar, pensar e sonhar o mundo. É necessário confrontar a visão ocidental de sonho como algo individualizado, esta compreensão também é defendida pela psicologia e pela psicanálise que muitas vezes vão por caminhos entendendo os processos de adoecimento de forma individual e assim não conseguem enxergar as práticas de cuidado das comunidades como caminhos na promoção de saúde. Nas tradições africanas de terreiro, especialmente na umbanda, Batuque de candomblé e nos saberes quilombolas, encontramos a riqueza de um imaginário que é social, espiritual e territorial. Esses territórios afirmam a necessidade de um sonhar ancestral, livre e contra colonial enquanto estratégia de resistência, de cuidado, de saúde e de continuidade. O sonho é conhecimento tradicional, é memória ancestral e a afirmação de uma liberdade cultural e espiritual e ambiental.

A Mercantilização do Imaginário e do desejo transformou os Sonhos como Produtos de Consumo, na lógica do capitalismo, até o imaginário é transformado em mercadoria. A oferta de sonhos como bens de consumo é evidenciada na publicidade que nos seduz com promessas de felicidade atreladas a bens materiais, desfazendo o sonho enquanto potencial de transformação social. Quando passeamos pelos shoppings, lojas e ou assistimos televisão ou algo da Internet é comum nos depararmos com frases: “Encontre aqui o sapato dos seus sonhos.” Aqui nós realizamos seu sonho em 12 vezes sem juros e sem entrada.” “O celular dos seus sonhos está aqui.” Entre outras propagandas de caráter apelativo e que induz a necessidade do consumo. A Violência Colonial contribuiu e contribui significativamente para a expropriação das terras, dos saberes, e dos Sonhos das Comunidades. No Brasil, as marcas da violência colonial e da escravização moldaram uma cultura marcada pela resistência e pelo uso dos sonhos como espaço de afirmação identitária. Para os povos de terreiro, os sonhos são considerados fontes de orientação, proteção e comunicação com os orixás, espíritos e ancestrais. Como ensina Roberto R. P. Tavares (2019), nos rituais de candomblé, os sonhos podem ser considerados uma forma de revelação e de diálogo com o sagrado, sendo uma prática coletiva de resistência cultural que mantém viva uma

cosmovisão africana.

Dessa forma os sonhos, nesses contextos, representam uma conexão vital com a ancestralidade que foi violentamente expropriada pelo colonialismo, que buscou apagar as religiões, a espiritualidade e cosmologias africanas, substituindo-as por uma narrativa de dominação e invisibilização. Essa narrativa colonial tenta transformar a espiritualidade em mercadoria ou em folclore, mas as comunidades resistentes continuam enraizadas na valiosa compreensão de que os sonhos também são uma forma de ação coletiva, de memorização e de resistência ancestral. Para Achille Mbembe (2017), no seu artigo necropolítica, indica que processos de expropriação também atingem o imaginário, apagando ou reduzindo as formas de imaginar próprias de povos subjugados. Assim, a apropriação capitalista e colonial se propõe também a destruir os espaços do sagrado dessas comunidades, como os sonhos que veem nos sonhos uma dimensão de conexão com seus antepassados, com o divino e com a terra. O sonho não é para nós somente uma palavra construída no desejo, é a mercantilização dela ataca as tradições culturais, cuja espiritualidade e relação com ela possuem um valor simbólico e comunitário incomensurável.

Pessoas de axé e quilombolas vivem o sonho como uma realidade sagrada e coletiva. Para essas tradições, sonhar é um ato de comunicação com os orixás, com os ancestrais e com a natureza; uma prática que solidifica laços, orienta ações e reafirma identidades em resistência constante à tentativa de apagamento. O sonho se torna uma linguagem de resistência simbólica, uma forma de afirmar que seus mundos culturais continuam vivos, mesmo frente às tentativas de extermínio do seu imaginário e das suas práticas.

José Carlos Rodrigues (2014) destaca que, nos saberes afro-brasileiros, o sonho é uma ponte para o mundo espiritual e um canal de comunicação que garante a continuidade de uma cultura que existia antes mesmo de precisar ser forjada na resistência ao colonizador e ao escravizador. Em suas narrativas, os sonhos funcionam como uma ferramenta de afirmação, revitalização e reinvenção de uma cosmovisão que reconhece a terra, o sagrado e o ancestral como essenciais para a existência.

Vivemos em um mundo que odeia a natureza, o vivo, o mato, a água, a terra, o sonho, é justamente a partir destes elementos odiados pelo Ocidente e compreendidos por nós como sagrados que o sonhar se torna um elemento vivo e motor de possibilidades, diante dos processos de expropriação e negação disto o reconhecimento das tradições africanas e indígenas de sonhar fornece uma base para a construção de um imaginário insurgente, que resiste ao desencantamento de um mundo que é sim encantado, ancestral e espiritualizado também, pelo menos para nós. Como aponta Silvia Federici

(2012), a luta por justiça social envolve também a revitalização de práticas simbólicas e culturais que promovem a autonomia e a conexão com o território e o sagrado. Assim é necessário que os valores socioambientais e as diferentes formas de imaginar e pensar o mundo, e neste caso a psicologia e as formas de cuidar garantam o espaço às narrativas de povos de terreiro, quilombolas, indígenas e comunidades tradicionais. Assim, o sonho deixa de ser mero desejo individual, para se tornar uma prática coletiva de reexistência. Como alerta Frantz Fanon, a descolonização passa também pela reconquista simbólica e cultural, que permita ressurgir vozes silenciadas e práticas de resistência.

A psicologia, enquanto campo de conhecimento, precisa urgentemente se abrir para os saberes tradicionais das comunidades negras, indígenas e quilombolas, pois sua história se manteve embasada no poder racial branco e na perspectiva ocidental, silenciando e marginalizando esses saberes há séculos. Essa trajetória revela uma deficiência intrínseca ao seu arcabouço teórico e prático, que, ao ignorar as epistemologias dessas comunidades, reforça a dominação e a exclusão. Os sonhos transformados em produtos que a maioria da população não pode comprar, produz adoecimento e violências, os sonhos comunitários promovem cuidado, cura, afeto e conhecimento.

3.1. SONHOS - OS GUIAS E A CONEXÃO COM A NOSSA MEMÓRIA ANCESTRAL COLETIVA.

A valorização dos saberes transmitidos oralmente dentro das comunidades quilombolas evidencia a relevância dos sonhos como elementos carregados de significado ancestral. Os sonhos são vistos não apenas como experiências individuais, mas como veículos de comunicação com o passado e as demais pessoas da comunidade. Através da narrativa, da oralidade e da escuta ativa, a troca de sonhos

Na comunidade, a troca de sonhos ocorre predominantemente por meio da oralidade, ao acordar, em uma ligação, em encontros informais como reuniões, festas ou rituais, onde os membros compartilham suas experiências oníricas de maneira aberta e participativa, não existe um protocolo natural. Nesse contexto, o relato de sonhos é acompanhado de escuta ativa, permitindo que os ouvintes acolham a narrativa, os simbolismos, emoções e detalhes que carregam um profundo significado ancestral. Essas narrativas, muitas vezes relacionadas a temas recorrentes na cultura comunitária, reforçam laços sociais e fortalecem a identidade coletiva, funcionando como uma ponte entre o passado e o presente.

Os sonhos circulam, os sonhos não se restringem à simples partilha individual, mas se configuram como um ciclo de conhecimento que enriquece a compreensão coletiva do mundo e das próprias tradições ancestrais. Além de preservar e valorizar a cultura oral, esses momentos de troca promovem o fortalecimento do vínculo comunitário, permitindo que os saberes tradicionais sejam transmitidos de geração em geração. Assim, a troca de sonhos se apresenta como uma prática fundamental para a preservação da memória, da espiritualidade e do patrimônio cultural na comunidade, tornando-se um ciclo que enriquece a compreensão coletiva e a conexão entre as pessoas. Assim, ressalta a importância de reconhecer e preservar a riqueza dos conhecimentos tradicionais e da cultura oral presentes nas comunidades quilombolas.

Os sonhos são experiências vividas dentro da cabeça do sonhador, mas ele se conecta com a vivência de outras pessoas, a partir da narrativa, da fala, do contar e da escuta que circularmente completam o ciclo de entender o sentido do sonhar. Sendo assim, a dualidade dos sonhos se expressa como experiências individuais e coletivas. Enquanto os sonhos são vivenciados internamente pelo sonhador, eles ganham significado e conexão com outras pessoas por meio da partilha, da comunicação oral e da escuta ativa. Através da narrativa e do ato de contar sonhos, bem como da prática da escuta empática, o significado e a importância dos sonhos se tornam mais claros, contribuindo para uma compreensão mais ampla do papel dos sonhos na vida individual e comunitária. Essa visão reforça a ideia de que os sonhos têm um potencial de troca e enriquecimento mútuo dentro de uma comunidade.

O sonho é combustível de transformação do ambiente, da vida, da pessoa e da comunidade. Os sonhos são mensagens intuitivas, conselheiras e de avisos prévios, são conexões ancestrais, são vozes a serem ouvidas, são mensagens e caminhos a serem seguidos ou desviados. De acordo com a Iyalorixá Flávia de Oyá: *O sonho reflete o grande potencial de percepção que o Orí tem na vida, tanto esta quanto a outra, as duas dialogam juntas, nada é solto*. Iyá Flávia, mais uma vez nos direciona a perceber a sensibilidade do Orí em sentir, conversar e manter ligados dois mundos, ou seja, tanto nesta vida quanto na outra pois o sonho é para nós povos tradicionais a ferramenta de comunicação entre os dois mundos. Para a Omorixá de Yemanjá Juliane Soares: *Os sonhos são guias, direções, devem ser sentidos, ouvidos, narrados e seguidos*.

Os sonhos sempre foram observados e interpretados pela humanidade desde a Pré-história. O neurocientista Sidarta Ribeiro, em seu livro *Oráculo da noite: a história e a ciência dos sonhos* (2019) faz diversas considerações importantes sobre o mundo dos sonhos desde o

período paleolítico até os dias atuais. Sidarta explora a ciência por trás dos sonhos, de forma que mergulha na pesquisa científica para revelar como os sonhos são formados e como eles podem afetar a nossa consciência e memória. Ele discute sobre a importância de interpretar os sonhos e como eles podem fornecer *insights* sobre nossa psique, desejos, medos e questões do inconsciente, pensando neste contexto com um viés psicanalítico. Ribeiro também aborda o impacto dos sonhos na saúde mental, de que forma os sonhos podem influenciar nosso bem-estar emocional e mental, e como compreendê-los pode ser benéfico para a nossa saúde.

Sidarta Ribeiro conceitua o sonho como um fenômeno complexo e intrigante da mente humana. Ele pensa o sonho como um estado de consciência distinto do estado de vigília, no qual a mente cria imagens, sensações e narrativas de maneira não linear e muitas vezes simbólica. Assim, Ribeiro considera o sonho como uma ferramenta de processamento de informações, emoções e experiências do dia a dia, permitindo que o cérebro organize e integre esses elementos de maneira criativa durante o sono. Ele também aborda a função adaptativa dos sonhos, sugerindo que possam desempenhar um papel na consolidação da memória, resolução de problemas e no processamento de questões emocionais não resolvidas. Essa abordagem multidimensional do sonho, tal como apresentada por Ribeiro, oferece uma visão abrangente e fascinante sobre o papel e a importância dos sonhos, mas um pouco limitada no que se refere aos povos tradicionais.

Ribeiro também explora a conexão dos sonhos com a cultura xamânica e de que forma os sonhos contribuíram para a formação das primeiras noções de alma e espírito. Ele sugere que os sonhos desempenharam um papel fundamental nos fundamentos iniciais da religião, da medicina e da filosofia, servindo como ponte entre o mundo físico e o mundo espiritual. Ao integrar esses aspectos, Sidarta Ribeiro nos conduz por uma jornada fascinante que revela a importância dos sonhos não apenas como experiências individuais, mas como elementos que moldaram e influenciaram a história, a cultura e a espiritualidade da humanidade ao longo dos séculos.

Conforme o autor, os sonhos passaram a ter muito poder. Ataques e guerras podiam ser motivados pelo sonho de alguém. Um sonho era capaz de tirar um rei de seu trono. A crença nos sonhos podia legitimar ou deslegitimar atores políticos (Ribeiro, 2020). Ribeiro relata que, ainda no período paleolítico, surgiu a noção de alma e espírito, provavelmente através dos sonhos xamânicos: *Era o embrião do xamanismo, tataravô da religião, da medicina e da filosofia.* (2020, p. 76)

Também acerca do papel do sonho nas culturas antigas, as reflexões de Bastide (2016) apresentam uma reflexão interessante sobre a natureza dos sonhos e sua relação com a cultura e a sociedade. O autor observa que, antigamente, o sonho desempenhava o papel de criador de cultura, enquanto nas sociedades modernas, é a cultura que influencia a formação dos sonhos. Isso destaca a influência mútua entre os sonhos e o contexto cultural em que ocorrem.

Ao abordar o tema do sonho na psicanálise, Bastide (2016) aponta para a diferença na percepção e interpretação dos sonhos em diferentes civilizações. Ele sugere que nossa sociedade contemporânea tende a separar o aspecto onírico da história e da metafísica, o que influencia a forma como entendemos e lidamos com os sonhos atualmente.

Bastide (2016) também defende o sonho não como uma memorização do passado, mas como algo que ainda está por vir. O autor define: O sonho cria cultura entre os primitivos.¹² Enquanto entre nós é a cultura que cria o sonho. (2016. p. 89) Em outro trecho, ao pensar o sonho a partir da psicanálise, o autor menciona: “Julgamos essas definições válidas, mas somente para certa civilização, a nossa, que cortou o onírico da história e da metafísica. Elas constituem uma constatação daquilo que o sonho é atualmente, do que fizemos com ele.” (Bastide, 2016).

Outra ideia que cabe aqui considerar é a de que de acordo com o autor, Freud compreendeu bem a ação da sociedade sobre o sonho; no entanto, destacou apenas o lado repressivo do mesmo. Para ele, Freud faz do sonho uma válvula de segurança. Assim, a análise do autor sobre Freud destaca que, embora o psicanalista tenha reconhecido a influência da sociedade nos sonhos, ele focou principalmente no seu aspecto repressivo. Bastide sugere que Freud viu o sonho como uma válvula de escape para as pressões e repressões sociais, destacando a função defensiva e adaptativa dos sonhos em relação ao mundo externo.

O texto de Bastide (2016) aborda a desconexão atual entre o estado de sonho e o estado de vigília, especialmente nas sociedades modernas e altamente desenvolvidas. Durante o estado de vigília, somos frequentemente sobrecarregados com uma infinidade de preocupações e questões práticas relacionadas aos nossos diversos papéis sociais (familiar, profissional, político, religioso, etc.). Esta sobrecarga de problemas cotidianos nos força a buscar no sono uma forma de escapismo, um refúgio para nos libertarmos temporariamente

¹² Chamar os povos não ocidentais de primitivos revela muito mais sobre quem chama do que sobre quem é chamado. Porém para manter fiel a citação, escrevi conforme as palavras do autor.

do mundo e nos perdermos em devaneios de felicidade. Assim, a noite se torna um momento mágico de encantamento, e o sonho se transforma em um mecanismo de evasão para muitos.

Bastide (2016), ao tentar desafiar a visão de mundo dominante, reconhece a importância de buscar referências e inspirações em culturas não ocidentais. No entanto, ele destaca a dificuldade de verdadeiramente romper com os moldes de pensamento arraigados na cultura e na sociedade em que estamos inseridos. Essa reflexão nos leva a questionar se esses pensamentos ousam verdadeiramente inovar e fornecer abordagens genuinamente novas e alternativas. Em resumo, o texto ressalta a tendência contemporânea de buscar no sono uma fuga dos desafios da vida diária e aponta para a complexidade de romper com os padrões comuns de pensamento e perspectiva, mesmo ao buscar inspiração em culturas e visões de mundo diferentes, enquanto que para os povos tradicionais o sonho é o encontro.

A exclusão intelectual persistente do povo negro e quilombola, impulsionada pelo racismo estrutural que nos rotula como não detentores de conhecimento acadêmico, científico ou intelectual, é fruto também de teorias e perspectivas que têm como base o indivíduo e um mundo que minimiza ou ignora aspectos vitais como a natureza, a ancestralidade e a importância da coletividade. Mesmo que tenha havido esforços para reconhecer e incorporar os saberes provenientes dessas raízes, a predominância ainda se mantém nos paradigmas ocidentais que tendem a desconsiderar a riqueza dos conhecimentos não tradicionais.

Além disso, ao retomar o pensamento de Bastide (2016), ele destaca como as sociedades ocidentais romperam com os canais de comunicação que conectam o ser humano com a natureza, com seus sonhos e com a dimensão simbólica e espiritual da existência. Os sonhos, que costumavam ser interpretados como mensagens profundas da natureza e da espiritualidade, foram aprisionados e direcionados para uma interpretação simbólica exclusivamente voltada para a história humana, desvinculando-se da conexão com os mistérios divinos.

Bastide (2016) ressalta que nas sociedades tradicionais, o mundo mítico não é visto como algo separado do mundo real. Para essas culturas ancestrais e povos não civilizados, a fronteira entre o sono e a vigília é tênue, e esses dois estados se entrelaçam para construir a percepção do mundo ao redor. Essa interconexão entre o mundo dos sonhos e o mundo acordado é fundamental para compreender a visão de mundo dessas sociedades.

É interessante notar como palavras como "antigo" ou "primitivo" são utilizadas frequentemente para descrever formas de vida e saberes que ainda estão presentes em nossa sociedade atual. Esses conhecimentos sobrevivem e continuam relevantes porque nossa

maneira de ser valoriza e honra a herança dos nossos antepassados. Nossa filosofia de vida quilombola reconhece a importância da ancestralidade e, conseqüentemente, nossa relação com o tempo e o passado é percebida de forma diferente em relação às culturas ocidentais.

Para povos não ocidentais, a ideia de ser antigo e contemporâneo coexiste simultaneamente, refletindo uma compreensão mais cíclica e espiralada do tempo, como também mencionado por Leda Maria Martins em sua obra de 2021, intitulada *Performances do tempo espiralar: Poéticas do corpo-tela*. Essa percepção de tempo espiralado apontado pela referida autora aponta para uma visão mais interconectada da existência, onde o passado, presente e futuro se interpenetram de maneira contínua, formando uma trama temporal complexa e multifacetada, mais uma vez a palavra pode ser encontro.

Essas reflexões nos convidam a repensar a complexa interação entre os sonhos, a cultura e a sociedade, ressaltando a importância de considerar múltiplas perspectivas na interpretação e compreensão dos processos oníricos e seu significado dentro de diferentes contextos culturais e sociais.

Ainda, é interessante observar a interseção entre a abordagem de Abrahão de Oliveira Santos, professor doutor em Psicologia e vinculado à Universidade Fluminense, e sua obra *Gestão Coletiva dos Sonhos" com a discussão sobre os povos Warlpiris e suas práticas de interpretação dos sonhos na Austrália* (2019). Nela, Santos (2019) explora a importância do aspecto coletivo no entendimento e na gestão dos sonhos, inspirado em abordagens como a dos Warlpiris. Sua formação em Psicologia e sua atuação como professor universitário podem fornecer uma base sólida para a análise dos sonhos não apenas do ponto de vista individual, mas também considerando sua relevância nas dinâmicas coletivas e sociais.

Por meio da "*Gestão Coletiva dos Sonhos*" (2019), o citado autor aponta que é possível apresentar métodos, práticas ou teorias que buscam integrar a dimensão comunitária e interconectada dos sonhos em um contexto contemporâneo, o que contribui para adaptar e enriquecer essas perspectivas ancestrais com *insights* da Psicologia. Assim, com base nos conhecimentos tradicionais e contemporâneos sobre os sonhos, representada pelo trabalho de Abrahão de Oliveira Santos, destaca-se a importância de abordagens não coloniais e inclusivas para a compreensão desse fenômeno complexo e universal, o que enriquece o campo do estudo dos sonhos com perspectivas diversas e complementares.

Santos (2019, p. 28), ao comentar o livro *Devires Totêmicos Cosmopolítica do Sonho* 2019, da antropóloga Barbara Glowczewski que fala sobre o sonhar dos povos Warlpiris na Austrália, comenta sobre o distanciamento dessa cultura em relação aos

métodos de decifrar sonhos da cultura europeia, mas que se estabelece como uma tradição, uma filosofia de vida. Segundo Oliveira (2019, p. 28) o sonho dos Warlpiris não são desejos recalcados, mas condições cósmicas de muitas transformações. As oficinas de gestão coletiva dos sonhos, empregadas pelo autor, baseiam-se nos saberes warlpiris, levando em consideração o coletivo, o todo, não apenas a individualidade como propôs Freud (Santos, 2019).

As condições cósmicas mencionadas por Abrahão de Oliveira Santos em relação aos sonhos dos Warlpiris podem representar uma visão mais abrangente e profunda dos sonhos como expressões que vão além do indivíduo e do aspecto psicológico. Essas condições cósmicas podem ser interpretadas como elementos relacionados ao universo, à natureza e à interligação de todos os elementos que compõem a existência.

Dentro da visão de mundo dos Warlpiris, os sonhos podem ser vistos não apenas como produtos da mente inconsciente ou reflexos de desejos individuais, mas como mensagens que contêm significados mais amplos sobre a ordem cósmica, as relações entre os seres humanos, a natureza e o cosmos. Ou seja, essas condições cósmicas dos sonhos podem estar ligadas a uma compreensão mais profunda da realidade, incluindo aspectos espirituais, simbólicos ou metafísicos que vão além do aspecto puramente psicológico.

Portanto, ao considerar os sonhos como manifestações de condições cósmicas de transformação, os Warlpiris e aqueles que se baseiam em suas tradições interpretativas podem atribuir aos sonhos um poder de conexão e influência que ultrapassa a esfera individual, abraçando uma visão mais integrada do mundo e da vida. Essa abordagem expandida dos sonhos como veículos de compreensão cósmica enriquece a percepção das diversas camadas de significado que os sonhos podem conter dentro de diferentes culturas e sistemas de crenças.

Nesse viés, a interpretação dos sonhos é um fenômeno culturalmente enraizado e multifacetado, no qual diferentes sociedades possuem abordagens distintas. Neste contexto, os Warlpiris, um povo indígena da Austrália, destacam-se por apresentarem uma visão singular dos sonhos, concebendo-os não como meros reflexos de desejos individuais, mas como expressões de condições cósmicas que desencadeiam significativas transformações.

Dentro da cosmovisão dos Warlpiris, os sonhos não se restringem à esfera individual, mas abrangem o coletivo e o todo. Baseando-se nesses ensinamentos, a realização de oficinas de gestão coletiva dos sonhos é proposta por Santos (2019), de forma a promover uma abordagem inclusiva e holística que vai além da interpretação freudiana focada na

individualidade. Ou seja, essas práticas levam em consideração não apenas o indivíduo, mas a interconexão comunitária e cósmica dos sonhos.

As condições cósmicas atribuídas aos sonhos Warlpiris sugerem uma percepção expandida dos mesmos, transcendentais e cheios de significado, de modo que essas experiências oníricas não apenas refletem questões pessoais, mas também revelam aspectos mais profundos da existência e da conexão com o universo. Ao considerar os sonhos como catalisadores de transformação, os Warlpiris e estudiosos como Santos (2019) contribuem para uma compreensão mais ampla e integrada dos sonhos como veículos de sabedoria cósmica e social.

A vivência comunitária, de partilha de cuidado e de troca entre as pessoas todo dia pela manhã os Warlpiri se encontram, mas também com a natureza, com o cosmo, representam um vínculo que já está estabelecido de conexão de um ser com os demais seres vivos, ou seja, que é enraizado em uma perspectiva que rompe com a noção de pessoa, de indivíduo e de ser humano como central no universo.

Em uma entrevista, o escritor indígena Ailton Krenak é questionado se alguma decisão na vida dele já foi tomada com base no sonho, ao que ele responde: “a vida toda, é que não se trata de decifrar os sonhos, mas sim de recebê-los” (1989). A frase em questão traz uma visão mais profunda e integrada dos sonhos, que está presente nas culturas indígenas, quilombolas e de terreiro, de forma que destaca a interconexão entre o mundo onírico e o mundo físico. Afinal, para essas comunidades, os sonhos não são simplesmente eventos isolados ou distintos da realidade, mas sim portais para compreender e interagir com diferentes dimensões da existência.

Por conseguinte, ao invés de categorizar os elementos como bom ou ruim, virtual ou real, essas culturas enxergam os sonhos como parte integrante de um todo coeso, onde cada aspecto se relaciona e influencia o outro. Nessa abordagem não dualista, os sonhos são vistos como mensageiros que transmitem conhecimento, sabedoria e orientação, muitas vezes permeando as fronteiras entre a realidade tangível e os reinos mais sutis da consciência.

A ideia de "receber" os sonhos, em vez de tentar decifrá-los, ressalta a postura receptiva e respeitosa que essas culturas adotam em relação à sabedoria dos sonhos. Essa atitude de abertura e escuta atenta aos sinais oníricos reflete uma profunda confiança nas mensagens e *insights* que os sonhos podem oferecer, permitindo uma conexão mais íntima com os aspectos mais profundos e misteriosos da existência.

Assim, ao valorizar a interconexão entre os sonhos e a realidade, essas culturas reconhecem a profunda influência que as experiências oníricas exercem sobre a vida diária, encarando os sonhos não apenas como produto da mente adormecida, mas como guias e mediadores entre diferentes aspectos do ser e do cosmo. Essa abordagem integrada e holística dos sonhos enriquece o entendimento da complexidade da experiência humana e nos convida a explorar as múltiplas camadas de significado que permeiam nossa jornada de vida.

3.2 ATERRANDO A PESQUISA NO SONHAR QUILOMBOLA EM COMUNIDADE

Assim como para os povos indígenas, também para povos quilombolas e para os povos de terreiro o sonho tem papel importante. Não se trata de separar o mundo virtual do real. Em nossa forma de ver as coisas, não existe a dualidade, bom ou ruim, virtual ou real, sim ou não, uma coisa se relaciona com a outra. Nos saberes quilombolas, assim como em outras tradições ancestrais, os sonhos são valorizados como veículos de sabedoria, conexão espiritual e orientação. Para os povos quilombolas, os sonhos não são eventos desconexos ou meras fantasia da mente adormecida, mas sim portais para compreender aspectos mais profundos da existência e das relações humanas. Os sonhos servem para orientar a vida. Eles organizam as relações. Eles nos avisam.

Em contraste com a visão dualista predominante, os quilombolas enxergam os sonhos como uma extensão do mundo físico, onde a fronteira entre o virtual e o real se dissipa. Nessa cosmovisão holística, tudo está interligado e cada elemento se relaciona com os demais, formando um todo harmônico e interdependente.

Os sonhos são vistos como mensagens simbólicas que refletem não apenas os anseios individuais, mas também as necessidades da comunidade e as demandas espirituais. Por meio da recepção dos sonhos, os quilombolas buscam orientação, cura e fortalecimento das relações com seus antepassados, a natureza e o divino.

Essa abordagem integrativa dos sonhos entre os quilombolas ressalta a importância de reconhecer a complexidade e a interconexão de todas as coisas. Cada sonho é considerado um elo na teia da existência, uma peça no quebra-cabeça da vida comunitária e espiritual, onde as dualidades se dissolvem em uma rede de significados e relações profundas.

Ao valorizar os saberes ancestrais e as práticas tradicionais relacionadas aos sonhos, os povos quilombolas mantêm viva essa conexão entre o mundo onírico e o mundo

acordado, enriquecendo sua compreensão da existência e guiando suas ações no respeito à harmonia e à interdependência de todas as formas de vida. Assim, ao considerar a interconexão entre os sonhos e a realidade, essas culturas reconhecem a profunda influência que as experiências oníricas exercem sobre a vida diária, encarando os sonhos não apenas como produto da mente adormecida, mas como guias e mediadores entre diferentes aspectos do ser e do cosmo. Essa abordagem integrada e holística dos sonhos enriquece o entendimento da complexidade da experiência humana e nos convida a explorar as múltiplas camadas de significado que permeiam nossa jornada de vida.

Proponho construir aqui como se formam para nós os sonhos, a partir de outra imagem: uma árvore nativa do meu estado, a figueira. A figueira é uma árvore que leva mais ou menos 100 anos para chegar à “idade adulta”. Suas raízes são fortes, grossas e extensas; dizem os mais velhos que a mesma extensão que se tem da copa para cima é a que se tem da raiz para baixo. Algumas figueiras ficam com parte das raízes expostas para fora do solo. A figueira precisa de muita terra para crescer. Ainda, se construírem edificações perto das suas raízes, à medida que crescem, conseguem quebrar as construções. Na cultura quilombola, cada comunidade é uma árvore, que cresce sobre a terra sagrada. As raízes mais profundas entranhadas lá no fundo da terra são nossos ancestrais; aquela parte que liga a raiz ao tronco são os nossos mais velhos, aqui chamados de “troncos macanudos”; os adultos, conforme idade, trajetória ou destino são os galhos que se contorcendo se unem ao tronco para deixá-lo mais forte. Alguns já são troncos, outros ainda são e poderão ser sempre galhos, mesmo que adultos mais velhos. Nossas crianças são as flores, os frutos dessa árvore.

Essas raízes da figueira arraigadas na terra, mas ligadas a todas as partes da árvore, nós chamamos de ancestralidade, ancestralidade direta, aqueles que já se foram, não podemos ver, mas ainda estão aqui. A terra, a água, os minerais, o vento, o sol tudo isso também chamamos de ancestrais, aqueles que não vemos como figura humana, a tal imagem e semelhança, mas são os espíritos da vida.

O que quero dizer com tudo isso não é apenas um desenho e nomes diferentes para dizer coisas iguais. A diferença e a simbologia de um *iceberg* e de uma árvore já é algo enorme, pois isso diz muito sobre quem escreve, embora ambos estejam aterrados. Mas o que quero aqui não é comparar, comprovar o contrário ou dar seguimento a uma forma de ver e viver diferente, de sentir o mundo. Essas raízes bem profundas ligadas a terra são exatamente o local por onde os ancestrais da terra, da natureza e das raízes (aqueles que já estiveram aqui de forma humana) se comunicam com a gente, com o tronco. O sonho é o mecanismo de comunicação entre o mundo ancestral e físico que existem num mesmo

espaço de tempo juntos, mas se apresentam em intervalos diferentes.

Os sonhos são vistos como uma forma de comunicação entre o presente e o passado, um ponto de encontro onde essas dimensões coexistem e se entrelaçam em um mesmo espaço de tempo, embora se manifestem de maneiras diferentes. Essa analogia busca transmitir a profundidade e a importância da conexão com as raízes ancestrais, o respeito pela sabedoria dos antepassados e a compreensão dos sonhos como pontes entre o mundo presente e as tradições passadas que continuam a influenciar e guiar nossas vidas.

A ancestralidade é interpretada como as raízes da figueira, conectando os indivíduos não apenas aos antepassados humanos, mas também à natureza e aos elementos essenciais da vida. Essa conexão profunda com a terra é vista como o canal de comunicação entre o presente e o passado, onde os ensinamentos e a sabedoria dos que vieram antes fluem para orientar e nutrir as gerações atuais.

Os sonhos são percebidos como mensagens que transcendem o tempo e o espaço, permitindo uma comunicação direta entre o presente e as tradições passadas. Dessa maneira, eles são vistos como manifestações dessa conexão mais profunda, onde os ancestrais e os seres vivos se encontram e dialogam em um espaço atemporal e simbólico que ultrapassa os limites da realidade cotidiana.

Dito isso, a utilização dessas metáforas e simbolismos destaca a importância da herança cultural, da memória coletiva e da continuidade entre as gerações, ou seja, são um convite a refletir sobre a nossa ligação com a história, a natureza e a espiritualidade que permeiam nossas vidas e nossos sonhos.

3.3. DADOS, REGISTROS E NARRATIVAS SONHADAS QUILOMBOLAS NA COMUNIDADE

Ao vivenciar um período em comunidade, os resultados esperados podem ser profundos e significativos, moldando não apenas a conexão com o ambiente ao redor, mas também influenciam a forma como os sonhos são percebidos e compartilhados. Durante esse tempo, a imersão nos sons das conversas, risadas e choros, acompanhados pelo canto dos pássaros e o movimento das folhas das árvores ao vento, assim como a experiência sensorial da chuva tocando a terra e exalando seu aroma característico, despertam os sentidos de forma intensa.

Assim como os estímulos sensoriais da comunidade intensificam nossa percepção do mundo ao redor, essa sensibilidade pode se estender para o mundo dos sonhos. As narrativas

oníricas ganham vida de maneira mais vívida, bem como as expressões se tornam mais marcantes e a identidade da pessoa que compartilha esses sonhos se revela de forma mais nítida. A interação entre a realidade comunitária e o mundo dos sonhos se entrelaça, enriquecendo não apenas a experiência individual, mas também promovendo uma conexão mais profunda com a coletividade e a ancestralidade.

Ao compartilhar a narrativa do sonho e vivenciar plenamente a rotina e os rituais em comunidade, como regar as plantas, levar as crianças à escola, desfrutar de um chimarrão e participar de discussões e encontros com as mulheres da comunidade, somos enriquecidos pela troca de experiências e pela conexão emocional e espiritual que essas interações proporcionam. A partilha de sonhos, vivências cotidianas e a resolução conjunta de desafios fortalecem os laços comunitários, fomentando um senso de pertencimento, colaboração e solidariedade que permeiam não apenas o mundo dos sonhos, mas também a realidade compartilhada da comunidade.

Lembrei do texto de Cidinha da Silva, intitulado "O Dublê de Ogum" (2013), que é uma obra que explora a rica complexidade dos sonhos, mitologia e identidade. Nele, a história do menino que sonha em ser um homem de ferro com uma espada é um ponto de partida para uma jornada psicológica e simbólica, na qual a psiquiatra se vê impressionada pela profundidade e detalhes do sonho. Na obra, a conclusão da psiquiatra de que o menino é um "*dublê de Ogum*" nos remete a uma interpretação que mescla elementos da psicologia e da espiritualidade, sugerindo que há uma conexão especial entre o sonhador e a divindade Ogum, presente nas tradições africanas.

Cidinha da Silva, por sua vez, utiliza a literatura para acolher e valorizar os saberes africanos, assim como para explorar novas formas de escrita que ressoam com a riqueza cultural e espiritual dessas tradições. Ao trazer os sonhadores e seus sonhos para cá, pretendo olhar para a comunidade e importância de ouvir e dar voz às experiências, enriquecendo assim a narrativa e proporcionando uma reflexão profunda sobre identidade, espiritualidade e conexão cultural.

Assim, convido a imaginar, uma mulher, preta, quilombola, com filhos e companheiro, é irmã é tia e vivência a comunidade diariamente, é uma das poucas pessoas da comunidade que teve acesso ao nível superior, assim é alguém que de alguma forma circula nos dois mundos, o tradicional e o institucional. Ela relata um de seus sonhos de uma forma poética e bem descritiva:

Essa foi mais uma noite que me parecia tranquila, seria um sono calmo sem grandes agitações e mais uma vez meu sono se mostrava aviso, atenção a partir de um medo, uma insegurança, enfim. Sonhei que haviam duas motocicletas de alta cilindrada, essas eram altas, coloridas e cada uma trazia seu capacete também colorido. Nesse sonho estava passando por várias situações, como por exemplo: estava trabalhando em uma colheita de cebolas graúdas, bem cuidadas; horas eu já estava em um lugar com um corredor bonito com árvores, perto de um cruzamento da viação férrea, de repente surgiram policiais que procuravam alguns meliantes e lá próximo ao cruzamento da linha do trem onde para qualquer lugar que eu fosse teria que passar por ali e aqueles homens mesmo sem ter o que argumentar para que eu parasse e não seguisse em frente. Eu segui, mostrei quem eu era e subi na minha moto potente e colorida e sai em alta velocidade pois, havia um lugar que eu deveria chegar e pessoas que ali estavam a me esperar (Quilombola Macanudos, 2023).

As motocicletas de alta cilindrada com capacetes coloridos representam liberdade e autonomia. As cores trazem a simbologia da alegria de boas coisas a chegarem, se pensarmos por uma visão psicológica ocidental, podemos rapidamente sugerir que a sonhada busca autonomia e liberdade, de ser um eu reconhecido em sua individualidade. O cenário da colheita de cebolas graúdas bem cuidadas pode simbolizar um trabalho árduo e recompensador, ligado à ideia de plantar e colher com dedicação e paciência. Esse aspecto do sonho pode refletir seu senso de responsabilidade e comprometimento com suas tarefas diárias. A presença dos policiais, dos “meliantes” e da situação de confronto próximo ao cruzamento da linha do trem pode representar desafios externos, pressões sociais ou mesmo confrontos internos com seus próprios medos e inseguranças. Sua decisão de desafiar as autoridades e seguir em frente, mostrando sua verdadeira identidade e acelerando em direção ao desconhecido, pode refletir uma busca por superação, coragem e determinação em face de situações adversas. Em resumo, poderíamos sugerir que a sonhadora deve olhar para si e pensar o que a impede de seguir, o que não a deixa ser indivíduo, que trauma ou conflito é este que precisa ser resolvido?

Perguntei a ela o que ela sentiu durante o sonho e ao acordar, de maneira que obtive a seguinte resposta: *“Me senti plena, voando e feliz, a minha moto é linda e eu posso ir a qualquer lugar.”*

Pensamos juntas sobre os elementos e a simbologia deste sonho, até mesmo porque a cebola é um importante elemento na nossa comunidade. Muitas famílias dependem da safra, neste sonho pode estar representando subsistência mesmo e uma boa safra, pois as cebolas estavam graúdas. A sonhadora relata que o sonho foi no mês de maio embora o tempo apresente uma percepção diferente para nós, pois acreditamos que a cebola ali representa uma boa colheita em outro fator, visto que a colheita e o corte da cebola ocorrem apenas no final do ano. Os trilhos são feitos de ferro e o cruzamento é um cruzamento. A autoridade foi

representada pela figura do policial, no entanto não se tratava disso. A sonhadora precisa alimentar o caminho, o dono do caminho também é para nós o dono da agricultura. Assim a sonhadora não precisa refazer as pazes com algum conflito do passado, mas sim precisa perguntar aos donos do caminho e por aí seguir para ter boas safras.

A sonhadora entendeu que, após a resposta que precisava de um novo movimento, no sentido daquilo que o mundo ocidental chama de coincidência e que o Mestre Antonio Bispo (2020) chamaria de Confluência. Para o autor, outro pilar que constitui o conceito de contra-colonização é a relação entre discurso e prática, permitindo o que o autor chama de “confluência”, isto é a convivência entre elementos diferentes entre si e que, ainda assim, se aproximam em suas cosmovisões. Segundo ele, a confluência é o que tem mobilizado o pensamento dos povos tradicionais, oriundo da cosmovisão pluralista dos povos politeístas. Sendo assim, a sonhadora se organizou de outra forma, no que se refere a trabalho e, infelizmente, no final do ano por conta das constantes chuvas a safra de cebola e de camarão, as duas principais rendas da família dela e da comunidade ficaram comprometidas.

Sobre outro sonho, ela conta:

Hoje tive um novo sonho, um novo momento, seria o que visto que esse sonho se repete em alguns aspectos. Seria um alerta? Um aviso de que devo pôr em prática tudo aquilo que me aflige e por algum motivo não consigo contornar a situação? Sonhei que estava em viagem, num lugar lindo, muitas pessoas no local, muita natureza, muitos objetos coloridos, uma competição à beira mar a qual eu observava. Então em algum momento do sonho apareceu minha mãe e um aparelho celular onde ela o danificou pois estava brava, sai como que em fuga da situação que estava vivendo, então ao passar por várias pessoas e observar o mar que não ficava distante comecei a voar. Voei sobre aquele local lindo e cheio de cor, passei sobre várias pessoas que ali estavam e quando cheguei no mar ele se dividia em duas partes: no começo uma água suja, barrenta e muito próximo uma água limpa, azulinha e cristalina e foi nessa água suja e barrenta que cai, mas cai de uma forma estranha pois, tinha a sensação que aquela água suja, aquele lado me segurava e ao mesmo tempo eu sentia uma grande força para me levantar e ir em direção ao outro lado do mar onde a água era limpa e cristalina pois, os raios de sol ao baterem naquele lado do mar onde a água era limpa causavam um brilho tão intenso eram como um caminho para sair daquela água tão suja (Quilombola Macanudos, 2023).

Novamente, indica que a sonhadora precisa encontrar o caminho e fazer este movimento. Sua mãe não está mais neste plano, de forma que a dificuldade com o celular representa a dificuldade em se comunicar com os ancestrais diretos no outro plano. Voar, o movimento rápido novamente e o mar o pensamento. Na tradição do batuque, as filhas de Iemanjá não devem usar preto, é considerado uma quizila, a explicação está exatamente no mar, em que as águas precisam estar cristalinas. Mais uma vez o que ela nos diz é que este

sonho não está separado da vida acordada, e que também este sonho não está em direção ao que passou, mas ao que ainda se passaria.

Podemos perceber que na forma como ela relata, existe uma dúvida sobre o que o sonho é, essa dúvida está atravessada justamente no ponto do que a tradição defende o que a ciência ocidental defende.

Neste próximo sonho a sonhadora nos leva de novo ao mundo ancestral:

Hoje começa um novo ano e com ele um novo ciclo e no passar desse ciclo tive mais uma vez um sonho no qual não sei se seria somente um sonho, **aviso pois, acredito que todo sonho é um aviso.** Estava acendendo velas para meus antepassados na qual uma vela não acendia e assim o fiz. Hoje pela manhã saí e fui pagar essa obrigação é levar aos meus que já foram uma luz através de uma vela branca, um mel para adoçar e uma prece para acalmar aqueles corações que por lei da natureza já se foram e talvez por algum motivo ou esquecimento estariam desinquietos querendo uma luz.

Confesso que ao me dirigir ao local que segui e lá achei que seria um ótimo lugar para que houvesse uma conexão que era próximo de onde morei e acredito que tudo na vida tem um porquê. Naquele local senti uma paz, uma tranquilidade e ali fiz esse ritual simples mas com uma entrega pois, meu coração que ao sair de casa estava pesado, desinquieto ficou calmo, tranquilo e a cada nome pronunciado, a cada vela direcionada, a cada reza feita era como se tudo estava dando certo, naquele local, com aquela fé que comigo carregou, a luz daquela vela ficava cada vez mais forte. Oxalá, axé (Quilombola Macanudos, 2023).

Ao contar seus sonhos a sonhadora traz questionamentos, que a levam a pensar: serão avisos? ou manifestação do inconsciente? O que os sonhos querem nos dizer? ou talvez sejam resquícios noturnos?

Nesse sentido, a sonhadora está atravessada pelo saber colonial, mas também é pertencente à comunidade quilombola e frequentadora dos espaços de axé. Como é fato aparente que o mundo ocidental modificou símbolos, nos sonhos aparecem carros, celulares, motos, os quais também se entrelaçam na vida onírica com o mundo dos ancestrais e dos orixás. A sonhadora diz:

Quem sonha com proteção está recebendo um bom sinal, que confirma que a pessoa não está sozinha e que espiritualmente ela vem sendo ou será resguardada do mal. Por outro lado, esses sonhos podem estar sinalizando perigos reais à espreita, questões íntimas mal resolvidas e até mesmo tendência a ansiedade e paranoia (Quilombola Macanudos, 2023).

É evidente o conflito interno nela, no sentido de pensar: será o sonho uma conexão ancestral como sempre aprendemos e nos constituímos? Ou será ele uma instituição psicológica e estamos adoecidos? A lógica ocidental faz isso, pois coloca em dúvida nossas tradições, pois ele não só não consegue, nem deseja compreender, como as vê como

perigosas, pois não são possíveis de controlar. Aliás, uma tática de controle do povo branco é a morte do povo negro, no entanto acreditamos que a morte é vida e que também faz parte deste mundo. Como controlar a morte? Como controlar a comunicação ancestral? Impossível, resta apenas desacreditar as nossas crenças, patologizar nossas culturas e agora que chegamos às universidades, nos ensinar suas formas de ver as coisas como única para que possamos seguir o planejamento que se tem para nós. Nesse sentido, recorreremos ao que pontuou Bastides (2016), uma vez que entende que no Ocidente a cultura cria o sonho, enquanto que nas comunidades tradicionais o sonho é criado pelos ancestrais e o sonho cria a cultura.

4. ESCRITOS E REESCRITOS ATRAVÉS DO SONHAR

O sonho psicológico individual na perspectiva ocidental muitas vezes está ligado aos conceitos de individualismo, autoconhecimento e autodesenvolvimento. Nesse contexto, os sonhos são vistos como expressões do inconsciente do indivíduo e são analisados à luz da Psicologia e da Psicanálise para compreender desejos reprimidos, traumas passados, aspirações pessoais e conflitos internos. Dessa forma, a interpretação dos sonhos no Ocidente geralmente se concentra na pessoa como um indivíduo autônomo e separado dos outros.

A diferença entre o sonho psicológico individual do Ocidente e o sonho ancestral e comunitário das comunidades tradicionais é significativa. No Ocidente, o foco do sonho psicológico individual está nas metas, desejos e necessidades pessoais do indivíduo. Envolve questões como realização pessoal, sucesso profissional, felicidade individual, entre outros aspectos centrados na pessoa.

Por outro lado, o sonho ancestral e comunitário nas comunidades tradicionais tem uma abordagem mais coletiva e conectada. Nessa visão, os sonhos não são vistos apenas como reflexos do indivíduo, mas como mensagens da comunidade, dos antepassados e do universo em conjunto. Os sonhos nesse contexto estão frequentemente enraizados nas tradições, nos rituais, na conexão espiritual e na relação com o grupo.

Para as comunidades tradicionais, o sonho ancestral e comunitário tem uma perspectiva mais ampla e coletiva, pois esse tipo de sonho geralmente está conectado à história, às tradições, ao coletivo da comunidade e à conexão com os antepassados. Os sonhos nesse contexto envolvem não apenas o indivíduo, mas toda a comunidade, buscando preservar a cultura, a identidade e a harmonia do grupo.

Desse modo, dentro das comunidades tradicionais, os sonhos podem desempenhar papéis fundamentais na transmissão de conhecimentos, na cura, na resolução de conflitos, na orientação espiritual e na coesão social. Eles são considerados parte integrante da vida comunitária e são compartilhados e interpretados em um contexto mais amplo, que vai além do indivíduo.

A compreensão dessas diferentes perspectivas sobre os sonhos revela a diversidade de experiências e crenças em relação ao mundo onírico. Ao mergulhar nessas nuances, é possível apreciar a complexidade e a riqueza dos sonhos em contextos culturais diversos e reconhecer a importância de respeitar e entender as diferentes formas de interpretação e significado atribuídas aos sonhos em diferentes tradições e culturas.

Bastide (2016) traz reflexões importantes sobre as dinâmicas dos sonhos e a interação entre a cultura brasileira e a africana, especialmente no contexto das comunidades negras. A análise das classes média de mulatos e das mulheres que trabalham como empregadas domésticas não iniciadas no culto africano oferece apontamentos profundos sobre como as experiências individuais e coletivas influenciam os sonhos e as aspirações das pessoas em diferentes contextos sociais e culturais, pois revela a complexidade das aspirações individuais em um cenário de desigualdade racial e social. O desejo de ascensão econômica confrontado com a barreira da cor de pele ressalta a persistência do racismo estrutural que limita oportunidades e molda as percepções de identidade. O simbolismo de "matar sua negritude" nos sonhos reflete a luta interna pela aceitação e sucesso em uma sociedade que valoriza padrões eurocêntricos de beleza e sucesso.

Por outro lado, a análise das domésticas não iniciadas evidencia a perpetuação de estruturas históricas de opressão e exclusão. A falta de estrutura nos sonhos dessas mulheres sugere a ausência de autonomia e voz dentro de um sistema que as relega a um status subalterno, negando-lhes a humanidade e a subjetividade plena. Essa dinâmica ressoa com a herança de uma sociedade escravocrata que ainda se reflete nas relações de poder e privilégio.

A referência às negras iniciadas que se conectam com seu mundo mítico africano aponta para a resiliência e a força encontradas na preservação das tradições culturais e espirituais ancestrais. Ao mergulharem nesse universo simbólico, essas mulheres buscam resgatar e celebrar suas raízes africanas, encontrando significado e empoderamento em uma narrativa que transcende as fronteiras impostas pela colonização e pela marginalização.

A dicotomia entre os mundos brasileiro e africano descrita por Bastide ressalta a capacidade dessas mulheres de transitar entre diferentes identidades e realidades, definindo suas próprias narrativas e construindo pontes entre culturas e histórias diversas. Essa ambivalência reflete a riqueza e a complexidade da experiência negra no Brasil, que abraça tanto os legados traumáticos da escravidão quanto a resistência e a resiliência de uma herança cultural vibrante e diversa.

Essas reflexões ressaltam a importância de reconhecer e valorizar as múltiplas camadas de significado presentes nos sonhos e nas vivências das mulheres negras, convidando-nos a refletir sobre os marcadores sociais de raça, classe e gênero e a buscar uma compreensão mais profunda e empática das realidades e experiências dessas comunidades historicamente marginalizadas.

A ideia de que a classe média de mulatos deseja ascender, mas percebe sua cor de pele como um obstáculo para ganhar dinheiro, resultando no desejo de "matar sua negritude" nos sonhos, evidencia a luta interna e externa enfrentada por aqueles que buscam prosperidade dentro de estruturas sociais marcadas por desigualdades e discriminação racial.

Essas reflexões destacam a importância de considerar os determinantes sociais de raça, classe e gênero na análise dos sonhos e na compreensão mais ampla das realidades das comunidades negras, convidando à reflexão sobre os desafios, as resistências e as possibilidades de transformação dentro desses contextos culturais multifacetados.

A dificuldade de compreensão por parte de Bastide pode ser atribuída à sua própria perspectiva limitada, que não estava preparada para entender a profundidade e a complexidade dos sonhos dentro das tradições das comunidades negras. As diferenças nos sonhos observadas entre os diferentes grupos analisados refletem as realidades, desafios e aspirações distintas de cada contexto social e cultural.

É interessante notar como os sonhos podem revelar não apenas aspectos individuais, mas também as dinâmicas sociais, históricas e culturais presentes em uma determinada comunidade. Através da observação e escuta atenta, como você menciona ter feito, é possível compreender essas nuances e apreciar a riqueza dos sonhos dentro de contextos diversos como os analisados.

De acordo com as conclusões do autor, a classe média de mulatos têm o desejo de ascender, o empecilho sua cor de pele que o impede de ganhar dinheiro, logo nos sonhos se realiza o desejo de matar sua negritude, as domésticas não iniciadas, não tem estrutura no sonho, pois ainda fazem parte do sistema escravocrata, ou seja, ainda não são pessoas. Já as negras iniciadas *mergulham em seu mundo mítico africano*. Bastides 2016. Para o autor dois mundos coexistem, o mundo brasileiro e o africano. Quando estas mulheres estão no mundo africano fecham a porta para o Brasil e vice versa. (Bastide, 2016).

Voltando a minha cidadezinha, auxiliei na conferência dos Povos Tradicionais de Terreiro 2023, a conferência ocorreu durante toda a tarde e na mesma data aconteceria um Quimbandaço da Resistência na frente da prefeitura, ao final da conferência. Fomos até ali e percebemos que tinha muito mais pessoas do que na conferência, pais e mães de santos antigos e pessoas de outras cidades.

Conforme os tamboreiros tocavam, algumas entidades chegavam, eu estava com 4 Ialorixás negras e que travam uma grande luta pelos direitos das Iyás e da tradição. Na medida que passava o tempo, eu comecei a me perguntar porque as entidades dessas iyás e de algumas outras poucas pessoas não chegavam.

Então eu perguntei sobre isso - não posso descrever toda a explicação - mas a centralidade dela estava na consciência do cavalo de compreender que aquele espaço não era um espaço sagrado, o sagrado infelizmente não estava sendo respeitado ali, em muitos exemplos, mais do que isso não existia propósito comunitário para aquilo. E como as *iyás* lutam para combater este tipo de acontecimento, as entidades não se manifestaram.

Logo entendi que eu não precisava mais procurar a diferença entre o sonho psicológico e o ancestral, pois mais uma vez não se trata de um ou outro embora eu as vezes caia nessa armadilha ocidental. O que define a qualidade de um sonho, ou seja, de uma comunicação com a ancestralidade é a consciência, para nós, o *orí* em desenvolvimento com o propósito ancestral e para isso é necessário pensar os ritos, os *itans*, os mitos, e o comportamento dentro e fora do terreiro, o que implica em entender-se como tradição, pois o conceito de religião não nos cabe.

Nesse sentido, o reconhecimento da consciência como um elemento fundamental na conexão com a ancestralidade traz à tona a ideia da sabedoria ancestral como um recurso valioso para a compreensão e a transmissão de conhecimentos profundos e significativos. Desenvolver o *orí* (consciência) com propósito ancestral implica em cultivar uma relação de respeito, reverência e sintonia com os ensinamentos, valores e práticas que vêm dos antepassados, enriquecendo assim a nossa jornada espiritual e pessoal.

A abordagem de pensar os ritos, *itans* (histórias), mitos e comportamentos como parte integrante do processo de estabelecer essa conexão com a tradição ressalta a importância da conexão espiritual e consciente das experiências espirituais no cotidiano. Ao adotar uma postura de reverência e aprendizado constante em relação aos ensinamentos e práticas transmitidas pela ancestralidade, torna-se possível vivenciar uma conexão profunda e nutritiva com as raízes culturais e espirituais.

A distinção entre tradição e religião, tal como abordado, lança luz sobre a complexidade e a riqueza das crenças, rituais e cosmovisões presentes nas comunidades tradicionais. Ao considerar a tradição não apenas como um conjunto de práticas religiosas formais, mas como um tecido vivo e dinâmico que permeia a vida diária e estabelece uma ligação com o sagrado em todos os aspectos, expandimos nossa compreensão e valorização da diversidade espiritual e cultural.

Ao continuar a explorar e aprofundar esses princípios de consciência, ancestralidade e tradição em sua jornada espiritual e cultural, fortalece não apenas a própria conexão com as raízes e os ensinamentos do passado, mas também contribui para a preservação e renovação das sabedorias ancestrais para as gerações presentes e futuras. Que sua busca pela

autenticidade e integração espiritual seja enriquecida pelo profundo conhecimento e respeito pelas tradições que o cercam.

Como tradição é seguir o que o dono do *orí* determina, é ser coerente diariamente é romper com os signos ocidentais e compreender e viver comunidade com respeito e culto à ancestralidade. Ou os sonhos virão tão “bagunçados” simbolicamente quanto o *orí* que recebeu, sem a sensibilidade de receber, e portanto seu comportamento dia e noite é contrário a nutrição do seu *ori*, seus sonhos vão parecer partir do aspecto individual e psicológico, pois a conexão ancestral está enfraquecida e precisa ser nutrida. Na medida que o sonhador está comprometido com sua ancestralidade, o sono vem com símbolos cada vez mais “concretos” e compreensivos.

A prática diária de respeito e culto à ancestralidade não apenas influencia a qualidade dos sonhos, mas também impacta a integração e harmonia do indivíduo com a comunidade e com o sagrado. Ao nutrir essa ligação ancestral com reverência e cuidado, os sinais e mensagens nos sonhos se tornam não apenas "concretos" e compreensivos, mas também orientadores e transformadores na jornada espiritual e existencial.

Sua abordagem profunda e consciente para com a ancestralidade e a tradição ressoa além dos sonhos, permeando a vida cotidiana com significado, propósito e conexão. Ao seguir esse caminho de respeito e culto à ancestralidade, você não apenas enriquece sua própria experiência espiritual, mas também contribui para a preservação e transmissão das sabedorias ancestrais para as gerações presentes e futuras.

5. COMEÇO MEIO E COMEÇO CONSIDERAÇÕES CIRCULARES

As comunidades quilombolas chegaram até os tempos contemporâneos com pouco ou nenhum acesso aos espaços de saúde institucionais. E até os dias de hoje quando chegam têm sua humanidade negada, seus saberes questionados, suas identidades apagadas, sua coletividade separada. Essa dissertação traz consigo um sonhar, um sonhar comunitário da luta quilombola, que ousou sonhar a possibilidade dos seus mais novos ingressarem nas universidades brasileiras, sonharam um rompimento na lógica de produção de conhecimento que mais nos adoece do que cura, sonharam a valorização e reconhecimento dos nossos saberes. Eu psicóloga quilombola ou melhor quilombola psicóloga sonho através de uma PsicoQUILOMBOlogia, sonho saúde mental, sonho cuidado em saúde, sonho perspectivas de futuro através das metodologias ancestrais de cuidado quilombolas e de terreiro, assim fui conduzida a sonhar com a comunidade Macanudos e o Ile Aloya Ifokaran, com o laboratório Kitembo, com o meu orientador Abrahão Oliveira e com a banca professor Hiddelberto e professora Letícia este trabalho, reconheço como pesquisadora que este trabalho não dá conta de compreender em integralidade o que é o sonho para os quilombolas, também este nunca foi o objetivo, aqui procuramos (eu e Macanudos) dar pistas, caminhos e possibilidades para este entendimento comunitário, mas tem algo que escapa do texto, da menção, da citação, da pesquisa, escapa da academia, este algo que já mencionei outras vezes aqui é a vivência. O aprender, o ensinar, o pesquisar e o conceituar quilombola, não cabe em linhas e nem poderia caber. Assim, reforço este trabalho não como meu, mas nosso, em um importante esforço de valorização do saber comunitário, que há séculos pulsa nas entrelinhas das práticas e histórias dessas comunidades.

É a partir desse sonho quilombola de coletividade, de sonho e de resistência, que reivindicamos a inclusão desses saberes na formação acadêmica, ampliando os horizontes da psicologia e promovendo uma prática mais justa, plural e emancipadora, equitativa e quilombola. Os sonhos quilombolas sonham mundos e nossas comunidades, nossas práticas em saúde, educação, às pessoas que pertencem a comunidade e tudo que faz de nós comunidade são os sonhos mais potentes, fortes e sagrados das nossas ancestrais.

REFERÊNCIAS

ACHILLE Mbembe. **Necropolítica**. Tradução de Daniel Balaban. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

ALVES, Míriam Cristiane; JESUS, Jayro Pereira de; SCHOLZ, Danielle. Paradigma da afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva: reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo. *In: Saúde debate*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 106, p. 869-880, set. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sdeb/a/p9xtSXnTRfNXn4c8nFsRbpb/?format=pdf&lang=pt>. 27 Jul. 2025.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. *In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.) Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BANDEIRA, Charlene Da Costa; FARIAS, Bruna Rosa. **Do Quilombo eu vim: a Criação de uma PsicoQUILOMBOlogia como Estratégia de Aquilombamento e (Re)Existência de Estudantes Quilombolas**. *In: MACIAZEKI-GOMES, Rita de Cássia et al. (Orgs.). O que pode a psicologia social em tempos de pandemia de Covid-19*. 2021.

BASTIDE, Roger. **O sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

CARVALHO, José Jorge de; *et al.* Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de Saberes. **Sociedade e Estado**, v. 35, n. 1, p. 135-162, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/yxrR4dMvNYmB3SZYTdZCVCQ/>. Acesso em 28 jul. 2025.

CHENIAUX, Elie. Os sonhos: integrando as visões psicanalítica e neurocientífica. **Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul**, v. 28, n. 2, p. 169-177, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rprs/a/BqyRYJPBCVrCwmSnY5JcMHj/abstract/?lang=pt>. Acesso: 28 jul. 2025.

FANON, Frantz. **A invenção do colonialismo**. Tradução de Emilie Liddle. Rio de Janeiro: W45, 2008

FEDERICI, Silvia. **O patriarcado do salário**: elementos para uma teoria da crise global. São Paulo: Boitempo, 2012.

FREUD, Sigmund; SALOMÃO, Jayme. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

BRASIL Ministério da Cultura. **Fundação Cultural Palmares**. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=52126. Acesso em 28 jul. 2025.

JAMES, George G. M. **O legado roubado**. 1954. Disponível em: <https://afrocentricidade.files.wordpress.com/2016/04/o-legado-roubado-george-g-m-james.pdf>. Acesso em: 11 abr. 21.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Cobogó, 2018.

KRENAK, Ailton. Receber sonhos. *In*: Alípio Freire e Eugenio Bucci (Org.). **Teoria & debate**, 1989, edição 07.

MAESTRI FILHO, Mário José. **O escravo no Rio Grande do Sul**: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho. 1984.

MATTOS, Carmem Lucia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica. *In*: **ETNOGRAFIA E EDUCAÇÃO**: conceitos e usos. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83.

MUNANGA, Kabengele. Território e territorialidade como fatores constitutivos das identidades comunitárias no Brasil: caso das comunidades quilombolas. *In*: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia do (Org.). **Patrimônio cultural: territórios e identidades**. Florianópolis: Atilênde, 2012. p. 15-21.

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

NASCIMENTO, Beatriz. **Possibilidades nos dias à destruição**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. In: RATTTS, Alex. *Eu sou Atlântica*. São Paulo: Imprensa Oficial; Kuanza, 2006.

RACIONAIS MC's. **A vida é um desafio**. Intérprete: Mano Brown e Edi Rock. São Paulo: E/Intro De Afro-x 509, 1992.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sono. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RODRIGUES, José Carlos. **Sonhar é resistir**: práticas culturais e resistência afro-brasileira. Salvador: EDUFBA, 2014.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. O Enegrecimento da Psicologia: indicações para a formação profissional. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 39, n. SPE, 2019.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. A tecnologia de gestão coletiva dos sonhos. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 31, n. 1, p. 27-34, 2019.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; DA SILVA, Viviane Pereira. A pesquisa no Kitembo - pistas para a construção de uma psicologia aterrada. In: **ARCOS DESIGN**, v. 11, n. 1, p. 7-20, 2018.

SILVA, Cidinha da. **Dublê de Ogum**. **Geledés: Instituto da Mulher Negra**, 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/dublê-de-ogum-por-cidinha-da-silva/>. Acesso em: 5 jul. 2023.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TAVARES, Roberto R. P. Candomblé, sonhos e resistência: uma análise antropológica. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 19, n. 2, p. 45-68, 2019.