



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**

**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**AGNALDO DE ANDRADE JUNIOR**

**JOVEM, NEGRO E MACUMBEIRO: SUBJETIVAÇÕES NEGRAS A PARTIR DOS  
TERREIROS DE MATRIZ AFROINDÍGENA.**

**Niterói, 2026.**

AGNALDO DE ANDRADE JUNIOR

**JOVEM, NEGRO E MACUMBEIRO: SUBJETIVAÇÕES NEGRAS A PARTIR DOS  
TERREIROS DE MATRIZ AFROINDÍGENA.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre em psicologia pelo programa de pós-graduação em psicologia da Universidade Federal Fluminense.

Área de concentração: Subjetividade, política e exclusão social.

Orientador: Professor Doutor Abrahão de Oliveira Santos

Niterói, março de 2026

AGNALDO DE ANDRADE JUNIOR

**JOVEM, NEGRO E MACUMBEIRO: SUBJETIVAÇÕES NEGRAS A PARTIR DOS  
TERREIROS DE MATRIZ AFROINDÍGENA.**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de mestre em psicologia  
pelo programa de pós-graduação em psicologia da  
Universidade Federal Fluminense.

---

Dr. Abrahão de Oliveira Santos – UFF (Orientador)

---

Dra. Luiza Rodrigues de Oliveira – UFF (Examinadora interna)

---

Dra. Marcia Cabral Costa – UFRJ (Examinadora externa)

Niterói, 13 de março de 2026.

A minha mãe, meu pai e minha esposa e a todas as mulheres negras  
que sustentaram meus passos e minha existência até aqui.

## **Agradecimentos**

Certo dia, dona Maria Padilha me disse que, quando eu chegasse a algum lugar, todo o meu povo chegaria junto comigo. E, nos lugares em que venho chegando, todo esse povo tem sido meu apoio, meu incentivo e o chão que não me deixa cair, tem sido a minha ancestralidade me abraçando a cada momento.

Agradeço ao meu pai, Mukongo, e à minha mãe, Kaiala, que me constituem como pessoa e dão sentido a minha vida. Agradeço ao meu guardião e mensageiro Senhor Caveira pela proteção, cuidado e livramentos.

Agradeço à minha mãe, Dorcilina de Souza Mariano, que, nunca largou a minha mão e sempre acreditou que eu seria alguém na vida. Mesmo diante de todas as dificuldades, fez o possível e o impossível para ver seus filhos se formarem.

Agradeço ao meu pai Agnaldo, que sempre fez tudo o que podia para me apoiar e me ver conquistar os meus sonhos.

Agradeço ao meu amor, minha esposa, minha mulher e companheira Meiriellen, por apostar todas as fichas em mim, por sustentar este sonho sem medo, por me segurar quando pensei em desistir, por sentir minhas dores comigo, por juntar meus cacos e por ser a minha família.

Agradeço a Ângela Cristina de Souza Mariano e Vera Lúcia de Souza Mariano, por cuidarem de mim em todos os momentos em que precisei, por nunca dizerem não em situações difíceis e por todo incentivo.

Agradeço a Mametu Siavanju e a Mametu Sideloya, por me inspirarem a correr atrás de todos os meus sonhos, por serem minhas referências nos caminhos que devo seguir dentro e fora dos terreiros.

Agradeço a Pedro Rogério, Tata Lakambê, por todo o aprendizado que levo para a vida, por me mostrar o que é umbanda, por ser minha referência como pessoa e como tata. Por ter sido um pai ao longo de todos esses anos. Por acreditar nos meus movimentos e nos meus caminhos, sou profundamente grato.

Agradeço ao professor Abrahão de Oliveira Santos pela amizade, pelo acolhimento, pela escuta sensível, pela orientação e por todos os caminhos que foram possibilitados pelos seus

saberes. Obrigado por lutar por uma psicologia que reconheça e dê conta das pessoas negras em todas as suas dimensões. Por ser uma referência.

Agradeço ao Kitembo por todas as trocas, pelo conhecimento compartilhado e pelos processos de tornar-se que me foram possibilitados pelas patilhas e pelas interações, processos que me formaram tanto como pesquisador quanto como pessoa.

Ao meu companheiro e irmão Kêa Costa, que compartilhei angústias e vitórias. Obrigado pelos abraços irmão.

Agradeço à Tenda Espírita Pai Cambinda e a toda a ancestralidade presente ali, que me deram aquilo que eu não tinha: caminho. Caboclo Vira-Mundo, Pai Cambinda, Zé Mulado, Exu das Sete Encruzilhadas e Dona Maria Padilha, Dona Pombagira da Estrada.

Agradeço as professoras Luiza Rodrigues de Oliveira e Márcia Cabral Costa, por todas as contribuições no exame de qualificação que me foram preciosas e necessárias para conclusão do texto.

## RESUMO

Esta pesquisa situa-se no campo da psicologia e tem como objetivo analisar as influências das vivências negras nas religiosidades de matriz africana, especialmente na umbanda e no laboratório de pesquisa da Universidade Federal Fluminense Kitembo, destacando suas contribuições e potenciais efeitos na vida de jovens negros. O estudo se orienta a partir da comunidade, tendo também como referências as lideranças religiosas – tatas, mametus e kotas – reconhecidas como autoridades de saber. A sociedade brasileira, marcada pelo racismo estrutural, historicamente impõe violências físicas, simbólicas e subjetivas aos corpos negros, produzindo distorções na autoimagem e fragilizando processos identitários, que serão abordados no nosso texto a partir de uma dimensão social. Diante desse cenário, investigaremos como as experiências vividas no terreiro podem se constituir como espaços de resistência, cuidado e reconstrução subjetiva. Utilizaremos conceitos como “pessoa enterreirada”, autoridades religiosas, cosmologias africanas, e experiências registradas no diário de campo para compreender as potencialidades dessas vivências no fortalecimento do jovem negro. Pretende-se, assim, demonstrar como o terreiro, enquanto espaço de ancestralidade e coletividade, pode oferecer caminhos de transformação que dialogam com o campo da psicologia e ampliam as possibilidades de cuidado.

**Palavras-chave:** Psicologia aterrada; candomblé; ancestralidade; terreiro; jovem negro; pessoa enterreirada.

## ABSTRACT

This research is situated within the field of psychology and aims to analyze the influence of Black lived experiences within African-derived religiosities, particularly Umbanda and the Kitembo Research Laboratory at Fluminense Federal University, highlighting their contributions and potential effects on the lives of Black youth. The study is community-oriented and also takes religious leaders — *tatas*, *mametus*, and *kotas* — as epistemic authorities. Brazilian society, marked by structural racism, has historically imposed physical, symbolic, and subjective forms of violence upon Black bodies, producing distortions in self-image and weakening identity formation processes, which are addressed in this work from a social perspective. Within this context, we investigate how experiences lived in the *terreiro* and in university spaces, through Afro-Indigenous epistemologies, may constitute sites of resistance, care, and subjective reconstruction. Concepts such as the “terreiro-formed person,” religious authorities, African cosmologies, and experiences recorded in field notes are employed to understand the potential of these lived experiences in strengthening Black youth. The study thus seeks to demonstrate how the *terreiro*, as a space of ancestry and collectivity, may offer pathways of transformation that engage the field of psychology and expand possibilities of care.

**Keywords:** Aterrada psychology; candomblé; umbanda; ancestry; terreiro; young black man; enterreirada person.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>SOBRE OS CAMINHOS ATÉ AQUI: INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
1.1	TENDA ESPÍRITA PAI CAMBINDA .....	10
1.2	DONA MARIA PADILHA.....	14
1.3	KITEMBO .....	16
1.4	CAMINHOS DA DISSERTAÇÃO .....	18
<b>2</b>	<b>METODOLOGIA ATERRADA.....</b>	<b>24</b>
<b>3</b>	<b>PSICOLOGIA, SUBJETIVIDADE E A PESSOA NEGRA: ATRAVESSAMENTOS. ....</b>	<b>33</b>
3.1	PSICOLOGIA E A PESQUISA.....	34
3.2	TORNAR-SE NEGRO.....	36
3.3	GENOCÍDIO DA PESSOA NEGRA.....	40
3.4	GRADIENTE ÉTNICO .....	43
3.5	VIRGÍNIA BICUDO.....	45
3.6	CONSIDERAÇÕES ACERCA DA PESSOA NEGRA E O RACISMO.....	47
3.6.1	<i>Branquitude</i> .....	51
3.6.2	<i>Processos de adoecimento da pessoa negra.</i> .....	52
3.7	O JOVEM NEGRO PRECISA VIVER .....	54
<b>4</b>	<b>COSMOLOGIAS AFROINDÍGENAS.....</b>	<b>57</b>
4.1	KALUNGA.....	57
4.2	MUNTÚ.....	59
4.3	KINDOKI.....	62
4.4	PSICOLOGIA E POSSIBILIDADES DE CAMINHO .....	63
<b>5</b>	<b>PESSOA ENTERREIRADA, COSMODRAMA E TERREIROS: CAMINHOS DE CURA PARA PESSOA NEGRA .....</b>	<b>65</b>
5.1	COSMODRAMA: A ATUALIZAÇÃO DA PESSOA ENTERREIRADA NA UNIVERSIDADE.....	67
5.2	TERREIRO COMO ESCOLA; VIVÊNCIA COMO APRENDIZADO. ....	72
5.3	PRÁTICAS DE TERREIRO COMO TECNOLOGIAS DE FORMAÇÃO E CURA.....	75
<b>6</b>	<b>SOBRE AS CHEGADAS E OS NOVOS CAMINHOS: NOSSAS CONSIDERAÇÕES.....</b>	<b>82</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>85</b>

## 1 SOBRE OS CAMINHOS ATÉ AQUI: INTRODUÇÃO

“Boa noite, seu moço” foi a fala endereçada à mim pela Maria Padilha em uma noite de sexta-feira, em uma gira de Exu. “Seu moço, queria que você me fizesse uma promessa”, curioso com o que vinha pela frente respondi: “Depende, o que a senhora quer que eu prometa?”. Em seguida ela me perguntou “O que vem depois dos estudador?”, respondi sem entender “A senhora quer dizer a faculdade?”, Maria “não seu moço, depois disso”, segui sem entender, mas continuei “a senhora da falando da pós graduação”, e ela insistiu “Não seu moço, depois disso”, ainda meio confuso perguntei a ela, “A senhora está falando do mestrado?” e logo ela me confirmou “Sim, seu moço esse mesmo que eu estou falando, ocê promete pra essa moça que o senhor vai fazer esse mestrado?”. E assim começa o texto dessa dissertação, a partir da conversa com Maria Padilha, que mostrou o caminho, que hoje, chega na construção dessa dissertação.

### 1.1 Tenda Espírita Pai Cambinda

Em meados de 2017, já na faculdade de Psicologia, eu me via um pouco perdido, sem muitas expectativas. Não me sentia capaz de sonhar ou de correr atrás dos meus objetivos. Estava confuso, sobretudo em relação à minha identidade, poderia me denominar como um jovem sem rumo. Questões como “quem sou eu?” ou “sou capaz?” me atravessavam constantemente, e essa sensação de impotência diante da vida era um sentimento recorrente. A todo momento, me sentia mergulhado em um vazio, um vazio presente em diferentes âmbitos da minha vida. Esse vazio, ligado à ausência de um caminho, de uma direção, me paralisava.

Foi nesse contexto que, em uma conversa com um amigo que frequentava terreiros de Umbanda em Barra Mansa, recebi um convite para ir a uma gira, nome das sessões de atendimento com as entidades que se manifestavam nos terreiros. Com certa curiosidade, aceitei acompanhá-lo, e fomos até a Tenda Espírita Pai Cambinda. Ao adentrar a casa de Umbanda, experimentei uma sensação estranha, mas ao mesmo tempo certa: de que eu deveria permanecer ali. Não compreendia exatamente de onde vinha essa certeza, mas ela se fez presente e intensa. Mais tarde a partir da fala de um mais velho Tata Lakambê<sup>1</sup> – Pedro Rogério, me disse algo marcante: “Não somos nós que escolhemos a casa; é a casa que nos escolhe”.

---

<sup>1</sup> Tata é o título de um cargo no candomblé, tendo seu significado correspondente a pai. Lakambê é a djina, nome de iniciado de Pedro Rogério. Essa fala foi retirada do diário de campo, registrado em 01 de julho de 2025.

Decidi, então, a partir desse sentimento de certeza iniciar minha trajetória na Tenda Espírita Pai Cambinda, uma das casas de Umbanda mais antigas do município de Barra Mansa, fundada no ano de 1950 e, até hoje, em atividade. Atualmente, a casa é liderada por Mametu Sia Vanju<sup>2</sup> – Patrícia de Freitas, mulher negra que, além de zelar pela Tenda, também é responsável pelo Omariô de Jurema, casa de Candomblé Angola fundada por Mametu Iraê Jinkaiá, mãe biológica de mãe Patrícia, reconhecida como uma das principais referências do Candomblé e Umbanda na região Sul Fluminense.

Minha entrada no terreiro foi marcada pelo acolhimento de Mametu Sia Vanju, figura central em minha formação dentro da Umbanda. Mulher negra de forte presença e liderança, filha Matamba e Nkosi, que são as divindades conhecidas como nkisis, pertencentes ao tronco bantu e cultuadas no Candomblé de Angola, se relacionam respectivamente com os ventos e o ferro. Mãe Patrícia constituiu-se como referência e exemplo, sendo responsável não apenas por transmitir ensinamentos, mas também por acompanhar de perto minha trajetória de vida. Foi ela quem me ensinou cantigas de Umbanda, dedicadas a louvar as entidades espirituais cultuadas no terreiro como os Pretos Velhos, Exus, Caboclos e demais linhas da umbanda, sempre atenta aos meus movimentos pessoais e acadêmicos. Em diferentes momentos, Mametu Sia Vanju me indagava sobre meus estudos e projetos, incentivando-me a refletir e a assumir responsabilidade sobre as decisões de minha vida, me convocando para um lugar de decisão. Mametu Sia Vanju traz em sua ancestralidade a entidade Pomba Gira da Estrada, cujo nome, não por acaso, remete ao simbolismo central dos caminhos proporcionados pelas religiões de matriz africana, caminhos entendidos não apenas como dimensão espiritual, mas também como modos de vida.

Além dessa referência fundamental, tive a oportunidade de aprender com outros mais velhos da casa, entre eles Pedro Rogério-Tata Lakambe. Embora Mametu Sia Vanju seja a liderança religiosa, Pedro Rogério ocupa a presidência institucional da Tenda Espírita Pai Cambinda, sendo o responsável pelos trâmites formais e burocráticos. Seu papel tem sido especialmente relevante na preservação da memória da casa de santo. Foi por meio dele que grande parte da história da Tenda, das entidades e das lideranças religiosas anteriores foram transmitidas, assegurando a continuidade da tradição.

---

<sup>2</sup> Mametu é o título e o cargo no candomblé, seu significado faz referência à mãe. Siavanju, é o nome de iniciado de mãe Patrícia de Freitas, liderança religiosa de referência na cidade de Barra Mansa.

A Tenda Espírita Pai Cambinda foi fundada em 1950 com o nome do Preto Velho que se manifestava por meio de Rui Andrade, importante figura política local, foi também vereador da cidade de Barra Mansa.

Desde sua origem, a casa desempenhou papel comunitário, acolhendo milhares de pessoas do território. Além da dimensão religiosa, manteve e ainda mantém projetos sociais voltados para a população local. Nesse mesmo espaço, funciona hoje o Galpão Cultural, criado como extensão do compromisso da casa com a comunidade. O galpão se consolidou como lugar de encontros, debates sociais, políticos e pedagógicos, além de palco para atividades culturais de matriz afroindígena, como rodas de jongo, apresentações de capoeira e o Samba do Mulato, nome que faz referência ao Exu Zé Mulato, uma das entidades de trabalho do fundador Rui Andrade.

Esse conjunto de práticas evidencia que a Tenda Espírita Pai Cambinda ultrapassa a função estritamente religiosa, assumindo-se como espaço de resistência, preservação e transmissão cultural. Seu reconhecimento recente como Ponto de Cultura pelo município de Barra Mansa confirma a relevância ética, política e comunitária da casa, que, ao longo de mais de setenta anos, permanece como referência no campo das religiões de matriz africana e das expressões culturais afroindígenas.

Tive também a oportunidade de conhecer os ensinamentos de Tata Kalumbagé<sup>3</sup> – Luís Carlos Cândido, que hoje se encontra em nossas memórias como uma força de nossa ancestralidade. Foi por anos um dos mais antigos entre os líderes religiosos em Barra Mansa, estando sempre presente ao lado de mãe Patrícia Freitas - Siavanju. Foi iniciado para o nkisi da terra, Kavungo e era filho de Mameto Jinkaia - Iraê. Kalumbagé – Luís Carlos Cândido, sempre afirmava que a Umbanda é um lugar de aprendizado, e que mesmo vivendo toda uma vida dentro dela, ainda assim não seria o suficiente para aprender aprende tudo<sup>4</sup>. Para ele, cada gira trazia uma novidade, uma lição e um aprendizado.

Retomando 2017, em uma gira, ainda como consulente (ou seja, aquele que procura orientação espiritual), fui atendido pelo seu caboclo chamado Itaguaíçã, que era o espírito de um indígena, conhecido como cabloco de pena. Ele soprou em meu ouvido esquerdo e disse: “Aqui, Oxóssi”. Depois soprou no direito e disse: “Aqui, Iemanjá”. Naquele momento, não compreendi o sentido dessas palavras, porém mais tarde percebi que cada pessoa, ao entrar em

---

<sup>3</sup> Kalumbagé é a djina, nome de iniciado, de Luís Carlos Cândido. Seu nome faz referência as divindades da terra.

<sup>4</sup> Fala realizada em um gira de estudos realizado na Tenda Espírita Pai Cambinda em 2018.

um terreiro, precisa se reconectar à sua ancestralidade – dimensão arrancada do povo negro pelo racismo, e esses sopros me indicavam isso. Com o passar do tempo, entrei em contato com minhas referências ancestrais: Tata Kalumbajé, Mametu Siavanju, além de outras lideranças e irmãos que compunham a comunidade. Essa vivência transformou meu vazio em algo diferente: uma potência de vida começou a nascer dentro de mim, o terreiro foi me convocando para ocupar um lugar no mundo e foi me dando caminhos.

O terreiro se constituiu como uma família e sua principal marca são os muitos pais e mães reforçando o provérbio africano de que para educar uma criança é preciso toda uma comunidade. O princípio fundamental é o cuidado com cada filho ou filha de santo. Essa união visa fortalecer jovens, mulheres, homens e pessoas negras que chegam fragilizados e esvaziados de força – como eu estava no início, sem rumo e foi nesse espaço que encontrei um caminho. Recordo-me das palavras de Mãe Patrícia – Sia Vanju dizendo que “Quem entra para o terreiro nunca passa dificuldade na vida, porque aprende a varrer um chão, a fazer comida, a se virar lá fora. E o terreiro ensina isso”<sup>5</sup>.

Na Umbanda, a comunidade não é formada apenas pelas pessoas visíveis, mas também pelos elementos da natureza, pelos animais, pelas plantas, pelas árvores e sobretudo pelos bakulo, que são os ancestrais importantes nas tradições africanas, especialmente na Umbanda e nas culturas negroindígenas. Tudo se entrelaça, cada elemento cumpre sua função, sendo denominado uma comunidade. As entidades se manifestam como guias, produtores de caminhos, oferecendo possibilidades de vida e auxiliando aqueles que chegam perdidos e nesse sentido caminhará o nosso trabalho.

Essa vivência, em diálogo com minha ancestralidade e com a comunidade de terreiro, ressignificou minha trajetória. A conversa com Maria Padilha, que será mencionada no começo de nossa introdução, mostrará que o caminho que me trouxe até aqui foi tecido pela família e pela comunidade de terreiro, assim como pela minha família negra de origem, que sempre esteve ao meu lado. Foi nesse entrelaçamento que encontrei força, direção e sentido.

Como membro ativo do terreiro, fui percebendo que ali existia um mundo completamente diferente do “lá fora”. Naquele momento, ainda não tinha clareza da dimensão racial e de como essas questões me atravessavam enquanto homem negro. Com o tempo, dentro da tenda, fui

---

<sup>5</sup> Diário de campo. Conversa no terreiro com mãe patrícia em junho de 2020.

aprendendo: a preparar um padê<sup>6</sup> para Exu, a compreender o funcionamento da casa, a importância das porteiras, do cruzeiro, do congá, da preparação de alimentos, e, sobretudo, o valor da presença nas giras – cantando, batendo palmas e vibrando energia. Esse aprendizado, que estamos chamando de vivência, possibilitou transformações internas, psíquicas que potencializaram minha existência enquanto pessoa negra. Além dos terreiros, tive outros atravessamentos tão importantes quanto, como o Kitembo, o laboratório de pesquisa que falaremos adiante.

## 1.2 Dona Maria Padilha

*Quando ela chega bate com o pé,  
E se orgulha de ser mulher.  
Quando ela chega, bate com o pé,  
E se orgulha de ser mulher.  
Querem saber onde é sua morada,  
Morada da pombagira é sereno da madrugada.  
Querem saber onde é sua morada,  
Morada da pombagira é sereno da madrugada.<sup>7</sup>*

Retomaremos agora a conversa à figura da interlocutora do primeiro parágrafo da nossa introdução. Maria Padilha é o nome de uma falange de entidades denominadas pomba-gira. O substantivo composto pomba-gira é derivada da palavra de Pambu Njila, entendido nos terreiros em que faço parte, pelo mais velhos como Senhor dos Caminhos. A entidade denominada pomba-gira, que se apresenta como dona Maria Padilha, se manifesta a partir de um irmão de santo chamado Pedro Cabral - Muiganga. Ao conversar com a Maria Padilha, perguntei como ela gostaria de ser apresentada no texto e ela me respondeu com poucas palavras.

Seu moço, ocê quer que eu te fale quem sou eu? Eu sou só uma poeira. Eu sou sua amiga maria. Maria, mulher, que foi tantas outras mulheres que já passaram por aqui, que já sofreram, que já viveram, que já estiveram nessa terra. Eu sou a sua amiga<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Padê é um alimento preparado para Exu. Pode ser feito de diversas formas e é composto por elementos como farinha de mandioca, azeite de dendê, água e cachaça, sendo colocado em uma tigela de barro, chamada alguidar.

<sup>7</sup> Ponto cantado pela Maria Padilha em 30 de agosto de 2024. Em sua chegada na festa tradicional de Zé Mulato na Tenda Espírita Pai Cambinda em Barra Mansa.

<sup>8</sup> Diário de campo: Conversa sobre terreiros realizada com dona Maria Padilha na Tenda Espírita Pai Cambinda em junho de 2025.

Com uma breve resposta, Maria Padilha, afirma quem ela é, e a sua própria atuação nesse mundo. Sua presença nas casas religiosas de matrizes africanas tem como principal objetivo acolher as pessoas que precisam de ajuda, popularmente chamado nos centros de umbanda de consulentes. A partir de conselhos, direcionamentos e trabalhos com elementos da natureza, as entidades como Dona Maria Padilha se manifestam, acolhem, indicam caminhos e direcionamentos para as pessoas que chegam angustiadas nos terreiros. Produzindo curas e tratamentos. As práticas adotadas como: banhos de ervas, ebós – trabalhos realizados com elementos da naturais como grãos, ovos, velas – visam reestabelecer a força, ou nguzo das pessoas atendidas. A partir dessas dinâmicas, Maria Padilha acolhe, protege e direciona as pessoas que procuram por ela.

Maria Padilha se define como uma mulher entre muitas outras mulheres e assume um lugar de grande importância nos caminhos que se desenham para aqueles que buscam seus conselhos, suas palavras amigas e seus direcionamentos. Por meio de suas palavras, Maria Padilha produz transformações e movimentos. Minha história com ela me traz a este texto, conduz esta escrita e abre um caminho que eu sonhava, mas no qual não me percebia capaz de caminhar. Tenho a sorte de contar com uma amiga como ela e também com inúmeras outras mulheres negras que sustentaram minha existência até a possibilidade desta escrita.

Dona Maria Padilha é, para mim, uma energia feminina que representa o chão como lugar que sustenta meus passos, como caminho e direção a que posso me dirigir e seguir, como um espaço onde posso sonhar. Uma amiga.

Dona Maria Padilha, expressão da Kalunga, proporcionou acesso a potencialidades internas que pude vivenciar a partir de caminhos descobertos ao longo de conversas com entidades, autoridades de terreiro e mães e irmãos de santo. Esta dissertação também é sobre esses encontros: encontros de potência, de força e de possibilidades que se concretizam nestas letras. O modo de vida é o que gera o caminho.

A religiosidade bem como o modo de vida que se manifesta na Umbanda, por diversas vezes me apontou características próprias da minha personalidade que poderia me auxiliar e atingir determinados objetivos, trazendo elementos importante sobre a minha imagem que eu não havia percebido antes. Maria Padilha, costuma dizer que sou filho de Mukongo, expressão traduza como caçador pelos mais velhos do terreiro. E a forma que o caçador tem de viver e existir no mundo, sendo uma pessoa silenciosa, observadora e que se prepara muito bem antes de tomar determinadas decisões, em outras palavras antes de caçar.

Assim, ser caçador, ser jovem, ser negro, é transformado em uma potência, a partir do cuidado, do fortalecimento, dos ebós, banhos de ervas e vivências, a agrura se torna força para os caminhos da vida. Esse texto é um caminho que foi desenhado lá atrás, pelos direcionamentos proporcionados a um jovem que tinha pouca ou nenhuma expectativa de correr atrás de seus sonhos. Um caminho que vem sendo trilha com toda a coletividade de uma ancestralidade.

Salve Nego!<sup>9</sup>

### **1.3 Kitembo**

Se, em um primeiro momento, a Umbanda e a Tenda Espírita Pai Cambinda se apresentaram como espaço de retorno à ancestralidade, de promoção de caminhos e de fortalecimento da autoimagem enquanto sujeito capaz de sonhar, buscar e conquistar objetivos, em um segundo momento o Kitembo – Laboratório de estudos da subjetividade e cultura afro-brasileira se constituiu como território de concretização dessas potencialidades. Foi nesse campo que as experiências de terreiro se articularam ao meu percurso acadêmico, possibilitando que tais vivências se transformassem em objeto de reflexão e escrita em nível de pós-graduação.

O encontro com o Kitembo, ocorreu em 2020, a partir de uma conversa com um mais velho no terreiro Lindinalvo Natividade (Em memória). Me apresentou ao grupo de pesquisa vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Logo entrei em contato com o responsável pelo laboratório, o professor Abraão de Oliveira Santos, que me acolheu prontamente e convidou para os encontros quinzenais, os quais, em razão da pandemia de Covid-19, ocorriam em formato remoto.

Desde os primeiros encontros, fui profundamente impactado pelas discussões realizadas no grupo. Os debates traziam autores e perspectivas com as quais nunca havia tido contato durante a graduação em Psicologia. Recordo-me vividamente de minha primeira participação, quando o grupo discutia um texto de Beatriz Nascimento, no qual a autora evidenciava o uma das faces do racismo e seu caráter também sutil no Brasil, o trazendo como um emaranhado de sutilezas (Nascimento, 2007). Essas leituras e encontros com autores negros no Kitembo me provocou questionamentos que até então não haviam sido tematizados em minha formação acadêmica.

---

<sup>9</sup> Diário de campo. Segundo Lakambe “Salve nego!” Era a expressão utilizado pelo preto velho Pai Cambinda toda vez que vinha em terra. Conversa registrada em Junho de 2018.

A partir das leituras e discussões com o grupo, passei a tomar consciência da dimensão racial que atravessava minha existência. Embora já tivesse sentido seus efeitos ao longo da vida, ainda não havia compreendido plenamente como impactavam meu corpo, minha mente e a forma como me percebia. Rapidamente percebi que a desmotivação, a sensação de estar perdido e a descrença em minha capacidade de escrever, pesquisar ou ingressar em programas de mestrado e doutorado estavam diretamente relacionadas a mecanismos de inferiorização, vinculados tanto às minhas condições socioeconômicas quanto, sobretudo, à minha condição racial. Contudo, ao longo do tempo e do contato com autoras e autores negros, muitas mudanças foram se movimentando.

Nos anos seguintes à entrada no grupo, fui atravessado por duas forças complementares: de um lado, o fortalecimento advindo da ancestralidade, dos terreiros e das práticas de aprendizado; de outro, a ampliação da consciência crítica a respeito dos processos raciais estruturais que se manifestam na sociedade brasileira e, conseqüentemente, em minha trajetória pessoal.

Assim, o Kitembo tornou-se, simultaneamente, espaço de resistência ao racismo institucional presente nas universidades, espaço de cuidado ao possibilitar a elaboração e o enfrentamento das questões raciais, e espaço de educação, onde a troca de experiências e reflexões coletivas entre colegas se deu como um lugar de formação. Nesse sentido, o grupo se aproxima do conceito de *quilombo* formulado por Beatriz Nascimento (2018), ou mesmo de quilombismo por Abdias Nascimento (1980) que me permite fazer leituras nos terreiros de umbanda. Também abrindo as portas da universidade para os conhecimentos afroindígenas<sup>10</sup> e reconhecendo-os como formas legítimas de produção de saber.

Ao longo de suas pesquisas, o grupo vem construindo metodologias que buscam dialogar com saberes ancestrais, saberes da terra e conhecimentos preservados por lideranças religiosas e comunitárias, como Mametu Siavanju e Tata Lakambe, tornando-os referências negras para a pesquisa acadêmica. Em 2020, foi publicado o livro *Saberes Plurais e Epistemologias Aterradas*, organizado pelo professor Abraão de Oliveira Santos, coordenador do grupo. Essa obra constitui um marco na pesquisa no Brasil, pois reúne vozes de lideranças indígenas, afroindígenas, quilombolas, periféricas, rappers e pesquisadores comprometidos com a

---

<sup>10</sup> Traremos ao longo do texto o termo afroindígena e negroindígena juntos e sem hífen. Essa escolha é proposital e traz o sentido de “conota a operação de composição de resistência dos povos indígenas e afrodiáspóricos” Santos (2019, p 163)

produção de conhecimento não expropriatório, no qual o protagonismo permanece com os sujeitos que historicamente preservaram tais saberes.

Outras produções do grupo têm aprofundado essa metodologia, como o artigo O Enegrecimento da Psicologia (Santos, 2019), que propõe pensar uma prática psicológica enraizada em epistemologias afroindígenas, questionando os modelos hegemônicos de cuidado e sugerindo caminhos para uma psicologia aterrada. Esse horizonte é expandido pela tese de doutorado da Viviane Pereira da Silva (2021) em *Psicologia do Axé e dos Encantamentos*, na qual se explicitam uma nova possibilidade e psicologia com tecnologias de cuidado produzidas nas comunidades tradicionais e nos terreiros. Destacamos também a recente dissertação de Sheila Machado Dias (2024) *A importância de buscar referências culturais no campo da religiosidade do candomblé Congo-Angola*, trazendo reflexões importantes sobre as famílias, quilombos e terreiros, em uma discussão que traz, sobretudo a noção de família negra.

As discussões atuais do grupo têm se voltado para a noção de pessoa enterreirada (Santos, 2023), conceito que permite pensar como determinadas concepções de pessoa atualizam modos de vida africanos e epistemologias negroindígenas em terras brasileiras, em especial nas religiões de matriz africana, compreendidas como religiões vivas, que constituem formas próprias de existência e cuidado.

Nesse sentido, tanto a Umbanda, descrita no primeiro momento, quanto o laboratório Kitembo, abordado neste segundo, constituem as bases de meu percurso de formação e produção acadêmica. São movimentos que atravessam diretamente minha pesquisa e minha leitura de mundo: se antes minha subjetividade era marcada pelo racismo e pela sensação de vazio, hoje é atravessada pela força da ancestralidade e pelas discussões raciais e enterreirada que possibilitam a emergência de novos modos de ser e existir.

#### **1.4 Caminhos da dissertação**

Nosso foco recai sobre a experiência do jovem negro de terreiro nas religiosidades de matriz africana e no seu contato com epistemologias afroindígenas na universidade através do Kitembo - laboratório de estudos da subjetividade e cultura afro-brasileira, buscando compreender as potencialidades que emergem desses encontros. Entendemos a vivência negra como sendo os processos de aprendizagem vividos dentro dos terreiros. A princípio, vivência remete à um campo de uma experiência individual, contudo, pretendemos trazer a vivência em

relação com a comunidade e o aprendizado com os mais velhos dentro dos terreiros. Nesse sentido, traremos a vivência negra como um conjunto de aprendizados, saberes, práticas e experiências afroindígenas<sup>11</sup> presentes em famílias negras, nos terreiros e em manifestações culturais, que atravessam a sua formação como pessoa.

Assim, o tema central deste trabalho é a vivência e os caminhos do jovem negro de terreiro, sustentados pela ancestralidade e os estudos das relações raciais bem como por suas contribuições na construção de sua autoimagem e percepção de si, enquanto pessoa constituída de forças e potências. Durante uma vivência familiar, Angela Cristina de Souza Mariano - Losanange<sup>12</sup> afirma que “A religião que é de matriz africana, ela tem esse poder de aprendizado e transformação.” A partir dessa perspectiva, investigaremos como tais vivências podem contribuir para fortalecer, transformar e potencializar o jovem negro diante da fragmentação de sua autoimagem, estilhaçada pelo racismo no Brasil.

Nosso trabalho se sustenta na intercessão entre a experiência vivida por um jovem, mas que ecoa em milhares de outras existências negras e que falará a partir da comunidade, do elo da existência do um que se faz possível pela existência do nós, da comunidade. Nossas referências serão principalmente tatas, kotas, mametus<sup>13</sup>, que nos indicarão caminhos a serem percorridos no nosso trabalho.

Beatriz Nascimento (2007) concebe o quilombo como a própria existência de uma pessoa negra em determinado lugar: sua presença, atravessada pela ancestralidade, já é suficiente para que o aquilombamento aconteça. Trata-se de um território simultaneamente físico e existencial, que se constitui como um polo de resistências. Nesse sentido, reafirmamos a conceituação proposta por Beatriz tanto no campo das práticas de terreiro quanto no espaço universitário da Universidade Federal Fluminense através do Kitembo. A partir dessa concepção, podemos destacar dois espaços enterreirados que atravessam esta pesquisa como instâncias de formação pessoal. O primeiro são os terreiros de umbanda, que, por meio de suas práticas, do contato com entidades, dos trabalhos com elementos da natureza e da vivência comunitária, se constituem como produtores de caminhos. O segundo é o Kitembo, que, a partir de discussões teóricas, acolhimento e partilha de saberes, criou um espaço de aquilombamento na UFF,

---

<sup>11</sup> “Designa, não a junção dos modos distintos dos dois grupos sociais, mas conota a operação de composição de resistência dos povos indígenas e afro-diaspóricos.” (Santos, 2019, p 163)

<sup>12</sup> Losanange é o nome de iniciado no Candomblé de Angola de Ângela Cristina de Souza Mariano. Diário de campo: conversa realizada em 02 de fevereiro de 2025.

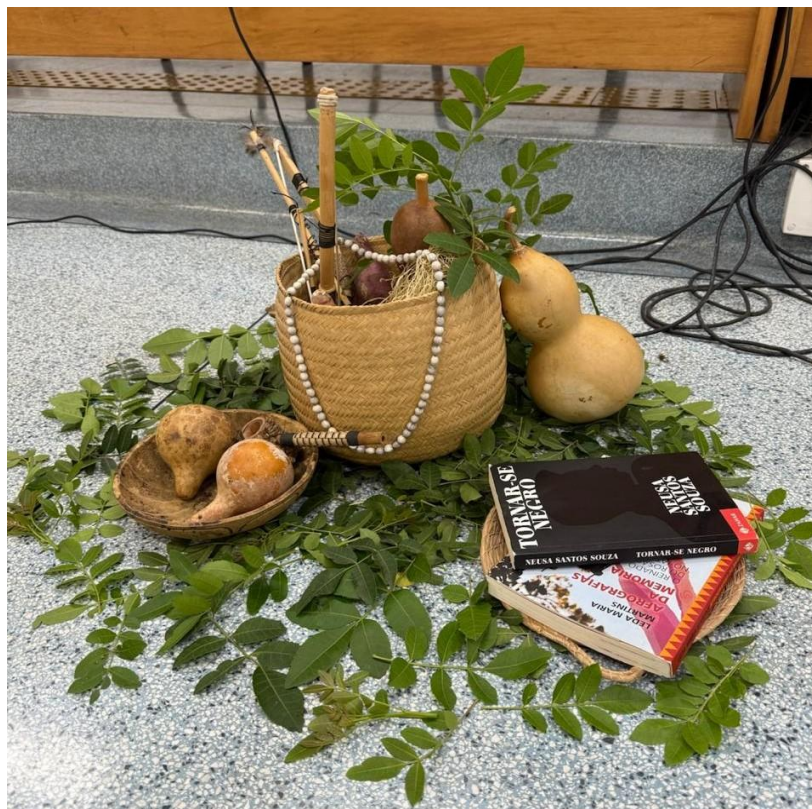
<sup>13</sup> Tatas, mametus e kotas significam respectivamente: Pais, mães e mais velhos. Essas nomenclaturas fazem parte das línguas bantu presentes nas casas de candomblés de Angola.

possibilitando reflexões e experiências que dialogam com o processo de “tornar-se negro”, no sentido proposto por Neuza Santos Souza (2021), sendo o processo de assumir um discurso sobre si, a partir da tomada de consciência de processos sociais e históricos que violam a existência negra no solo brasileiro.

Neste contexto, nosso estudo tem como objetivo geral compreender de que modo as vivências em espaços enterreirados, particularmente na umbanda e na vivência universitária, contribuem para a reconstrução da autoimagem e para o fortalecimento da pessoa diante das violências raciais que fragmentam e estilhaçam a experiência negra na sociedade brasileira. Para isso, adotamos a metodologia aterrada, que propõe o diálogo com a comunidade, compartilhando experiências e reconhecendo as lideranças comunitárias como referências e produtoras de saber para a pesquisa.

Além disso, a pesquisa aterrada também se volta à compreensão das vivências universitárias que mobilizam concepções enterreiradas para pensar a pessoa e o cuidado, como aquelas experimentadas por meio do cosmodrama (Fotografia 1) e da própria prática metodológica. O cosmodrama pode ser compreendido como uma instalação estética de terreiro (Santos, 2023) presente na universidade e, ao mesmo tempo, como um modo de acesso a tecnologias, saberes e princípios cosmológicos próprios dos terreiros. Trazendo a possibilidade de acessar um saber que será fundamental em nossa dissertação.

Fotografia 1 – Cosmodrama do caboclo, o encontro ancestral.



Fonte: Acervo do Abrahão de Oliveira Santos. Cosmodrama realizado na semana da psicologia do coletivo escuta negra da USP, São Paulo. Realizado em 17/11/2025

Para desdobrar esse propósito, definimos os seguintes objetivos específicos: investigar os efeitos subjetivos, práticos e corporais dessas experiências ritualísticas na constituição da pessoa negra, a partir do conceito de pessoa enterreirada; compreender como os saberes ancestrais e comunitários presentes nos terreiros funcionam como tecnologias de cuidado, resistência e reconstrução subjetiva; identificar os atravessamentos do racismo estrutural na formação psíquica e identitária de jovens negros; demonstrar de que forma os terreiros se configuram como espaços de aquilombamento, acolhimento e revitalização da força vital (nguzo); dialogar com epistemologias afroindígenas e cosmologias bantu a fim de ampliar as possibilidades de cuidado no campo da psicologia; e produzir um aporte teórico-metodológico que incorpore as vozes e saberes do povo de terreiro, rompendo com paradigmas acadêmico e propondo formas outras de pesquisas e práticas aterradas de cuidado.

Nosso trabalho trará três pilares importantes para pensar a vivência e o aprendizado em comunidade nos terreiros e na universidade. Começaremos discussão sobre a pessoa negra, buscando entender como a sua percepção de si mesmo se dá em meio as violências cotidianas do racismo, que, de diferentes formas, é constantemente ameaçada e conduzida a um processo

de genocídio, conforme afirma o sociólogo Abdias Nascimento (1978). Esse genocídio se manifesta de múltiplas maneiras: no assassinato do corpo, na negação de sua cor, na desvalorização da estética e no silenciamento do pensamento negro bem como no epistemicídio<sup>14</sup> (Carneiro, 2005). Modos de vida são marginalizados, crenças são demonizadas, e o corpo negro é desumanizado para que possa ser exterminado, dominado, subjugado e explorado.

No campo da Psicologia, que delimita o escopo desta pesquisa, destacamos a psicanalista Virgínia Bicudo, pioneira nos estudos raciais da subjetividade no Brasil. Em sua tese *Atitudes raciais de pretos e mulatos na cidade de São Paulo* (2015, p 97), a autora apresenta o conceito de “autoideal de branco”, compreendido como um desejo inconsciente da pessoa negra de ser branca. Posteriormente, a também psicanalista Neuza Santos Souza (2021, p 26) contribui com a noção de “Ideal do Eu Branco”, entendida como uma instância psíquica que incide negativamente sobre as pessoas negras, levando-as a não se afirmarem a partir de sua própria cor, mas em referência a um ideal branco socialmente construído como modelo. Os conceitos abordados por essas autoras serão fios condutores para interpretar os atravessamentos raciais no campo da subjetividade, enquanto modos de pensar, agir e se reconhecer.

Buscaremos, assim, estabelecer um diálogo com conceitos que abordam a dimensão social do racismo. Essas leituras são fundamentais para delimitar e compreender os atravessamentos sociais que se inscrevem na pessoa negra. As discussões propostas por essas autoras direcionam nosso olhar para a instância do social como produtora de marcas, afetos e sofrimentos que passam a caracterizar a experiência de pessoas negras nascidas no Brasil.

Pensando a realidade brasileira o sociólogo Clóvis Moura (1988), vai denominar os processos da racialidade com o conceito de Gradiente Étnico no qual a cor estabelece hierarquias raciais dentro da sociedade brasileira. Essa discussão inicial será necessária para entender o nosso ponto de partida. O ponto de partida da realidade de uma juventude inserida em uma sociedade racista que altera o psiquismo e planta percepções distorcidas de si mesma.

Em seguida, nosso trabalho avançará para as cosmologias bantu em direção ao conceito de pessoa enterreirada trazido por Santos (2023), em diálogo com conceitos que farão o nosso trabalho se movimentar para o caminho que nos dirá os efeitos subjetivos, práticos e físicos no

---

<sup>14</sup> Para Sueli Carneiro (2005), o epistemicídio refere-se ao processo histórico de deslegitimação e eliminação dos sistemas de conhecimento produzidos por povos negros, por meio de práticas de dominação que inferiorizam seus saberes, negam sua racionalidade e impõem como universais os referenciais eurocêntricos.

corpo e na mente das pessoas negras de terreiro. Essa concepção de pessoa, parte da experiência de vida negra presente em todo território brasileiro, e estabelece diálogo com princípios cosmológicos bantu-congo bem como Kalunga (Fu-Kiau, 2024) e Muntu (Bono, 2015). Esse conceito nos oferece pistas para entender a pessoa a partir do Muntu, uma epistemologia banto que concebe o ser a partir da força. A noção de pessoa enterreirada está presente nas práticas religiosas de matriz afroindígena, que reproduzem cosmologias africanas e modos de vida ancestrais. O banho de ervas, os ebós, as comidas de terreiro bem como os cultos realizados cuidam e reestabelecem o muntú, que se constitui a partir da força, sinônimos de nguzo e axé.

O problema que suleia esta investigação pode ser formulado da seguinte maneira: de que modo as vivências, de jovens negros em casas de religiosidade de matriz africana e nos espaços universitários enterreirados podem contribuir para a reconstrução da subjetividade e o fortalecimento da pessoa, diante das violências raciais que produzem a fragmentação do sujeito negro na sociedade brasileira? E de que forma o encontro com as epistemologias da terra e do encontro com autores negros na universidade auxilia na tomada de consciência racial? Partimos da hipótese de que esses aprendizados com os mais velhos, ao se realizarem nos terreiros, configuram-se como experiências de resistência, cuidado e reconstrução subjetiva, oferecendo recursos simbólicos, comunitários e ancestrais que possibilitam enfrentar os efeitos do racismo estrutural. Santos (2019), traz os terreiros como sendo espaços de acolhimento e promotores de saúde física e mental. Pensando a partir desse lugar, nosso trabalho pensará a umbanda e os encontros aterrados universitários a partir dessas relações de acolhimento, cuidado e aprendizado o que denominamos como vivência de terreiro.

Dialogando com essa perspectiva de terreiro, nossa discussão inicial avançará no sentido de trazer os principais conceitos para o raciocínio que vamos construir ao longo de nossa pesquisa trazendo três eixos principais: no primeiro capítulo, traremos autores que pensam a questão da racialidade a partir de um contexto social, sobretudo, autores brasileiros que se debruçaram sobre os processos de subjetivação do corpo negro no Brasil. Já no segundo capítulo, buscaremos nos apoiaremos em autores que trazem conceitos valiosos para entender as cosmologias presentes nas religiosidades de matrizes afroindígenas. No terceiro capítulo avançaremos para o conceito de pessoa enterreirada, articulando com as vivências de terreiro na Umbanda e na vivências no Kitembo.

## 2 METODOLOGIA ATERRADA

Ao longo de toda a minha formação na graduação em Psicologia, fui apresentado a teorias como a terapia cognitivo-comportamental, a fenomenologia existencial e a psicanálise. Essas abordagens oferecem métodos terapêuticos que fundamentam as práticas mais tradicionais da psicoterapia e, no caso da psicanálise, da análise. A formação do psicólogo se dá, em grande medida, a partir dessas teorias hegemônicas, que compõem as grades curriculares das universidades públicas e privadas.

Embora sejam distintas entre si, de modo geral podemos dizer que essas teorias compartilham uma mesma proposta: o cuidado com o indivíduo. Não se trata aqui de tecer críticas a esse objetivo. No entanto, ousou lançar um questionamento, ainda que ele não seja aprofundado ao longo desta dissertação: o que essas teorias podem oferecer diante dos sofrimentos vividos por sujeitos negros, produzidos por um social que atravessa e violenta a pessoa negra em múltiplas instâncias?

A partir desses questionamentos, fizemos o movimento de buscar autores como Bicudo (2010), Souza (2021) e Fanon (2020). Essa escolha, explicitada no percurso metodológico da pesquisa, não é apenas teórica, mas também ética e política, na medida em que esses autores, embora dialoguem com epistemologias como a psicanálise, deslocam a centralidade da individualidade para o campo do social.

Virgínia Bicudo (2010), delimita o lugar que o social reserva à pessoa negra e rompe com o mito da democracia racial. Esse mito, por sua vez, dialoga em diversos aspectos com a proposta psicanalítica de tratamento das afecções mentais. Se, no mito da democracia racial como propõe Freyre (2015), todos teriam condições iguais de ascensão e de ocupação de lugares na sociedade, e em um tratamento psicanalítico bastaria voltar o olhar para o inconsciente para resolver as próprias mazelas. A direção do discurso, em ambos os casos, é semelhante: recalcar as responsabilidades do social para imputar ao sujeito a responsabilidade pelo próprio sofrimento e/ou condições sociais. Essa crítica, ao ser formulada, abre espaço para pensar outros modos de escuta clínica e de produção de saber em Psicologia, ainda que tais desdobramentos não sejam aprofundados nesta dissertação.

Ao longo dos últimos anos, o Kitembo – Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-Brasileira, vinculado ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, vem produzindo novas possibilidades de pesquisar e partilhar conhecimento. A desconstrução da dicotomia entre pesquisador e objeto é uma das principais contribuições que

identifico dessa metodologia, que se propõe a desenvolver trabalhos a partir de referências não eurocentradas. Trata-se de deslocar o olhar para o que as lideranças comunitárias de terreiros de umbanda, candomblés, jongos e outras manifestações afroindígenas brasileiras têm a nos dizer sobre a construção de saberes possíveis no campo universitário — saberes voltados à resolução de problemas, ao enfrentamento de questões concretas e à elaboração de métodos de trabalho que retornem à própria comunidade (Silva & Santos, 2019).

O Kitembo situa a discussão racial no território brasileiro, recorrendo às lideranças comunitárias mencionadas anteriormente, entre outras, além de dialogar com autores que refletem sobre a realidade do Brasil. Nessa mesma direção, as discussões desenvolvidas no Kitembo compreendem que a pessoa negra no Brasil, após a travessia forçada e seu estabelecimento neste território, passou a construir modos de vida em intercessão com as culturas indígenas locais, preservando e recriando práticas, referências e raízes ancestrais. Falamos a partir desse lugar, dessa terra e desse território. É nesse lugar que a nossa voz se constrói ao longo da dissertação. Por isso, seguimos um caminho metodológico que nos permite falar na terceira pessoa do plural, articulando nossas experiências de uma vida negra com aquelas que se entrelaçam às vivências de toda uma coletividade negra brasileira.

A partir disso, afirmamos um movimento de compreensão da cultura negra no Brasil a partir da diáspora, entendida como um processo que posiciona a pessoa negra em um contexto de afirmação de suas raízes em diálogo com os povos indígenas e com as culturas existentes em Pindorama<sup>15</sup>. Assim, nosso trabalho não se orienta por uma proposta de retorno à África, mas reconhece que a diáspora no Brasil produziu modos de vida, territorialidades e expressões culturais próprias, resultantes do encontro entre povos indígenas de África e povos indígenas de Pindorama.

Contudo, há outros movimentos igualmente relevantes no cenário contemporâneo de produção de conhecimento no Brasil e no mundo, que se somam aos diversos métodos de se pesquisar relações raciais. As perspectivas afrocentradas encontram em Wade W. Nobles (2009), uma referência central ao propor a recentralização das matrizes africanas como fundamento epistemológico e civilizatório, defendendo a necessidade de que os povos africanos e da diáspora retomem seus próprios referenciais históricos, culturais e ontológicos como base para a produção de conhecimento. Para Nobles (2009), esse movimento implica uma crítica

---

<sup>15</sup> Para Nêgo Bispo (2019), Pindorama designa o território anterior à colonização europeia, nomeado a partir das cosmologias indígenas Tupi, expressando uma relação com a terra fundada no uso coletivo, na ancestralidade e na continuidade da vida, em oposição à lógica colonial de apropriação, propriedade privada e exploração.

direta às epistemologias eurocêntricas e a afirmação de valores ancestrais africanos como condição para a construção de novas formulações teóricas, políticas e culturais comprometidas com a libertação e a continuidade da vida africana (Nobles, 2009).

Embora reconheça a relevância e a potência dessas perspectivas afrocentradas no campo da psicologia, compreendo que o caminho teórico que buscamos trilhar não se orienta por uma recuperação exclusiva das matrizes africanas em seu contexto originário, mas pela valorização das formas de ancestralidade reconstruídas e recriadas na experiência diaspórica brasileira, mas retomando, como propõe Nobles (2009) os referenciais históricos, culturais e ontológicos na diáspora que aconteceu e acontece em nossa terra Pindorama. Compreendemos que o retorno à ancestralidade, tal como proposto pela cosmologia Bantu, não implica necessariamente um movimento de volta ao território africano para compreender as raízes e os desafios atuais.

Segundo Alencastro (2000), o Brasil constituiu-se como o principal destino do tráfico atlântico de africanos escravizados, recebendo a maior parcela de pessoas negras trazidas compulsoriamente para as Américas, sobretudo de regiões da África Centro-Occidental e Occidental, envolvendo diferentes povos, entre eles grupos de matriz bantu e iorubá-nagô, muitos dos quais tiveram suas identidades étnicas fragmentadas ou apagadas pelos registros coloniais. Reafirmo que não negamos a importância do território africano; contudo, a diáspora ocorreu, ainda que em condições profundamente desumanas e marcadas por incontáveis mortes.

Essa diáspora, entretanto, envolveu sujeitos oriundos de sociedades africanas complexas, portadores de sistemas políticos, religiosos e comunitários próprios, incluindo lideranças e autoridades socialmente reconhecidas. Como aponta Alencastro (2000), o tráfico atlântico não se limitou ao deslocamento de indivíduos, mas implicou a transferência compulsória de populações provenientes de sociedades organizadas, com estruturas culturais, religiosas e políticas consolidadas. No contexto colonial, nossos ancestrais, ao se encontrarem no território de Pindorama e em interação com os povos indígenas, aglutinaram, ressignificaram e transformaram seus modos de vida. Alguns estudos reafirmam essa ideia demonstrando que desses encontros históricos emergiram estruturas culturais complexas, hoje reconhecidas em manifestações culturais como as umbandas, os candomblés, os jongs, o tambor de mina e os terecôs, nas quais se articulam referências africanas e indígenas, incluindo o culto a divindades africanas, encantados, caboclos e povos originários (Slenes, 1999).

Nesse movimento que destacamos, situa-se a leitura que fazemos da metodologia aterrada, buscando, nos autores brasileiros e nas lideranças de umbanda e candomblé, os saberes

afroindígenas necessários para construir propostas de conhecimento que incluam a participação dessas comunidades na elaboração das pesquisas, dos métodos e dos resultados. As comunidades aqui mencionadas — como as Umbandas e os Candomblés — se constituíram, se estabeleceram e preservaram seus saberes ao longo de décadas no Brasil, sem recorrer ao conhecimento acadêmico, desenvolvendo suas próprias metodologias, formas de cuidado e sistemas de transmissão de conhecimento.

Entretanto, a produção acadêmica e científica no país ainda carece de propostas e métodos de cuidado que contemplem as especificidades da população negra. Nesse sentido, defendemos que as universidades precisam respirar, acolher e dialogar profundamente com os saberes dos povos de terreiro, de modo a vislumbrar novas possibilidades de cuidado dirigidas à pessoa negra bem como o acesso à conhecimentos que estão invisibilizados pelo projeto colonial do epistemicídio que acontece nas universidades brasileiras (Carneiro, 2005).

A universidade brasileira historicamente opera por meio do epistemicídio, e, mesmo quando não se insere totalmente nessa lógica, atua pela expropriação epistêmica dos saberes tradicionais, reforçando a separação entre pesquisador e objeto de pesquisa. Essa expropriação se manifesta também na folclorização dos conhecimentos negroindígenas, como aponta Fanon (2020), que denuncia a deslegitimação dos saberes de povos colonizados, colocando-os em um lugar de subalternidade ou de não reconhecimento. Em sentido oposto, a metodologia aterrada, entendida como prática de pesquisa situada e implicada no território, propõe superar essa cisão ao recusar a noção de objeto como algo exterior, distante ou passivo. Assim, compreendemos que, em determinados momentos, a própria comunidade, no caso deste trabalho, os terreiros de umbanda, constitui-se como referência ativa na construção do texto, participando da condução da pesquisa e orientando os caminhos metodológicos e analíticos aqui percorridos.

Desse modo, Dona Maria Padilha, as mametus e os tatas que aparecem ao longo do texto ocupam, dentro desta metodologia, um lugar de referência e orientação, afastando-se radicalmente da posição de “objeto” a ser analisado. Eles se constituem como presenças epistemológicas, ampliando a escrita e contribuindo para a produção do saber construído neste trabalho, assim como para a compreensão da minha própria experiência de vida negra e de terreiro, entrelaçada com a coletividade racial brasileira. Essas referências me orientaram, apoiaram e cuidaram de minha pessoa, permitindo que minha trajetória de pesquisa se relacionasse diretamente com práticas e vivências comunitárias. A relação com a umbanda proporcionou caminhos que fortaleceram minha formação enquanto pessoa e cidadã, ampliando

minha capacidade de sonhar e agir, apesar dos processos estruturais de exclusão e violência racial que, anteriormente, fragmentavam essas possibilidades.

O filósofo e professor Wanderson Flor do Nascimento (2020), em seu artigo *Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades*, apresenta ideias fundamentais para a construção de nossa metodologia e que reforçam o método aterrado. Nascimento (2020) considera que os terreiros constituem comunidades que produzem modos próprios de subjetivação baseados na ancestralidade, na coletividade e no cuidado, devendo ser compreendidos em sua dimensão de resistência, preservação cultural e papel social. Além disso, a experiência dos terreiros propõe uma concepção de sujeito plural e relacional, na qual a subjetividade é sempre comunitária e processual, atravessada por múltiplas ancestralidades e histórias que inviabilizam a ideia de indivíduo isolado (Nascimento, 2020). Essa perspectiva será fundamental na discussão acerca da noção de pessoa enterreirada, desenvolvida posteriormente no capítulo 5.

Somado a isso, Nascimento (2020) propõe que o pensamento enterreirado emerge do compromisso com a comunidade e com a resistência ao colonialismo, rejeitando binarismos ocidentais e compreendendo o conhecimento como experiência relacional, dinâmica e incorporada. Buscamos, dessa forma, em nosso fazer a desconstrução dos binarismos e dicotomias entre pesquisador e objeto. Nos terreiros, o conhecimento não se funda na neutralidade ou no distanciamento, mas na participação, na experiência vivida e na implicação do sujeito que conhece, sendo produzido por meio do corpo, da oralidade e da convivência comunitária (Nascimento, 2020) e em nosso trabalho a construção se dá explicitamente nessa instância, da participação, da troca e do aprendizado com os mais velhos. Por fim, Nascimento (2020, p 201) aponta para o cuidado de não incorrer nas vias do “extrativismo epistêmico”, indicando que a proposta de uma pesquisa enterreirada busca transformar as bases epistemológicas da investigação acadêmica, substituindo a lógica de extração por uma ética do cuidado e da reciprocidade.

Nesse sentido, a pesquisa avança na direção de reafirmar a metodologia aterrada, assentada nos saberes de terreiro e nas lideranças comunitárias como detentores de conhecimentos fundamentais para a construção de um pensamento comprometido com a realidade brasileira. A comunidade de terreiro da qual faço parte, enquanto um jovem negro de terreiro, assim como suas cosmopercepções, oferece outros modos de compreender o mundo. A terra, o mar, o vento e o fogo constituem uma comunidade biocósmica parte do princípio de

Kalunga (Fu-Kiau, 2024), e este texto enfatizará a importância desses elementos para a compreensão de uma cosmogonia própria das tradições afro-diaspóricas.

A partir dessa perspectiva, ao longo do texto utilizaremos referências e registros presentes em nosso diário de campo, produzido durante as vivências de terreiro que acompanharam a construção desta dissertação. Esse diário contém falas, descrições de momentos e anotações de conversas ocorridas no cotidiano de um jovem de terreiro, e nos auxiliará a trazer para o texto essas vozes e direcionamentos que emergem da experiência vivida.

São vozes de comunidades das quais faço parte enquanto pesquisador e filho de santo — vozes que atravessam minha trajetória no terreiro de umbanda Tenda Espírita Pai Cambinda, minha família negra também de terreiro e também as reflexões proporcionadas pelas disciplinas cursadas no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense. É desse entrecruzamento de experiências, saberes e pertencas que buscamos construir a presente pesquisa.

Além da metodologia aterrada, a construção deste texto também se desenvolveu em diálogo com as disciplinas cursadas no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, que suscitaram movimentos importantes para a compreensão do que desejávamos elaborar. A intelectual e professora Leda Maria Martins esteve presente ministrando disciplinas essenciais para a formulação de vários dos pensamentos aqui apresentados, contribuindo significativamente para o acesso e a compreensão das cosmologias Bantu presentes em sua obra e em seu pensamento.

Em outro momento, tivemos a presença em nosso programa da professora e escritora Conceição Evaristo. Nessa ocasião, discutimos a escrevivência como metodologia de pesquisa, capaz de trazer para o centro da produção de conhecimento as vivências negras do/a pesquisador/a em intercessão com as experiências de milhares de pessoas negras atravessadas pelas estruturas racistas do país.

As discussões sobre a escrevivência, articuladas à pesquisa aterrada, configuram alternativas potentes de construção de conhecimento por meio de um enegrecimento da psicologia e de outras áreas do saber. Essas abordagens têm como preocupação a criação de metodologias que expressem os saberes negros afroindígenas de terreiro e que abordem nossas individualidades e, sobretudo, nossas coletividades, sem reforçar as violações históricas que a

psicologia e a academia praticaram sobre nossos corpos ao longo de tantos anos. Assim, nosso texto se inscreve nessa proposta metodológica: de escuta, de presença e de incorporação dos saberes da nossa gente de terreiro aos estudos que aqui desenvolvemos.

A partir da metodologia da pesquisa aterrada, sendo a metodologia que além de auxiliar na construção de um trabalho alicerçado por caminhos que contemplem a percepção da pessoa negra em relação a si, nos permitirá ter as vozes ancestrais como autores e escritores desse trabalho: as epistemologias da terra e a cosmopercepção afroindígena de um ponto coletivamente enegrecido.

A pesquisa a partir da metodologia aterrada considera: 1) As referências e os saberes da terra, dos terreiros, dos povos indígenas, dos catimbós, das rezadeiras e dos modos de vida considerados periféricos, mas com tecnologias e métodos de cuidado. 2) Não se pretende expropriar os saberes e individualiza-los, mas propor soluções ao coletivo no campo que se dá (Santos, 2020). 3) Aprender com a comunidade e com as lideranças indígenas, quilombolas, mães e pais de santos das casas de matrizes africanas. 4) Romper com a hierarquização do pesquisador em relação ao objeto de pesquisa, e se relacionar com o ambiente a partir de uma contribuição mútua de troca que coloca o pesquisador como uma parte do que processo de construção do trabalho. (Santos; Silva, 2018). 5) Conceber a noção de pessoa a partir do contexto em que a pesquisa se faz, muntú será umas das possibilidades de compreensão da noção de ser em relação com a natureza, sempre existindo em relação à coletividade como a metodologia da escrivência propõe.

Quando colocamos a Umbanda em um projeto de pesquisa, não pretendemos colocar a religião somente como um objeto a ser pesquisado, mas propor um processo de construção em conjunto com a comunidade, como prevê a metodologia aterrada (Santos; Silva, 2018). Dessa forma, desenvolver um trabalho que possa servir a todos, seguindo os alicerces dessa metodologia, que coloca a comunidade e as vozes presentes nesses espaços como autores e construtores do trabalho a ser realizado.

Obviamente que este sentido, na medida de nossas possibilidades de construção, deve ser pensado não exclusivamente pelo pesquisador, mas também pelas pessoas com as quais o pesquisador está pesquisando. Agora, não é um pesquisar juntos no sentido de que poderíamos ter auxiliares de pesquisa da própria comunidade. O “pesquisar com “aqui é construir o próprio objeto da pesquisa, o próprio sentido da pesquisa, a própria metodologia da pesquisa, ela tem que ter a participação da comunidade e não a participação individualizada de pessoas da comunidade, mas a participação de uma comunidade viva. (Santos, Silva, 2018, p 14)

Pretendemos nos basear nos saberes de terreiro para a elaboração de novas perspectivas, que incluam a cultura e a sabedoria de um povo que construiu o território, que hoje chamamos de Brasil. Em determinados aspectos é preciso romper com alguns paradigmas metodológicos para compreender outros modos de produção e preservação do saber.

A oralidade é uma tecnologia onipresente nas casas de Umbanda, responsável por preservar um saber milenar que, em muitos aspectos, ultrapassa as metodologias hegemônicas da ciência moderna. Esse recurso aparece em nossa pesquisa por meio dos registros das vivências de terreiro, anotadas no diário de campo. Mãe Arlene de Katende (2020, p. 74) afirma que “a oralidade é a tradição que mantém o candomblé vivo, é o que aprendemos dentro da nossa casa, dentro da nzo, dentro do nosso bakisi, no dia a dia, observando e participando”. Nesse sentido, a oralidade, enquanto ferramenta metodológica, será central no processo de escrita desta pesquisa, sendo compreendida como prática cotidiana e como transmissão de ensinamentos que organizam a vida nos terreiros.

Realizaremos um estudo bibliográfico que será considerado equivalente aos conhecimentos obtidos na pesquisa de campo e às contribuições das lideranças religiosas das casas que nos auxiliarão ao longo do percurso. Essa equivalência busca romper com hierarquias tradicionais de produção do conhecimento, que costumam privilegiar saberes acadêmicos em detrimento dos saberes produzidos na experiência e na oralidade. Trabalharemos com um referencial teórico que dialoga diretamente com os fundamentos cosmológicos bantu presentes nas casas de Umbanda e Candomblé de Angola, a partir de autores como Fu-Kiau (2021), Santos (2021) e Santos (2023).

A escolha de lideranças religiosas, quilombolas e indígenas como referências faz parte de um método aterrado de produção de pesquisa, que vem sendo desenvolvido pelo Kitembo ao longo dos últimos anos. Um marco importante dessa forma de pesquisar é o lançamento do livro *Saberes plurais e epistemologias aterradas*, que oferece subsídios práticos e metodológicos para a condução da pesquisa (Santos, 2020).

A coleta de dados contará com registros escritos e anotações no diário de campo, a partir de conversas e vivências realizadas nos terreiros ao longo dos últimos anos. O objetivo é compreender os efeitos dos atravessamentos produzidos nesses espaços a partir de suas próprias dinâmicas. Assim, o diário de campo se mostra fundamental para o registro das observações e para futuras interpretações à luz do problema de pesquisa.

A partir da metodologia aterrada, esta pesquisa busca deixar contribuições ao campo da Psicologia que tensionem seus modos tradicionais de produção de conhecimento, de cuidado e

de compreensão do sofrimento psíquico da população negra. Ao deslocar o foco exclusivo do indivíduo para o território, a coletividade e as experiências comunitárias, propomos ampliar a forma como a Psicologia compreende a noção de pessoa, especialmente quando se trata de sujeitos negros atravessados por processos históricos e estruturais de violência racial. Trazendo possibilidades de pensar fora do modelo hegemônico e a noção de pessoa enterreirada (Santos, 2023), é um ponto central para esse movimento.

Nesse sentido, nosso trabalho contribui para evidenciar que as experiências de terreiro não se restringem ao campo religioso, mas produzem efeitos subjetivos, éticos e políticos que atravessam a constituição da pessoa negra em diferentes espaços da vida social. Ao reconhecer os saberes de terreiro como tecnologias de cuidado, transmissão de conhecimento e produção de sentido, nosso texto aponta para a necessidade de práticas psicológicas mais implicadas com o contexto social, racial e territorial dos sujeitos como: as práticas de terreiro e o cosmodrama na universidade.

Além disso, ao adotar a oralidade, a escrevivência e o diário de campo como recursos metodológicos legítimos, permite que a pesquisa amplie as possibilidades de pesquisa em Psicologia, reafirmando que o conhecimento não se produz apenas a partir da distância entre pesquisador e objeto, mas também a partir da implicação, da pertença e da escuta situada. Essa perspectiva contribui para o enfrentamento do epistemicídio ainda presente na formação e na produção acadêmica em Psicologia, abrindo espaço para saberes historicamente marginalizados.

Por fim, este trabalho pretende contribuir para a construção de uma Psicologia comprometida com a realidade brasileira, capaz de dialogar com os saberes afroindígenas e com as comunidades de terreiro, não como objetos de estudo, mas como produtoras de conhecimento. Ao fazê-lo, afirmamos a possibilidade de uma Psicologia enegrecida epistemologicamente e metodologicamente, que reconheça a coletividade como eixo fundamental do cuidado e que se disponha a reinventar suas práticas a partir das experiências vividas pelo povo negro.

### **3 PSICOLOGIA, SUBJETIVIDADE E A PESSOA NEGRA: ATRAVESSAMENTOS.**

Os autores e discussões apresentados em nosso capítulo a seguir surgem diretamente das experiências vividas no Kitembo – Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-brasileira que possibilitou o encontro com epistemologias afroindígenas, cosmologias bantu e conceitos-chave sobre racialidade que fundamentam a linha de pensamento aqui apresentada. Somado as disciplinas ministradas no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense pelos professores Abrahão de Oliveira Santos e Luiza Rodrigues de Oliveira, que em diversos momentos foram essenciais para o avanço teórico necessário para essa pesquisa e aprofundamento teórico e crítico sobre os atravessamentos raciais na constituição da subjetividade negra, cosmologias bantu e produções acadêmicas comprometidas com a transformação social e o cuidado enraizado nas vivências negras.

Essa disciplina obrigatória compôs pela primeira vez no programa de pós graduação em psicologia, uma turma majoritariamente composta por pós graduandos de mestrado e doutorado negros. Além de poder aprofundar os estudos e as pesquisas pela perspectiva de autores como Virgínia Bicudo, Lélia Gonzalez, Neuza Santos, Frantz Fanon e Clóvis Moura, o encontro dessa turma enegrecida produziu inúmeras reflexões e trocas. Durante a disciplina pudemos compartilhar histórias, vivências, violências causadas pela cor e pensar a teoria a partir da própria experiência de vida negra. Mas o acolhimento também estava ali, e o encontro, bem como a presença do cosmodrama<sup>16</sup>, produziu curas e possibilidades de entender e pensar uma psicologia que atenda e entenda as dores causadas pelo racismo constituinte de um país.

Deixo meus agradecimentos aos professores Abrahão de Oliveria Santos e Luiza Rodrigues de Oliveira, que elaboraram e ministraram essa disciplina, propondo não só autores que pensam a nossa realidade, mas também permitindo que acessemos saberes que nos foram privados na formação como psicólogo.

Nosso capítulo trata-se de uma discussão teórica que articula a conversa entre o campo da psicologia, sociologia em relação à identidade negra a partir dos autores Bicudo (2010), Fanon (2020), Santos (2021), Moura (1988), Bento (2022), Lima, Oliveira e Santos (2025) apontando perspectivas para pensar as formas de ser e existir do povo negro em solo brasileiro atravessadas pela violência. A discussão de conceitos trazidos por esses autores, somado a

---

<sup>16</sup> Abordaremos o cosmodrama mais adiante no capítulo 5.

resoluções do Conselho Federal de Psicologia, se tornaram ferramentas para colocar questões em evidência. Dessa forma, abrir possibilidades para propor formas de combater às estratégias de violência direcionadas aos corpos negros. Além disso, permitir reflexões acerca das formas de cuidar e acolher esses sujeitos no campo da psicologia, que por sua vez foi aliada aos processos de racialização durante décadas (CFP, 2017).

### **3.1 Psicologia e a pesquisa.**

Em 2017, o Conselho Federal de Psicologia publicou o documento “Relações Raciais: Referências Técnicas para a Prática da(o) Psicóloga(o)”, fruto do trabalho do Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (Crepop). Esse guia estabelece que o racismo deve ser compreendido como fenômeno histórico, estrutural e institucional, ultrapassando a abordagem restrita ao conflito interpessoal. Ao reconhecer as repercussões do racismo na saúde mental, o CFP exige de seus profissionais uma postura antirracista que vá além da neutralidade, posicionando-se eticamente contra as desigualdades raciais. Essa referência técnica nos dá subsídios para compreender e empreender movimentos antirracistas dentro do campo da psicologia.

Na prática de pesquisa, essas recomendações implicam a adoção de metodologias participativas, em que a escuta ativa e o protagonismo dos sujeitos racializados são centrais, o que reflete diretamente os caminhos metodológicos trazidos pela pesquisa aterrada. O pesquisador não pode se colocar como observador distante ou extrair dados sem reciprocidade ou mesmo se colocar no lugar de saber diante de uma comunidade, que traz tradições e conhecimentos milenares. Ao contrário, é preciso construir instrumentos sensíveis às especificidades culturais e aos modos próprios de narrar a experiência de raça (CFP, 2017). Esse compromisso garante validade e relevância aos achados, evitando métodos eurocêntricos e abrindo espaço para saberes tradicionalmente silenciados, apagados e expropriados.

A articulação com movimentos e instituições negras é um dos pilares trazidos nas referências técnicas. Ao se trabalhar com terreiros, redes de juventude negra e coletivos antirracistas, o psicólogo fortalece alianças que legitimam vozes subalternas e ampliam o impacto da pesquisa (CFP, 2017). No âmbito da nossa pesquisa, a articulação se dá com os mais velhos, respeitando os seus lugares de importância e referência dentro das casas de umbanda, mas também aqui na pesquisa.

Ao inserir essas diretrizes no estudo dos terreiros de religiosidade de matriz africana, reconhecemos esses espaços não apenas como objeto de investigação, mas como referências e construtores epistemológicos e acadêmicos. Assim, a cosmologia bantu-kongo, com seus conceitos de Kalunga, Nguzo, Muntú e Kindoki, que abordaremos mais a frente em nosso texto, nos oferece recursos teóricos e metodológicos que dialogam diretamente com a valorização de epistemologias negras proposta pelo CFP, e dão conta de trazer a dimensão dos pensamentos presentes nos terreiros sem se submeter à lógica cartesiana hegemônica nas universidades. Em cada prática, ao celebrar a ancestralidade e movimentar forças vitais, o terreiro nos dá exemplos como práticas de cuidado coletivo, que as referências técnicas recomendam como antídoto à fragmentação da pessoa preta imposta pelo racismo (CFP, 2017).

Do ponto de vista metodológico, fazer a escolha pela pesquisa aterrada torna-se uma estratégia ganha força como estratégia que une pesquisa e compromisso político. Ao privilegiar vivências escritas pelas próprias pessoas que vivem a experiência de se constituir a partir da comunidade. O intelectual e quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015) traz duas definições importantes para pensar os saberes aos quais estamos nos dedicando a estudar, os saberes sintéticos e os saberes orgânicos. Bispo (2015) afirma que os saberes sintéticos operam como produtos da racionalidade moderna que fragmenta a realidade, abstrai a experiência e busca universalizar conhecimentos desvinculados do território e da vida comunitária, enquanto os saberes orgânicos emergem da relação viva entre comunidade, território e ancestralidade, sendo produzidos na prática cotidiana e integrados ao modo de existência de um povo. Dessa forma as experiências corporais e espirituais, registradas através do nosso diário de campo, que foi utilizando durante as vivências de terreiro – o aprendizado e a troca com os mais velhos se torna uma forma de nos aproximar dos saberes orgânicos. Essa escolha respeita a prescrição do CFP de evitar instrumentos alienantes e violentos e incorpora práticas de registro que fazem justiça à complexidade dos saberes afroindígenas e orgânicos como afirma Bispo (2015).

Ao se fazer pesquisa com povos tradicionais, comunidades quilombolas e povos de matrizes afroindígena e de terreiro é necessário que se tenha metodologias não violentas para se produzir conhecimentos. Também considerar sua cultura, seus conhecimentos, suas formas de experienciar a própria vida. Nesse sentido, O Conselho Federal de Psicologia lançou as “Referências técnicas para atuação do psicólogo com povos tradicionais”, oferecendo embasamentos práticos para atuação e pesquisa. Dentre as recomendações o CFP aponta:

Precisamos, portanto, aprender com os povos e comunidades tradicionais para frutificar o diálogo e o trânsito entre os saberes a fim de revisitar nossas referências

teórico-práticas para criar outras, e assim firmar essas importantes alianças e fazer ecoar seus modos de existência e organização, bem como participar e apoiar suas lutas em defesa dos territórios, da biodiversidade e do patrimônio cultural dos nossos povos. (CFP, 2019, p84)

Dessa forma, é necessário que o pesquisador saia do lugar de neutralidade, que se afasta do objeto de pesquisa para obter uma suposta pureza na apuração dos resultados obtidos. Nesse sentido, a pesquisa aterrada nos oferece métodos de pesquisa que atinjam os nossos objetivos, permitindo que o trabalho a ser realizado respeite a terra, os saberes e o povos.

Com o objetivo de uma atuação sensível e ética junto às comunidades tradicionais, as(os) psicólogas(os) devem deslocar seu fazer enraizado em uma racionalidade instrumental tecnicista centrada no indivíduo, para ações que vislumbram as experiências coletivas e as singularidades de saberes que se expressam no cotidiano destas comunidades. Para tal atuação, as(os) psicólogas(os) devem reconhecer as limitações da Psicologia diante da diversidade de conhecimentos e modos de compreensão do mundo presentes nas comunidades tradicionais; e sobre estas limitações promover alianças capazes de inventar fazeres que são produzidos a partir das experiências com e nas comunidades. (CFP, 2019, p86)

Assim sendo, caminhei no sentido de trazer os povos de terreiro como referências que nos indicaram caminhos para construir o nosso texto. Os terreiros como religião e modos de vida, nos ensinam uma infinidade de tecnologias, jeitos e formas de crescer e se desenvolver, possibilitando através do aprendizado com os mais velhos se perceber como sujeitos potentes e constituídos de força. A confluência, segundo Bispo, expressa um princípio de convivência entre diferentes modos de existência, no qual a diversidade é preservada em relação e não eliminada por hierarquizações ou lógicas de exclusão (Bispo, 2015).

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas. (Bispo, 2015, p89)

Nesse sentido, precisamos pensar uma psicologia que conflua com os saberes dos povos de terreiro e que rompa com as barreiras produzidas pelos epistemicídios. Assim, avançamos para compreender conceitos importantes que dizem sobre dinâmicas raciais no Brasil a partir de autores que contemplam a dimensão social do racismo no Brasil bem como nas cosmologias afroindígenas, que precisaram de um espaço religioso no contexto colonial para preservar os seus saberes e perpetuarem seus ensinamentos.

### **3.2 Tornar-se negro**

A psiquiatra e psicanalista Neuza Santos Souza, traz em seu livro Tornar-se Negro (2021), a discussão sobre a racialidade do negro brasileiro que ascende socialmente. Essa obra

nos traz conceitos que permitem pensar a identidade negra e os atravessamentos raciais na subjetividade, através de conceitos psicanalíticos, mas sem se submeter à tendência de individualizar a questão como a psicanálise propõe. Para pensar a questão racial e o sofrimento psíquico da pessoa negra bem como os atravessamentos do racismo é necessário entender a dimensão social do problema e romper com a tendência a individualista que a psicologia traz em suas epistemologias. Neuza Santos Souza (2021) e outros autores caminham nessa direção e trazem conceitos que nos permitem pensar a partir da colonialidade<sup>17</sup> como fonte de sofrimento.

O movimento trazido em seu livro, que surge a partir da sua dissertação de mestrado, segue uma tendência contrária a individualização do problema. Sua obra desloca a questão do individual para o social. Neusa Santos Souza (2021), defende em seu texto a ideia de que na sociedade em que vivemos não basta nascer com os fenótipos para ser negro, e vai além afirmando que a descoberta de ser negro se dá além da constatação do óbvio (Souza, 2021). Sua tese explicita a ideia de que para se tornar negro é necessário tomar consciência, no sentido mais ativo da palavra, dos processos sociais e históricos de violência e dos seus atravessamentos para tomar autonomia de si (Souza, 2021). Um despertar para se tornar.

Pensando a partir do conceito Tornar-se Negro trazido pela autora, colocamos a seguinte questão: Por que seria necessário se tornar negro, não basta nascer? E caminhando por essa dúvida surgem inúmeras respostas, que se entrecruzam e trazem a possibilidade de entender a necessidade desse conceito. O branco se tornou o objeto de modelo de identificação, como única possibilidade de se ver como humano (Souza, 2021), logo o que resta a pessoa negra é buscar se tornar humano, e essa busca constitui um traço que marca a personalidade da pessoa negra, nos trazendo inúmeras questões, que instauram marcas no psiquismo, que não se reconhecem a partir da sua própria cor ou mesmo dos seus próprios fenótipos.

O psiquiatra e pensador martinicano Frantz Fanon (2020), também trazendo à tona a discussão racial e seus danos na dimensão psíquica na pessoa negra, nos aponta que o negro busca ser reconhecido como humano, e a para isso precisa de aproximar dessa categoria, que foi assimilada pela colonialidade como sendo o próprio branco.

Pensar sobre a identidade negra redonda sempre em sofrimento para o sujeito. Em função disto, o pensamento cria espaços de censura à sua liberdade de expressão e,

---

<sup>17</sup> A colonialidade pode ser compreendida como a permanência das estruturas de dominação racial e epistemológica instauradas pelo colonialismo, que continuam operando na produção de saber, na definição de humanidade e na organização das relações sociais, mantendo populações negras em posições de subalternização (CARNEIRO, 2005).

simultaneamente, suprime retalhos de sua própria matéria. A "ferida" do corpo transforma-se em "ferida" do pensamento. Um pensamento forçado a não poder representar a identidade real do sujeito é um pensamento mutilado em sua essência. Os enunciados do pensamento sobre identidade do EU são enunciados constitutivos do pensamento ele mesmo. (Souza, 2021, p10)

A obra *Tornar-se negro*, de Neusa Santos Souza (2021), é uma referência para pensar os atravessamentos subjetivos do racismo na formação psíquica e identitária da população negra, sobretudo no Brasil. A psicanalista mostra como o racismo no contexto brasileiro produz efeitos psíquicos devastadores, forçando o sujeito negro a organizar seu eu em torno de uma referência externa: o que a autora denomina de Ideal do Eu Branco. Em 1945, a também psicanalista Virgínia Bicudo aponta para o autoideal do branco o que dialoga diretamente com as discussões trazidas por Souza (2021). Bicudo (2015) afirma que

Com mentalidade formada pelo branco, o preto desenvolve o autoideal de branco, que não se expressa abertamente no desejo de ser branco. O preto luta para anular o sentimento de inferioridade desenvolvido em face das atitudes de restrições do branco. Empenha-se então em conseguir características de status superior, através do casamento, do exercício de profissões liberais, do cultivo intelectual e da "boa aparência". (Bicudo, 2015, p 97)

O conceito de tornar-se negro, evidenciado por Neusa Santos Souza, nos insere em um campo no qual o jovem negro está inserido no Brasil, sendo marcado fisicamente e psicologicamente pela busca de ser afirmar como pessoa, se aproximando do ideal do eu branco ou como denomina Bicudo (2015) autoideal de branco. Nesse sentido, o corpo negro é raptado pelas nuances do racismo, se afirmando e se percebendo não em relação aos seus fenótipos e suas referências negras, mas em relação a um ideal branco (Souza, 2021). Esse ideal branco atua como uma instância psíquica que captura o desejo do sujeito negro, impedindo-o de afirmar-se positivamente a partir de sua própria corporeidade. Ao internalizar o branco como norma, o sujeito é levado a rejeitar características associadas à sua cor, produzindo sentimentos de inadequação, vergonha e inferioridade.

É nesse ponto que surge a noção central de Neusa Santos: o processo de tornar-se negro. Tomar consciência dos processos históricos e sociais marcados pela colonialidade, é para autora assumir um discurso de si (Souza, 2021). A identidade negra não é um dado automático da cor da pele, mas o resultado de um movimento de tomada de consciência crítica, em que o sujeito rompe com a identificação alienante com o ideal branco e passa a reconhecer e afirmar sua negritude, nesse sentido há uma mudança ativa, que vai trazer outras formas e possibilidades de se perceber. Assim, constata-se que o jovem negro não nasce se reconhecendo com negro e identificado com as suas raízes ou sua ancestralidade, pelo contrário, está imerso no desejo de se tornar branco, produzido socialmente, o que abordaremos mais adiante pelo conceito do

gradiente étnico trazido pelo Sociólogo Clóvis Moura. A respeito do processo de torna-se negro a psicanalista Neuza Santos Souza afirma:

Tornar-se negro é uma experiência dolorosa, porque não se trata apenas de assumir a cor, mas de assumir um destino social marcado pela rejeição e pela exclusão. Contudo, é também um movimento de libertação, porque permite a reconstrução de uma identidade afirmativa. (2021, p. 88).

Esse processo, doloroso e libertador, articula a dimensão subjetiva e a dimensão social. Tornar-se negro é, portanto, reconhecer-se no lugar que a sociedade impõe, mas transformá-lo em potência política e subjetiva. Trata-se de uma escolha ativa e um processo de vir a ser a partir do discurso de si mesmo “O tornar-se negro é a decisão de assumir a marca racial não como estigma, mas como referência positiva de identidade” (Souza, 2021, p. 102).

No campo desta pesquisa, o conceito de tornar-se negro dialoga diretamente com o papel atribuído aos terreiros de religiões de matriz africana. A nossa pesquisa demonstra que esses espaços oferecem ao jovem negro de terreiro a possibilidade de ruptura com o *Ideal do Eu Branco* trazido pela autora. Como afirmamos anteriormente: o terreiro possibilita uma ruptura com essa lógica, permitindo que o jovem desenvolva um eu sustentado pela força de suas referências negras, coletividade, comunidade e pela vivência de terreiro experienciada a partir dos aprendizados com os mais velhos. Assumir outros discursos a partir dos encontros com suas referências.

Os antepassados ocupam um lugar privilegiado na história do negro brasileiro. Substancialmente investidos de energia libidinal, suas palavras tem estatuto de verdade, força e lei, e seus projetos não realizados são destinos de seus descendentes. Assim, essas figuras ancestrais – mais ou menos remotas – constroem o sistema superego ideal do ego, viabilizando a interiorização das exigências e ideais a serem cumpridos por filhos, netos, bisnetos (...). (Souza, 2021, p 67)

O contato com a ancestralidade e o pertencimento à comunidade constituem recursos simbólicos que favorecem o tornar-se negro. Nesses espaços, a estética negra é ressignificada e colocada em um lugar de referência, os corpos negros são celebrados e a coletividade se torna suporte para a reconstrução da pessoa. Dessa forma, o terreiro opera como lugar rico em referência negras, onde possibilita a alteração de sua percepção de seu próprio corpo, que foi raptado pelo Ideal do Eu Branco e se possibilita uma identificação afirmativa com um mundo negro. Portanto, a obra de Neuza Santos Souza permite compreender como processos subjetivos atravessam a experiência racial, e como a construção da pessoa negra se dá em meio a tensões constantes entre alienação e libertação. O tornar-se negro é, assim, simultaneamente um ato psíquico, político e cultural.

### 3.3 Genocídio da pessoa negra

*A carne mais barata do mercado é a carne negra*

*A carne mais barata do mercado é a carne negra*

*A carne mais barata do mercado é a carne negra*

*A carne mais barata do mercado é a carne negra*

*- Elza Soares*

Nosso capítulo sobre o genocídio já estava pronto. Porém, durante a construção de nossa dissertação, ocorreu a chacina do Complexo da Penha, sem qualquer objetivo declarado, esse episódio se configurou como a maior chacina da história do Brasil, com 121 mortos pelo estado. A morte de pessoas negras transformou-se em projeto político, em espetáculo para promoção, sem qualquer pretensão de resolver problemas ou elaborar planos efetivos para a comunidade.

Não é novidade, tampouco surpresa, constatar que a maioria das pessoas mortas eram negras. A chacina se inscreve como um projeto político com alvos muito bem delimitados. Não houve, nem há, qualquer plano ou política pública consistente por trás da morte de mais de 120 pessoas. Não houve ocupação estruturada do território, não houve política implementada para erradicar o tráfico de drogas, não houve planejamento e, ao que tudo indica, não haverá. O Estado opera pela lógica da morte.

Esse é um projeto político estruturado que se inicia, na educação e na formação, profundamente comprometidas pelo sucateamento das escolas, pelo esvaziamento dos modelos educacionais e pelo abandono ambiental e social. Soma-se a isso a multiplicidade das formas pelas quais o racismo se manifesta. A pobreza, as condições precárias de trabalho, a desigualdade e a dificuldade de construir um projeto de vida digno afetam diretamente os jovens. Esses jovens são assassinados diariamente, de modo literal e também de modo subjetivo. Perdem a autoestima, as possibilidades de sonhar, a capacidade de se perceberem como sujeitos capazes e merecedores. Vivem sob uma lógica permanente de comparação e desvalorização que, simbolicamente, também os mata.

Falo aqui a partir do lugar desse jovem negro de terreiro, desacreditado, atravessado por processos históricos de genocídio. Nesse sentido, retornamos às contribuições de Abdias Nascimento, cuja obra nos ajudam a compreender o genocídio como experiência social e subjetiva. Trata-se de um genocídio que me atravessa, que atravessa minha família negra e toda uma coletividade de jovens e pessoas que têm seus direitos sistematicamente violados.

Se a obra da psicanalista Neuza Santos Souza traz os efeitos psíquicos do racismo no campo subjetivo, o pensamento de Abdias do Nascimento em *O genocídio do negro brasileiro* (1978) fornece as formas políticas e históricas para compreender a situação estrutural da população negra no Brasil e o branqueamento da população como uma política de extermínio. Partindo de sua construção teórica, o genocídio pode ser compreendido como a adoção intencional e sistemática de ações, como assassinatos, agressões físicas e psicológicas, imposição de condições de vida insustentáveis e impedimento de nascimentos, com o objetivo de eliminar integralmente um grupo específico. (Nascimento, 1978).

Abdias Nascimento (1978), demonstra que o genocídio da população negra no Brasil se expressa em múltiplas dimensões. A primeira delas é a dimensão física se dando a partir do extermínio sistemático de jovens negros, seja pela violência policial como a chacina que citamos anteriormente, seja pela precariedade das condições de vida. Dados do Fórum brasileiro de segurança pública demonstram que: “Das 6.393 mortes por intervenção policial registradas em 2023, 5.290 (82,7 %) foram de pessoas pretas ou pardas” (Fórum brasileiro de segurança pública, 2024, p. 45).

Seguindo com os dados do fórum: “Na fase da vida em que ocorre a maior parte das mortes – entre 15 e 19 anos – meninos negros são quatro em cada cinco vítimas” (UNICEF & Fórum brasileiro de segurança pública, 2021, p. 6). Esses dados demonstram os efeitos práticos das políticas de mortes endereçadas as pessoas negras.

Dialogando com o conceito ampliado de genocídio trazido por Abdias Nascimento (1978), podemos fazer uma leitura desse mecanismo a partir da lógica trazida pelo conceito de necropolítica. O filósofo camaronês Achille Mbembe (2018), define necropolítica como sendo o poder de decidir sobre quem pode viver e quem deve morrer, configurando uma forma extrema de soberania que se exerce pela produção da morte e pela gestão da precariedade da vida. No Brasil, essa perspectiva nos ajuda a compreender a violência sistemática contra a juventude negra, sobretudo nas periferias, em que o Estado atua não apenas pela omissão de direitos, mas também pela política de morte, seja através da violência policial ou pela negação de políticas públicas e assistenciais. O que relaciona diretamente com os dados alarmantes do Fórum de segurança pública brasileiro exposto no parágrafo anterior, sendo o Estado um dos principais responsáveis pelas políticas de morte.

Contudo, a política de morte empreendida contra um povo vai além dos territórios físicos, e se ampliam e se deslocam para os mais diversos âmbitos, promovendo apagamento e

silenciamento, em outras palavras outros tipos de morte. Ao lado do genocídio físico e cultural, autores como Santos (2007) e Carneiro (2005) introduzem o conceito de epistemicídio racial, que se refere à destruição sistemática dos saberes, cosmologias e formas de existência de grupos racializados, especialmente negros e indígenas, no contexto brasileiro. Em sua tese de doutorado a professora, ativista e filósofa Sueli Carneiro traz o epistemicídio como

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (Carneiro, 2005, p 97)

Trata-se de uma violência que opera no campo do conhecimento, apagando tradições intelectuais não eurocentradas e retirando toda legitimidade de epistemologias construídas fora dos padrões hegemônicos. Nesse sentido, o epistemicídio racial pode ser compreendido como uma dimensão complementar ao genocídio, pois enquanto o genocídio elimina corpos e culturas, o epistemicídio silencia vozes e saberes. Ambos os processos estão interligados e sustentam estruturas de dominação que perpetuam desigualdades históricas, sendo fundamentais para compreender as formas contemporâneas de exclusão e violência.

No contexto brasileiro, a trajetória das populações indígenas nos oferece exemplos das articulações entre genocídio e epistemicídio racial. Ao longo da história, essas comunidades foram alvo de políticas de extermínio físico, como: massacres, falta de políticas públicas e negligência sanitária, que configuram práticas genocidas. Em paralelo a isso, houve a sistemática desvalorização e apagamento de seus saberes ancestrais, línguas, cosmologias e formas de organização social, evidenciando um processo de epistemicídio. Assim, compreender a realidade negroindígena exige reconhecer que o genocídio não se limita à destruição biológica, mas se estende à tentativa de erradicar modos de vida e pensamento que desafiam a lógica dominante (Carneiro, 2005).

Ao analisar a política de embranquecimento que orientou o Estado brasileiro no pós-abolição, Abdias Nascimento (1978) traz o conceito da mulatização, que podemos traduzir como sendo uma estratégia de embranquecimento da sociedade a partir dos relacionamentos interraciais como o objetivo de eliminar as pessoas negras através das próximas gerações. A

lógica genocida, portanto, não se reduz ao assassinato físico, mas inclui, também, estratégias de invisibilização cultural, marginalização econômica e apagamento existencial e política de branqueamento de toda uma nação. É nesse sentido que o autor enfatiza que a palavra genocídio é utilizada com todo o peso de seu significado (Nascimento, 1978).

Em nosso texto, essa compreensão se encontra refletida quando afirmamos que o jovem negro vive em um país genocida, que atinge seu corpo, a forma de se perceber, sua estética e silencia seu pensamento. Essa formulação dialoga diretamente com Abdias Nascimento, que denuncia a engrenagem estrutural do racismo brasileiro como um projeto genocida em andamento. Assim, dialogar com Abdias Nascimento e o trazer como referência nesta pesquisa significa reconhecer que a análise da juventude negra não pode ser restrita a vivências individuais de discriminação. É necessário compreender que tais vivências estão inseridas em uma lógica histórica e institucional que sistematicamente produz a morte, seja ela física, cultural ou subjetiva e poder entender que esse contexto afeta o seu corpo e a sua percepção de si.

Nesse sentido, nossa pesquisa tem como proposta construir um trabalho que não se renda ao epistemicídio e ao genocídio empreendido contra as pessoas negras. Assim, trazendo as vozes e os saberes dos terreiros para construir perspectiva e caminhos, enegrecendo a psicologia trazendo saberes e teorias do conhecimento dos povos negros (Santos, 2019). As práticas de terreiro, mostram um campo de saber que fura a lógica da racionalidade e constitui um campo perceptivo de um outro lugar. Trazer esses saberes para o texto e construir caminhos de pesquisa nos permite acessar outras ferramentas para pensar a realidade e o mundo ao qual estamos inseridos. Se trata de olhar de fora do que o epistemicídio construiu nas universidades brasileiras.

### **3.4 Gradiente étnico**

Dialogando com Souza (2021) e Nascimento (1978) nosso texto avança sob a obra *A sociologia do negro brasileiro* de Clóvis Moura (1988), que propõe uma análise histórica e sociológica das relações raciais no Brasil, desconstruindo o mito da democracia racial e evidenciando a permanência estrutural do racismo. Um dos conceitos que o sociólogo formula é o gradiente étnico, o definido como uma gradação valorativa aplicada às pessoas segundo a cor da pele, em que quanto mais clara a tonalidade, maior o prestígio social atribuído (Moura, 1988).

Moura (1988, p. 112) observa que “a sociedade brasileira estabeleceu um continuum cromático que, partindo do branco e caminhando até o negro retinto, corresponde a diferentes níveis de aceitação social e de oportunidades”. Esse gradiente não é apenas um dado fenotípico, mas uma forma de organização social que naturaliza a desigualdade e legitima privilégios.

Elide-se, assim, a escala de valores que a estrutura de dominação e o seu aparelho ideológico impuseram para discriminar grande parte dessa população não-branca. Essa elite de poder que se autoidentifica como branca escolheu, como tipo ideal, representativo da superioridade étnica na nossa sociedade, o branco europeu e, em contrapartida, como tipo negativo, inferior, étnica e culturalmente, o negro. Em cima dessa dicotomia, étnica estabeleceu-se, como já dizemos, uma escala de valores, sendo o indivíduo ou grupo mais reconhecido e aceito socialmente na medida em que se aproxima do tipo branco, e desvalorizado e socialmente repellido à medida que se aproxima do negro. Esse gradiente étnico que caracteriza a população brasileira, não cria, portanto, um relacionamento democrático e igualitário, já que está subordinado a uma escala de valores que vê no branco o modelo superior, no negro o inferior e as demais nuanças de miscigenação mais consideradas, integradas, ou socialmente condenadas, repelidas, à medida que se aproximam ou se distanciam de um desses polos considerado positivo e negativo, o superior e o inferior nessa escala cromática (Moura, 1988, p 62)

Em sua análise, o autor mostra que essa escala cromática produz efeitos concretos: sujeitos de pele mais clara tendem a ter maior mobilidade social, enquanto os de pele mais escura sofrem maior exclusão e violência. Nesse sentido, o gradiente étnico funciona como um mecanismo sutil de manutenção do racismo estrutural, pois permite que a discriminação seja fragmentada e menos evidente, ao mesmo tempo em que reforça a supremacia branca.

O conceito é fundamental porque desmonta a ideia de que a mestiçagem ou mulatização como conceitua Nascimento (1978), teria produzido uma sociedade sem hierarquias raciais. Pelo contrário, Clóvis Moura mostra que a mestiçagem foi instrumentalizada para criar uma escala que organiza os lugares sociais de acordo com a cor. O sociólogo afirma “O mestiço não significa a dissolução do negro, mas a transformação da cor em marcador de posição social” (Moura, 1988, p. 118). Esse raciocínio aproxima-se das formulações de Abdias do Nascimento sobre o genocídio cultural e demográfico. Se, para Abdias, o branqueamento é uma forma de genocídio, para Moura, o gradiente étnico é o mecanismo que sustenta esse processo no cotidiano, naturalizando privilégios para os mais claros e apagando as referências negras. Ou seja, é uma consequência da continuidade do processo de genocídio, explicitado anteriormente.

No contexto de nossa pesquisa, o gradiente étnico ajuda a compreender os atravessamentos subjetivos apontados pela psicanalista Neusa Santos Souza. *O Ideal do Eu Branco* (Souza, 2021) se articula com o gradiente: o sujeito negro internaliza a ideia de que quanto mais próximo da brancura, maior sua aceitação social. Esse mecanismo explica por que muitos jovens negros vivenciam sentimentos de inadequação estética e buscam estratégias de

embranquecimento físicos e subjetivos. Nesse sentido, podemos apontar a percepção de si, sendo atravessada pelo gradiente étnico em uma instância mais social, se manifestando na pessoa através dos ideais que são construídos, sendo o branco o ideal do eu plantado nos corpos negros pela colonialidade.

O gradiente étnico de Clóvis Moura oferece uma chave para analisar essas experiências, ao demonstrar que a cor da pele não opera apenas como marcador identitário, mas como critério de distribuição desigual de valor e oportunidades em relação aos brancos (Moura, 1988). Contudo, vale destacar que apesar da distribuição desigual e da aceitabilidade social do negro de pele clara, ele sofre os efeitos do genocídio tanto quanto o negro retinto, estando presente nas estatísticas do fórum nacional de segurança pública.

### **3.5 Virgínia Bicudo**

Avançando com conceitos importantes para pensar a inserção do jovem negro no contexto social do Brasil, Virgínia Leone Bicudo e sua tese de mestrado nos ajuda no aprofundamento dos atravessamentos psíquicos do racismo. Virgínia Bicudo, foi a primeira psicanalista não médica brasileira, sendo uma figura importante para história da psicanálise no Brasil. Além de ser contemporânea de Frantz Fanon e trazer questões que dialogam entre si. A autora pontou pontos importantes para o debate e rompeu com o mito da democracia racial, popularmente difundido no Brasil no século XX, tendo defensores premiados internacionalmente como Gilberto Freyre (1953) com sua obra “Casa Grande e Senzala”. Rompendo com os mitos de que negros e brancos possuíam os mesmos direitos, oportunidades e papéis no Brasil e trazendo a dimensão racial para sua dissertação, sua obra tem sido retomada na última década como sendo uma referência para pensar a questão racial no Brasil.

Virgínia Bicudo (2010), nos traz a possibilidade de compreender através da sua dissertação pontos importantes acerca da identidade negra. Em seu trabalho ela entrevista pretos, mulatos (pretos de pele clara) nas mais diversas classes sociais e traz constatações importantes acerca do sentimento de inferioridade do negro (Bicudo, 2010). Podemos colocar esse sentimento como sendo um traço da percepção negra de si, que se dá sempre em relação aos traços do ser branco que é considerado o ideal a se atingir como traz Souza (2021). A comparação se dá pelo clivo do gradiente étnico e reflete a percepção de si mesmo de acordo com a aproximação desse ideal.

Observamos que o preto e o mulato têm concepção desfavorável de si mesmos, como reflexo da concepção do branco para eles, dada a influência dos contatos primários, principalmente da infância. Consideram-se inferiores, feios, e se sentem envergonhados por sua origem. Quando mais subimos nas classes sociais, tanto mais aumenta a consciência de cor e tanto maior o esforço despendido para compensar o sentimento de inferioridade. Ao mesmo tempo eliminar a concepção desfavorável, procuram a autoafirmação na conquista da aceitação incondicional por parte do branco. (BICUDO, 2010, p 159)

Levando em conta o raciocínio trazido por Bicudo (2010), podemos observar que a questão da cor perpassa a questão econômica. O negro que ascende socialmente, ou nasce em uma classe social financeiramente mais favorável encontra os embates de cor mais próximos. Nesse sentido, Fanon (2020, p 165) afirma “O negro não tem consciência disso enquanto sua existência decorrer em meio aos seus; mas, ao primeiro olhar branco, ele sente o peso da sua melanina”. A partir dessa construção podemos ir delimitando as forças que perpassam os sujeitos negros no Brasil, que além de violências que se dão no campo da subjetividade, atravessam também o campo do próprio corpo, que sofre o genocídio do Estado.

Virgínia Bicudo desmonta o mito da democracia racial ao demonstrar que, mesmo sem legislação segregacionista, pretos e mulatos em São Paulo vivenciavam práticas excludentes e estigmatizantes incorporadas ao cotidiano social (Bicudo, 2010). Essa ausência de leis formais não impediu a reprodução de hierarquias raciais que se materializam por meio da valorização do ideal branco e da desqualificação da pessoa negra, como o gradiente étnico demonstra (Moura, 1988).

A cor da pele surge na tese de Virgínia Bicudo como ponto decisivo para ascensão ou estagnação social. Os mulatos (pretos de pele clara), por ocuparem posição ambivalente entre brancos e pretos, desenvolveram tanto estratégias de assimilação ao ideal branco, negando traços associados à sua própria cor, quanto de solidariedade entre pretos, em uma dinâmica tensa de aproximações e distanciamentos (Bicudo, 2010). Essas dinâmicas de negação e adaptação apontam para efeitos psíquicos como: insegurança, autocensura e mecanismos de defesa que se relacionam com o Ideal do Eu Branco descrito por Neusa Santos Souza (2021), que analisa como o sujeito negro internaliza padrões de branquitude como forma de sobrevivência psíquica, muitas vezes em detrimento da própria identidade.

Bicudo (2010), demonstra que nas falas de pretos e mulatos entrevistados em São Paulo, o sentimento de inferioridade revela-se como dimensão central na vivência da pessoa negra. Para a psicanalista, esse processo de autodesvalorização funciona como mecanismo psíquico de adaptação ao ideal branco hegemônico, reforçando tanto o medo de fracassar quanto a

resistência em questionar práticas discriminatórias. Neusa Santos Souza (2021), aprofunda essa análise ao mostrar que o tornar-se negro é um processo doloroso, marcado por conflitos internos e pela necessidade de reconstrução subjetiva frente à violência simbólica, que coloca a pessoa negra em um lugar de inferioridade em relação ao ideal branco.

A pesquisa com recorte histórico e social da psicanalista Virgínia Leone Bicudo sobre as *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo* estabelece uma base imponente para compreender os mecanismos de exclusão que atravessam a subjetividade negra. Ao lado de Virgínia Bicudo autores como Clóvis Moura, Neusa Santos Souza, Abdias Nascimento e Frantz Fanon permitem tensionar as dimensões sociais, estruturais, psíquicas e culturais do racismo, compondo um arcabouço teórico que demonstra a potência destrutiva dos mecanismos de racialização presentes na sociedade, abrindo um ponto importante para nossa hipótese levantada na introdução. Os terreiros como espaços de resistência, cuidado e reconstrução identitária em meio a toda violência e o genocídio evidenciado por esses autores.

Dessa forma, nosso capítulo alicerça-se no legado pioneiro de Virgínia Bicudo para entender os processos de racialização subjetiva no Brasil. Ao integrar as contribuições de Clóvis Moura, Neusa Santos Souza e Abdias Nascimento, este trabalho reafirma que a luta contra o racismo não se dá apenas no campo político ou econômico, mas também na reconstrução simbólica e física dos sujeitos negros, especialmente nos espaços de terreiro, onde saberes ancestrais são mobilizados para o cuidado da pessoa que passou pela violenta separação do seu corpo e a da sua mente das suas referências negras.

### **3.6 Considerações acerca da pessoa negra e o racismo**

O texto a seguir, bem como o uso das palavras negro/negra e identidade, partem de um contexto que considera as questões levantadas a partir de uma visão histórico social (Munanga, 1988), considerando, dessa forma, os atravessamentos temporais que nos auxilia a pensar a problemática racial.

Buscamos a partir de autores que discutem essa temática, nos basear na intercessão do social e seus atravessamentos na pessoa negra, sobretudo do jovem para entender os efeitos do racismo na percepção e autoimagem da pessoa. Lima, Oliveira, Santos (2025) em seu artigo *A sociogenia Fanoniana e a formação em psicologia: Uma aposta clínica política e negra*, apontam o sofrimento das vidas negras para dimensão social e histórica; além de filogenia e

ontogenia existe uma explicação sociogênica que torna o racismo parte constitutiva da subjetividade negra. Nessa direção caminhará o nosso texto que abordará os atravessamentos raciais, para ir no sentido do fortalecimento da religiosidade negroindígena.

Toda vez que o termo negra/o é aqui convocado, estamos remetendo-o a um processo histórico, plural e em movimento. Longe de constituir uma identidade fixa, reflete, na verdade, um processo marcado pela brutalidade e pela violência racial contra aquelas/es de pele escura atravessadas/os pela afrodiáspora, pela diáspora negra e por inúmeras agências das comunidades negras em que tem persistido a desumanização constante. (Lima, Oliveira, Santos, 2025, p2)

Há no racismo múltiplas dimensões, que são responsáveis pela constituição da pessoa negra como apontado pelas psicanalistas Bicudo (2010) e Santos (2021). Contudo, o racismo se dá também no campo das sutilezas, sendo tão cruel quanto as violências explícitas, que podem ser identificadas facilmente. O racismo não apenas limita as oportunidades e horizontes da juventude negra, como também se manifesta nas estruturas estatais, contribuindo para a vulnerabilidade e até a morte desses jovens (Santos. et. al. 2025), eliminando o corpo físico e os processos mentais de desejar ou vislumbrar-se em outros lugares e posições sociais. Nesse caso, a percepção reduzida do racismo atua como obstáculo à construção de uma consciência racial crítica, reforçando bloqueios subjetivos que retardam ou dificultam o processo de se tornar negro, como aponta Souza (2021).

Se a existência de um problema é questionada ou não validada, a solução se torna mais distante, o que é o objetivo primário das estruturas racistas que constituem o Brasil. Beatriz Nascimento (2007) afirma que aquilo que ela chama de “emaranhado de sutilezas” pode ser entendido como uma rede de conexões delicadas, intrincadas e estratégicas. Em outras palavras, o racismo no Brasil, muitas vezes visto como disfarçado ou até negado, manifestando-se como um sistema elaborado de ideias e práticas que se ajusta conforme o contexto em que se apresenta. Contudo, o racismo não deixa de ser menos cruel e apesar da sutileza, a questão não deixa de estar presente nos processos cognitivos, de inferiorização da pessoa negra em relação ao outro como aponta Bicudo (2010).

Assim, o racismo no Brasil se dá nesses âmbitos, no campo de uma explícita manifestação, não tendo nem tempo de ser *inconscientizado* como afirma Fanon (2020) e também no campo da dissimulação e das sutilezas, que passa, sobretudo, pelos processos da mestiçagem (Moura, 1988) ou também chamado de mulatização (Nascimento, 1978). Nesse sentido, trazer os problemas raciais para o campo da discussão e da visibilidade, pra que o problema seja visto e sentido, através de autores que nos auxiliam nesse processo, para que

possamos destravar os bloqueios que impedem o jovem de tomar consciência política e social de suas questões raciais, de se tornar negro/a.

Ao trazer a visibilidade para os problemas apontados, se faz necessário mostrar como os efeitos do racismo se manifestam na subjetividade, estilhaçada do jovem negro. O branco tomado como uma referência do desejo, pode ser observado nos sonhos, nas análises pessoais, nos relacionamentos interracialis de pessoas negras, sobretudo, as que ascendem socialmente. Em seu livro *Pele Negra e Máscaras Brancas* o pensador e psiquiatra, Frantz Fanon (2020), nos oferece exemplos práticos do cotidiano negro para visualizar como a pessoa negra se relaciona em meio aos brancos e como os efeitos se dão na subjetividade da pessoa negra. Pensando por esse caminho, a constituição de uma pessoa marcada pelas inscrições da racialidade em que o branco é o ideal a ser atingido, o negro é considerado um objeto fóbico, pela sociedade e por ele mesmo Fanon (2020). Isso provoca um movimento de afastamento a pessoa de seus fenótipos, referências e ancestralidade, provocando um estranhamento com tudo que remete às suas origens, produzindo também o que o intelectual quilombola Nego Bispo (2023) denomina de cosmofobia.

Retomando a ideia trazida por Moura (1988) anteriormente, o autor nos permite adentrar em uma dimensão social de um pensamento que vai estar difundido na identidade nacional brasileira. O gradiente étnico nos permite pensar numa hierarquia racial, delimitada pelas elites que vai sendo introjetada. Para o jovem negro, o gradiente étnico funciona como um estímulo silencioso: mostrando desde cedo qual lugar social pode ou não ocupar, moldando expectativas escolares, profissionais e até mesmo as formas de sonhar com o futuro. As formas do racismo perpassadas pelo ideal do eu branco e pelo gradiente étnico acabam sendo internalizadas pela pessoa negra, que passa a vivenciá-las como parte de sua própria constituição, passando pelos seus processos de pensamento. Esses atravessamentos produzem tensões internas, sentimentos de inadequação e vergonha, bem como obstáculos para desenvolver uma relação positiva com a própria imagem (Nascimento, 2018). Aquilo que, à primeira vista, pode parecer apenas desatenção ou falta de consciência do outro, converte-se em uma marca dolorosa que afeta tanto a dimensão subjetiva quanto a existência cotidiana, produzindo o adoecimento desse jovem.

O racismo está no social brasileiro tal qual um rizoma, sendo uma raiz principal que vai se ramificando através de várias outras raízes menores no solo e atingindo várias camadas na terra. Sendo assim, introjetado pela pessoa negra através das várias camadas sociais. Dessa forma, também vai se dá a constituição na pessoa que nasce fenotipicamente negra. Neuza

Santos (2021), bem como Frantz Fanon (2020), apontam para a problemática da dimensão histórico-social como causa do sofrimento psíquico de pessoas negras, colocando como uma questão que não pode ser individualizada. Lima, Oliveira & Santos (2025, p7) também apontam para sociogênia Fanoniana para pensar as violências raciais no campo psicológico: “Por conseguinte, a ênfase na dimensão sociogênica faz ver e dizer a violência e a brutalidade da hegemonia branca nos processos de outramento daquelas/es assinaladas/os enquanto negras/os.”

A partir dos atravessamentos explicitados como o gradiente étnico (Moura, 1988), ideal do eu branco e os atravessamentos sociais do racismo, vai se delimitando no psiquismo negro uma série de traços que atravessaram a subjetividade dessa pessoa com características comuns a pessoas negras que vivem em uma sociedade racista, na qual a branquitude delimita o discurso de formação de toda uma sociedade. Um desses traços é o sentimento de inferioridade, explicitado por Bicudo (2010, p 159) que afirma:

Observamos que o preto e o mulato têm concepção desfavorável de si mesmos, como reflexo da concepção do branco para eles, dada a influência dos contatos primários, principalmente da infância. Consideram-se inferiores, feios, e se sentem envergonhados por sua origem.

A ferida presente na identidade, que se inscreve no psiquismo negro através do social, gera além do sentimento de inferioridade, uma série de marcas que fazem a pessoa negra se perceber sempre em relação ao branco, que é posto como superior pelas construções sociais. Logo, uma forma de encontrar a solução para sua angústia se torna a via de buscar a validação no branco. Fanon (2020), aponta algumas formas pelas quais essa validação pode se dar, segundo o pensador, o branco é considerado humano, e o que o negro quer é se tornar humano. Dessa forma, a busca por essa validação pode se dar principalmente na escolha de cônjuges brancos, os quais supostamente validaria a sua existência. Não precisa de uma análise minuciosa pra perceber que o negro que ascende socialmente adentra o mundo branco e consequentemente há a busca pela validação da sua existência.

Com isso, fomos levados a considerar a sua alienação tendo como referência as descrições psicanalíticas. Em seu comportamento, o negro se aproxima de um tipo neurótico obsessivo ou, melhor dizendo, ele se encontra em plena neurose situacional. Há no homem de cor uma tentativa de fugir da sua individualidade, de anular a sua presença. Sempre que um homem de cor protesta, existe alienação. Sempre que um homem de cor rejeita, existe alienação. [...] Muitas vezes, a atitude do negro diante do branco, ou diante do seu semelhante, reproduz quase integralmente uma constelação delirante que beira o domínio patológico. (Fanon, 2020, p 74)

É importante destacar que essas ações nem sempre se dão de forma consciente. Como explicitamos anteriormente, apesar dos impactos físicos e psíquicos, há uma percepção

embaraçado dos atravessamentos raciais, que mesmo sendo sentida é pouco questionada pode passar despercebidas apesar das angústias e dos estragos causados na pessoa, devido a sua naturalização.

Retomando a lógica do genocídio, que etimologicamente traz o significado de “destruir, matar, submeter, causar lesão grave, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso” (Brasil, 1956), trazemos esse substantivo na dimensão da identidade racial para pensar os processos de violência que objetivam o extermínio do negro no Brasil como apontamos anteriormente no diálogo com o sociólogo Abdias Nascimento (1978). O assassinato acontece de forma direta e indireta, de forma invisível e visível, acontece no pensamento, mas também no epistemicídio e na própria ação prática, nas mais diversas nuances. Afinal, constitui a identidade de um país, que vai desumanizar para poder matar sem culpa. Avanço em dizer que esse genocídio que se dá no campo literal das mortes, invade os pensamentos e assassina possibilidade ser, de existir e de sonhar do jovens negros, o colocando em um lugar de não ser.

O crescimento da consciência negra é desencorajado pela recusa da sociedade em conceder ao cidadão negro a oportunidade de realizar sua íntegra identidade- inclusive seu *eu* negro-negando o significado que o desenvolvimento do negro (político, social e cultural), tem para ele em particular e para o Brasil, em geral (Dzidzieny in Nascimento, 1978, p 80).

Pensando a partir dos conceitos expostos anteriormente, podemos compreender e acessar pistas para entender o campo de forças que o social impõe às pessoas negras que nascem no Brasil. Essa discussão não se esgota com essas explicações, mas promovem caminhos possíveis para aprofundar a compreensão da dinâmica racial e, sobretudo, dar visibilidade para o racismo à brasileira, que se pretende também dissimulado.

### **3.6.1 Branquitude**

A autoimagem da pessoa negra e suas problemáticas invisibilizadas através das sutilezas do racismo, que viemos defendendo anteriormente, estabelece uma relação direta com o conceito da branquitude trazido pela professora Maria Aparecida Bento (2022) em seu livro *Pacto da Branquitude*. Bento (2022) aponta que há um acordo silencioso de manutenção de privilégios que vai se dá a partir da cor, impactando diretamente os sujeitos que são apartados do pacto pela melanina e sujeitados à um lugar de subalternidade, sendo privados de direitos e preteridos em relação à sua cor. O termo silencioso apontado pela autora, reforça a ideia dos mecanismos sutis de manifestação do racismo, apontado por Nascimento (2007). Esse campo de pensamento nos auxilia a delimitar a pessoa negra vista pelo outro, que em determinada medida se desloca para sua percepção de si mesma.

De fato, branquitude, em sua essência, diz respeito a um conjunto de práticas culturais que são não nomeadas e não marcadas, ou seja, há silêncio e ocultação em torno dessas práticas culturais. [...] É um ponto de vista, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e à sociedade. (Bento. 2022, p 62)

Esse conceito parte de uma construção histórica, que leva em conta o passado colonial e escravocrata que constituiu o sistema capitalista brasileiro (Bento, 2022), e nos permite pensar esses impactos nos dias de hoje. A herança desse passado próximo faz parte dos privilégios brancos que a branquitude se propõe a defender e a realizar a manutenção para que o sistema continue operando em seu favor, enquanto um movimento composto por um sentido de identidade branca, que nem sempre é dito.

A expressão: pacto narcísico (Bento, 2022), traz a dimensão da defesa de uma identidade, que se posiciona como a normal, mas necessita de todo um sistema para se afirmar, sobretudo em relação ao negro. Esse acordo implícito da branquitude contém um traço narcisista de proteção do próprio grupo, agindo como se qualquer diferença colocasse em risco o que é considerado normal e dominante (Bento, 2022). Ao lidar com a branquitude, o jovem negro frequentemente experimenta uma sensação de inadequação e dúvida sobre o merecimento de estar em determinados espaços, sobretudo quando ascende socialmente. Isso gera o que podemos chamar de ‘complexo de questionamento’, uma forma de autovigilância permanente que mina a autoestima e intensifica o sofrimento psíquico. “Esse sentimento de ameaça e medo está na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma que reagimos a ele.” (Bento, 2022, p 18).

O pacto da branquitude pode ser pensado como o rizoma que exemplificamos anteriormente, podendo ser visto em todos os âmbitos. Nesse sentido, vamos caminhando no entendimento de conceitos que nos mostram os mecanismos de operação do racismo, que defendemos como sendo os fatores patógenos da dimensão social, com potencial de destruir, matar e apagar.

### **3.6.2 Processos de adoecimento da pessoa negra.**

Coisas simples e normais podem trazer inúmeros questionamentos a depender de qual corpo está sendo analisado. Indo de encontro com a obra Tornar-se Negro, a pessoa que ascende socialmente, como traz a psicanalista Neuza Santos Souza (2021), questiona a sua cor, a sua identidade e vou além, o merecimento de ocupar lugares de destaque na sociedade. Nos questionamos se esses processos cognitivos estariam presentes em pessoas brancas, seja ela de classe baixa, média ou alta. Há questionamentos e crises existenciais, que são produzidas em

determinados corpos, sobretudo, devido a uma autopercepção produzida pelos processos de genocídio, pelo ideal do eu branco, pelo gradiente étnico dentre outros mecanismos que traduzem o racismo no contexto brasileiro.

Uma constante comparação em relação ao status econômico dos seus familiares e amigos pretos, que na maioria dos casos não conseguem ascender socialmente e conseguir condições mínimas de dignidade. O mito da meritocracia difundido pela branquitude, objetiva apagar o contexto histórico e social (Bento, 2022), que levou a população negra a estar em uma contante luta por condições mínimas de sobrevivência. Há uma divisão econômica em que a barreira racial delimita um mundo embranquecido.

Além de adoecer, a pessoa preta que acessar esses espaços, trazem questionamento que invadem os pensamentos a todo instante. Seria um tipo de complexo de questionamento? Perguntar-se sobre o merecimento de ocupar um lugar, questionar-se o próprio direito de reivindicar, reclamar ou protestar nos lugares em que ocupa, duvidar de sua própria capacidade mesmo tendo conseguido conquistar espaços em condições totalmente desiguais em relação aos brancos. Esse traço remete uma espécie de distorção da imagem de si mesmo, uma visão atrelada a própria cor que nos coloca em uma posição de insuficiência de inferioridade (Bicudo, 2010). Escrever, produzir, se ver como uma pessoa bonita é um problema comum às pessoas negras, pois tudo é colocado em questão pelo clivo da cor, que assombra o pensamento, e a visão de si mesmo.

A pessoa negra que não se tornou negra, no sentido trazido por Neuza Santos Souza, tenderá ao branco. Essa tendência ao embranquecimento se manifesta de modo acentuado na juventude negra, fase marcada pela busca de pertencimento social e afetivo. Nos sonhos, nos relacionamentos amorosos e nas escolhas de referência estética, o jovem negro se vê tensionado entre a afirmação de si e o desejo de aproximação ao modelo branco idealizado. Estar inserido nesse contexto produz um adoecimento psíquico que trazem inúmeras consequências no campo da saúde mental. Segundo o Ministério da Saúde (2023), jovens negros apresentam taxas de suicídio significativamente maiores do que jovens brancos, evidenciando desigualdades estruturais e raciais que afetam a saúde mental dessa população. O boletim epidemiológico do Ministério da Saúde (2023) indica que, em 2016, o risco de suicídio entre jovens negros foi até 34% maior em comparação aos jovens brancos, com destaque para adolescentes de 10 a 19 anos, cujo risco foi 67% superior. Esses dados apontam que a maior vulnerabilidade dos jovens

negros ao suicídio reforça a urgência de políticas públicas direcionadas à prevenção e ao cuidado da saúde mental dessa população.

Somado aos conceitos expostos anteriormente, e os estilhaçamentos psíquicos da pessoa negra, trazemos o questionamento ao campo da psicologia, como cuidar e acolher a pessoa negra diante desse social que violenta a existência do maior contingente populacional do país? Nesse sentido, Santos (2019) aponta para a necessidade de enegrecer a psicologia, trazendo epistemologias negras capazes de trazer métodos e práticas de cuidado que deem conta do estilhaçamento da pessoa negra, que viemos expondo ao longo do texto.

### **3.7 O jovem negro precisa viver**

Diante de tudo o que foi discutido neste capítulo, precisamos afirmar que, apesar do processo de genocídio empreendido contra o jovem negro na tentativa de atingir seus sonhos, seu corpo, sua identidade e sua percepção de si, ele precisa viver. Precisa enfrentar essas forças e ser capaz de avançar em seus próprios caminhos. Minha experiência de terreiro, bem como o acesso às discussões raciais na Universidade Federal Fluminense, por meio do Kitembo, deu-se como um respiro, um alívio frente às violências que eu vivenciava e das quais nem me dava conta, embora fosse afetado por elas a todo o tempo. Nesse sentido, levando em consideração o tornar-se negro apresentado por Souza (2021), esses movimentos possibilitaram a mobilização de afetos e sentimentos que, em determinado momento, ativaram percepções de mim mesmo como alguém capaz de correr atrás de direitos, concursos, aspirações profissionais e pessoais, entre outros.

Assim, esta discussão tem como proposta, no campo da Psicologia, explicitar a lógica do genocídio tal qual trazida por Nascimento (1978), para que essa lógica possa ser reconhecida e combatida. Evidentemente, a principal forma de enfrentamento do racismo e das violências direcionadas às pessoas negras se dá por meio de políticas públicas e de ações comprometidas com a transformação das condições concretas de vida. Nosso texto, contudo, caminha na direção de trazer essa dimensão da vivência para o campo do dito e do pensamento, com o jovem negro de terreiro ocupando o lugar de escrita neste trabalho.

Este capítulo teve como foco trazer alguns dos inúmeros atravessamentos que incidem sobre a pessoa negra, permitindo compreender minimamente os processos adversos que a

constituem. A noção de genocídio apresentada por Abdias Nascimento (1978) ilustra de modo contundente essa realidade. O conceito de gradiente étnico de Clóvis Moura (1988) nos permite pensar as operações cotidianas do racismo. O autoideal de branco, discutido por Virgínia Leone Bicudo, assim como o ideal do eu branco elaborado por Neusa Santos Souza (2021), oferecem ferramentas fundamentais para que o campo da psicologia compreenda que determinadas teorias não dão conta de abarcar a subjetividade de pessoas negras

Contudo, apesar de todos os atravessamentos mencionados, talvez, este seja o elo central de nossa dissertação: afirmar que o jovem negro precisa viver e precisa acessar seus próprios caminhos. Nesse sentido, apresentamos aqui uma convocação tanto ao campo da psicologia quanto ao campo social uma convocação ao diálogo com os terreiros, com as comunidades e com os movimentos negros, como propõe a metodologia aterrada (Santos, 2020). Não afirmo que essas instâncias detenham respostas únicas para os problemas sociais brasileiros, mas reconheço que nelas existem caminhos possíveis de diálogo, produção de saberes e construção de propostas que podem oferecer novas ferramentas às academias e às universidades públicas para que possamos fazer o mínimo pelo jovem negro.

Em minha trajetória de vida, mesmo atravessado pelas violências anteriormente explicitadas, posso afirmar que sobrevivi e hoje vivo. Ainda atravessado por processos sociais dolorosos e por questões que persistem, trilhei um caminho que se tornou possível, sobretudo, pelos encontros que esta dissertação apresenta. Encontros com o terreiro Tenda Espírita Pai Cambinda, bem como com o Kitembo - laboratório de estudos da subjetividade e com o apoio de uma família negra que, em diversos momentos, acreditou em meu caminho quando eu já não tinha forças para fazê-lo. Essas vozes tornam-se referências, lugares de cuidado, aprendizado e reorganização diante das violências raciais.

Os conceitos de matrizes africanas, bantu e afroindígenas que abordaremos a seguir oferecem ferramentas para a leitura de práticas enterreiradas que se constituem como epistemologias vivas. Essas epistemologias sustentam a convocação que dirigimos ao campo da psicologia e às práticas de cuidado, acolhimento e enfrentamento ao racismo. Até aqui, eu não havia associado de forma direta a sobrevivência do jovem negro à vivência de terreiro; contudo, neste ponto, compreendo que a vida se sustenta na experiência compartilhada, na troca e na aprendizagem. Como indica Vanda Machado (2013), os ensinamentos de terreiro

sustentam a existência negra, oferecendo aprendizagem, cuidado, acolhimento e caminhos de cura para as dores produzidas por suas múltiplas formas de violência.

Nessa direção, avançamos para a próxima etapa do texto, que tratará das cosmologias afroindígenas que estruturam modos de pensar, práticas de cuidado e formas de existência presentes em todo o território brasileiro, nas casas de umbanda, nos candomblés e em outras comunidades tradicionais. Tais cosmologias expressam outras formas de conceber a pessoa e o mundo e, para mim, foram fundamentais na travessia dos caminhos até aqui.

## 4 COSMOLOGIAS AFROINDÍGENAS

### 4.1 Kalunga

Uma vez expostas as nossas principais linhas de pensamento sobre a racialidade da pessoa negra no Brasil, e as resoluções do CFP que indicam caminhos na pesquisa e no trabalho psicológico, avançaremos no entendimento de alguns conceitos que nos serão importantes para pensar a pessoa enterreirada e os atravessamentos da vivência no terreiro no jovem negro, pela via da pessoa enterreirada.

Kalunga, é um princípio cosmológico banto-kongo, a força completa em si mesma que deu origem ao que chamamos de planeta terra (Fu-kiau 2024). A natureza, os animais, o mar e o universo são também expressões de força, são partículas de Kalunga. Esse princípio não se limita apenas por uma definição, pelo contrário, ele se dá em algumas dimensões. Em sua obra *O livro africano sem título* Fu – Kiau (2024) também aponta para o conceito como um princípio de mudança uma força que gera movimentos e transformações. Entender esse conceito, será necessário para acompanhar as construções que se darão a seguir. A umbanda bem como os outros modos de vida negroindígenas no Brasil se relacionam intrinsecamente com esse princípio constituinte do mundo segundo os bantu.

Kalunga, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. Kalunga, tornou-se também ideia de imensidão [sêsele/wayawa], que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades [n'kingunzâmbi], o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera. Porque Kalunga era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois. (Fu-Kiau, 2024, p 35)

Segundo o filósofo congolês, Kalunga é a linha ou espaço-limite que separa e, ao mesmo tempo, conecta dimensões visíveis e invisíveis da existência. Trata-se de um princípio cosmológico que expressa o ciclo da vida, da morte e da ancestralidade, organizando o trânsito das forças vitais (Fu-Kiau, 2024). Kalunga não é apenas um “mar” ou “horizonte”, mas o próprio campo de inter-relação em que tudo vive e se movimenta.

Nesse sentido, nguzo e Kalunga aparecem como categorias: nguzo ou Força Vital é aquilo que anima o ser, enquanto Kalunga é o espaço de circulação dessa energia e a própria energia. Esta interconexão se dá através da atuação de uma força vital fundamental presente em toda a realidade, de modo fundamentalmente dinâmico. O princípio cosmológico Kalunga, conforme elaborado por Fu-Kiau (2024), representa uma concepção profunda e dinâmica da existência, articulando dimensões visíveis e invisíveis da vida.

Kalunga é simultaneamente força geradora, campo de inter-relação e linha de passagem entre mundos (Fu-kiau, 2024). Não se refere apenas a um espaço físico, como o mar ou o horizonte, mas de uma categoria que diz também sobre uma forma de existência que organiza o ciclo da vida, da morte e da ancestralidade. Kalunga é a própria imensidão (*sêsele/wayawa*), a fonte e origem da vida, o espaço onde circula o nguzo, a força vital que anima todos os seres e elementos da terra. Nos terreiros essas forças se manifestam de inúmeras formas, e são manipuladas através dos alimentos, da partilha, da dança, dos cantos, dos conhecimentos e, principalmente, através dos mkisi, que são as divindades cultuadas nas umbandas e candomblés de matriz bantu.

O “culto” é prestado à natureza e aos ancestrais, que ora aparecem na forma de nossos “mortos”, que compõem a comunidade ora às “divindades” que recebem os nomes de *Orixás*, nos candomblés de origem iorubá, *Inquices*, nos candomblés de origem banta e *Voduns*, nos candomblés de origem ewé-fon (dahomeana). Estas figuras representam – e são responsáveis – ora por uma força da natureza, ora por um fenômeno da experiência humana. (Flor do Nascimento, 2016, p 157)

Nguzo, termo que pode ser traduzido como força vital, é, segundo Fu-Kiau (2024), o elemento constitutivo de tudo o que existe. Não é apenas energia no sentido físico, mas potência ontológica que anima e sustenta a vida. Para os povos bantu-kongo, todo ser é força (Santos, 2021), e a diminuição dessa força é considerada o maior dos males. Essa força circula entre pessoas, natureza, ancestrais e divindades, podendo ser potencializada ou enfraquecida pelas ações humanas. No contexto afro-brasileiro, o termo encontra aproximação com o axé, conceito iorubano que também designa a energia vital ou simplesmente por força (Flor do Nascimento, 2016) que sustenta o mundo.

Nos terreiros de religiosidade de matriz afroindígena, como a Umbanda, que é o elo central do nosso trabalho, Kalunga é a base para compreender todas as dinâmicas ali presentes. A cosmologia bantu-kongo, ao conceber Kalunga como princípio-deus-mudança, encontra exemplos nas práticas dos terreiros, onde os rituais são vivenciados como processos de transformação e cura. A dança, o canto, os tambores a incorporação e a oferenda também são formas de ativar e movimentar o campo energético de Kalunga, reorganizando forças e restabelecendo o equilíbrio entre corpo, espírito e ambiente. Todos os elementos que são manipulados dentro das casas de religiosidade de matriz africana reproduzem um modo de vida bantu, sendo Kalunga o princípio que perpassa todas as práticas realizadas. As comidas de santo são um exemplo muito nítido de como esses movimentos acontecem: o padê de exu – uma tijela de barro, tendo dentro dela farinha de mandioca, misturada com cachaça e azeite de dendê – é um exemplo prático da manipulação de elementos de Kalunga, que é a comida sendo preparada

a partir dos elementos da própria natureza, sendo transformada. Que agem a partir do princípio da troca, sendo entregues os padês para reestabelecer a conexão e, sobretudo, o nguzo com a própria kalunga.

Dessa forma, Kalunga não é apenas um conceito cosmológico, mas uma experiência vivida nos terreiros afroindígenas. Ele estabelece a relação com a ancestralidade, com a natureza e com o sagrado, oferecendo uma alternativa à lógica ocidental de separações rígidas. Ao reconhecer Kalunga como princípio de vida, os terreiros afirmam uma cosmologia em que tudo está em movimento, em conexão e em transformação. Assumindo a presença de Kalunga em todos os seres e elementos (Fu-Kiau, 2024). A força vital não é individual, mas circular e se movimenta entre seres, espaços e tempos. Nos terreiros, essa concepção é vivida na prática: o corpo é constituído de energia, o espaço é território de força, e o tempo é cíclico, marcado por passagens e retornos. A pessoa é muntu.

#### 4.2 Muntú

A categoria de muntu aparece em nossa pesquisa a partir das discussões em algumas disciplinas ministradas pelo professor Abrahão de Oliveira Santos, no programa de pós graduação em psicologia na UFF. A disciplina com o nome de *cosmodrama* (Fotografia 2), instalação estética, nos trouxe cosmologias bantu-kongo e alguns conceitos importantes para pensar a pessoa a partir dos saberes negroindígenas.

Fotografia 2 – Cosmodrama do caboclo



Fonte: Acervo do Abrahão de Oliveira Santos. Disciplina Psicologia e história social Agosto 2025.

O cosmodrama surge nessa instância, de trazer e proporcionar um outra semiótica de pensamento. Os elementos que formam essa instalação: como a batata doce, o milho as pedras, folhas e cabaças constituem um forma de pensar que foge a lógica da representação, do simbólico sendo os elementos eles próprios e partes de kalunga. O muntu, categoria de pessoa que iremos abordar a seguir segue esse mesmo raciocínio, sendo parte de kalunga e se constituindo a partir desse princípio.

Em seu artigo “*O protagonismo negro e a pessoa enterreirada*” (Santos, 2023), já vemos pistas e caminhos para chegar a categoria de pessoa enterreirada, sendo uma construção que atualiza o conceito de muntú. Nesse artigo Santos (2023), já nos traz a ideia de pessoa como força, dialogando diretamente com conceitos bantu e a categoria de pessoa Muntu, nos introduzindo diretamente no campo dessa discussão.

Avançando pela discussão a partir de (Santos, 2023), caminhamos em direção a filosofia africana de matriz bantu, centrando-se no conceito de muntu, que entende o ser humano em suas dimensões coletiva, espiritual e dinâmica. No livro *Muntuísmo: A ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea* (Bono, 2015), o filósofo Ezio Lorenzo Bono delinea as algumas formas da pessoa nessa tradição. Para ele, o ser humano não existe como uma substância isolada, mas como uma presença que se realiza em constante relação com outras presenças, tendo a interdependência como seu fundamento ontológico (Bono, 2015).

Muntu é força viva, força pessoal, superior à de todos os seres animados. O Homem enquanto Muntu é a mais vigorosa entre as forças criadas e regula as demais forças viventes. Esta variação não diz respeito à sua natureza, mas, principalmente, à sua relação com os outros bantu e com os outros seres vivos. A força vital do Muntu pode aumentar ou diminuir ao ponto de desaparecer. Um exemplo nos é dado por aqueles antepassados mortos há tanto tempo, a ponto de não terem força alguma, à altura de os fazer entrar em relação com os vivos (BONO, 2015, pág 18)

O muntú é concebido como um ser que existe em relação a comunidade, pois é nela que a força vital se manifesta e se reconhece (Bono, 2015). Essa concepção rompe com a ideia de indivíduo autônomo e propõe uma ética da comunhão, em que a pessoa é definida por sua capacidade de se vincular e de cuidar do outro. Nos terreiros, a noção de cuidado ocupa um lugar centro nas atividades realizadas. A pessoa não é vista de forma isolada, mas sim como um integrante da comunidade, tendo suas funções e papéis definidos na medida em que se insere dentro família.

A força vital, ou nguzo, é o princípio que anima o muntu. A pessoa se dá como um centro de energia em movimento, e sua definição acontece a partir das relações cósmicas (Bono, 2015). Essa visão processual da pessoa enfatiza o movimento, a transformação e a participação ativa

nos ciclos da vida. A energia em movimento colocada pelo autor, encontra correspondência no princípio cosmológico de Kalunga, sendo o muntu constituído por partículas desse princípio, e cuidado a partir dessa cosmopercepção.

O que é o ser para os Bantu? É aquilo que possui força, ou melhor, o ser é força. A força não é um atributo que advém de fora, um acidente. Para os ocidentais o ser é aquilo que é, para os Bantu, é a força que é. No ponto em que os primeiros evocam o conceito de ser, os segundos servem-se do de força. Para os Bantu existem muitas forças, diferentes umas das outras, visíveis (materiais) e invisíveis (natureza intrínseca do ser). O Muntu é excelência do ser. Deus é o grande Muntu. As coisas são forças inferiores. A força (o ser) pode crescer ou diminuir. As forças podem interagir entre elas. Esta interação entre forças é de -nominada magia. (Bono, 2015, p 16)

O sacerdote e tata José Anselmo da Gama Santos, em sua tese de doutorado *A Força da Tradição Bantu*, reforça essa concepção ao afirmar que o mundo é constituído a partir dessas energias e que a existência se dá a partir da permanência dessa força (Santos, 2021). As práticas enterreiradas vão buscar a manutenção e o manejo dessas forças, tendo como proposta alimentar o muntú e o fortalecer.

A movimentação do *Axé* ou *Nguzu* faz com que a própria natureza, a própria realidade seja inteiramente dinâmica e esse fato tem forte impacto na maneira como essa cosmologia entende todos os eixos da experiência, passando pelo modo como conhecemos, como agimos, como somos, sempre em constante transformação. (Flor do Nascimento, 2016, p 157)

Os banhos de ervas são alguns dos muitos exemplos dessa movimentação das forças, tendo suas propriedades anti-inflamatórias ou até mesmo antibióticas, o uso da erva vai se dar de acordo com suas propriedades e funções, sempre estabelecendo uma conexão entre suas propriedades e suas utilidades de acordo com o momento. Nesse sentido, a diminuição da Força Vital é considerada o maior dos males, já que o critério supremo da vida, para a filosofia bantu, é a vitalidade da força.

A única coisa que é maléfica é a diminuição da Força Vital (Nguzo). O mais importante para os Bantu é o nguzo, que anima a vida. Ela mesma é a vida em si. Sendo assim o primeiro critério e o valor supremo é a Força Vital; nesse sentido, impera na filosofia Bantu a afirmação categórica de que todo ser é força. (SANTOS 2021, p 46)

Bono (2015) descreve a ancestralidade como sendo uma memória que sustenta o presente e orienta o futuro. Nos terreiros a ancestralidade ocupa um lugar central e é reverenciada a todo tempo. Dentro dessa mesma lógica, vai se constituindo uma estrutura de percepção que tem como característica a valorização dos antepassados e dos mais velhos. A ancestralidade e o saber é a base para os caminhos que se desenham para vida. O muntú, por sua vez, é aquele que reconhece os antepassados como parte de sua constituição, e que se conecta a eles por meio de rituais, narrativas e práticas comunitárias. A ancestralidade, bem

como os antepassados, ao realizarem a passagem se tornam nguzo, uma força que retorna para a comunidade (Santos, 2021). Assim, o muntu está em constante movimento de se voltar para as forças do passado que fortalece a pessoa no presente. Muntú é estar em sintonia com os que vieram antes (Bono, 2015).

Bono (2015) destaca que na categoria em questão a humanidade se manifesta a partir do cuidado mútuo, da partilha e da escuta. O muntu é aquele que constrói o mundo com os outros, reconhecendo que sua força vital depende da harmonia coletiva. A ética bantu valoriza a reciprocidade como expressão da dignidade humana. O autor propõe o muntuísmo como uma filosofia que “não se limita a uma teoria do ser, mas é uma prática de vida, uma forma de estar no mundo com responsabilidade e abertura” (Bono, 2015, p. 88). Apesar do nosso trabalho trazer a religiosidade de matriz afroindígena em um sentido religioso, a filosofia trazida por Bono (2015), bem como os princípios cosmológicos por Fu-Kiau (2024), discorre sobre um modo de vida afrodiaspórico, que foi preservado em forma de religiosidade no território brasileiro.

Não pretendemos aqui, definir a umbanda como um modo de vida ou como uma religião, no campo dessa pesquisa ela se dá nos dois aspectos e sua importância reflete a experiência vivenciada a partir da religião, mas que é, sobretudo, um modo de vida negro. Muniz Sodré (2019), reforça nossa ideia apontando que o terreiro funciona como uma forma social e um espaço simbólico da experiência negro-brasileira, onde práticas afro-brasileiras não se limitam ao culto religioso, mas articulam de maneira integrada o uso do espaço, as formas de pensamento e os modos de vida comunitários.

### **4.3 Kindoki**

No pensamento kongo, porém, kindoki é ciência, conhecimento e potência de transformação. Fu-Kiau (2001) aponta que kindoki como conhecimento vivido e acumulado, que pode ser mobilizado para fins construtivos ou destrutivos, dependendo da intencionalidade e do equilíbrio ético-espiritual. Tiganá Santana (2022) reforça que kindoki é uma tecnologia de interação com as forças do mundo, operando nos entre lugares do visível e do invisível. Bockie (1993, p. 82) o descreve como “um sistema complexo de pesos e contrapesos sociais que trabalha em prol da saúde e integridade da comunidade”.

Nguzo e Kindoki explicam como práticas de terreiro — banhos de ervas, ebós, rezas, oferendas — atuam na restauração e no fortalecimento da força vital. O terreiro, nesse sentido, é um espaço de manejo consciente dessas forças, onde o conhecimento ancestral kindoki é

aplicado para equilibrar e expandir o nguzo das pessoas e da comunidade. Isso conecta diretamente a vivência religiosa à reconstrução subjetiva e identitária do jovem negro de terreiro, articulando cuidado espiritual, social e político.

Na filosofia bantu-kongo, esses conceitos não existem isoladamente, mas formam um sistema integrado de pensamento e prática. Kalunga é o campo-limite e de circulação das forças e princípio constituinte dos seres e elementos; Muntú é a pessoa como força vibrátil dessa rede; Nguzo é a energia vital que anima todos os seres; e Kindoki é a ciência e a técnica de manipular com essas forças para transformá-las. No contexto de nossa pesquisa, essa articulação mostra que a pessoa é simultaneamente um ser de força nguzo, constituído como muntú, situado num campo de interconexão cósmica kalunga, e capaz de mobilizar saberes e práticas kindoki para manter e expandir sua vitalidade. Essa visão rompe com paradigmas individualistas e mecanicistas da psicologia eurocentrada, oferecendo uma perspectiva do ser força na dinâmica que fundamenta o terreiro como espaço de cuidado integral, resistência e produção de vida e de conhecimento. Tatas, mametus e kotas são os médicos, professores, psicólogos e especialistas nestas epistemologias afroindígenas. Dessa forma, rompe-se ao menos parcialmente com uma percepção de si produzida pelo genocídio, potencializando uma outra forma de se perceber no mundo, são provas da relevância dos terreiros nos processos de reconstrução das subjetividades negras.

#### **4.4 Psicologia e possibilidades de caminho**

Para pensar no processo de constituição da psicologia em território brasileiro é necessário passar pelos processos de violência e sujeição em relação aos corpos negros em que a psicologia contribuiu de forma ativa (CFP, 2017). O conselho federal de psicologia reconhece essa contribuição da psicologia e lança as “Referências técnicas nas relações étnico raciais”. Dessa forma, aponta erros cometidos pelo campo da psicologia e oferece possibilidades para a construção de uma psicologia que possa pensar as subjetividades negras em terras brasileiras, sem tender à uma individualização, que violenta às pessoas pretas.

Historicamente, a Psicologia brasileira posicionou-se como cúmplice do racismo, tendo produzido conhecimento que o legitimasse, validando cientificamente estereótipos infundados por meio de teorias eurocêntricas discriminatórias, inclusive por tomar por padrão uma realidade que não contempla a diversidade brasileira. (CFP, 2017, p 75)

A psicologia não é a única que esteve implicada nesses processos de violência, a intelectualidade brasileira de forma geral, que importou teorias Europa para pensar a realidade

brasileira (Moura, 1988). Esse dado nos é caro, e mostra a necessidade de se aprofundar estudar autores que foram invisibilizados e esquecidos exclusivamente por trazer a questão racial para a cena como a psicanalista Virgínia Bicudo (2010). Trazer autores como Neuza Santos, Frantz Fanon para pensar a pessoa negra é uma forma de possibilitar caminhos dentro do campo psicológico para pensar formas de acolher a pessoa negra, que a todo tempo sofre os processos de genocídios (Nascimento, 1978), seja no campo da subjetividade, epistemológico ou o assassinato propriamente da existência negra pelo Estado.

Como assinalado anteriormente, o nosso texto não tem como proposta esgotar a discussão sobre as problemáticas da constituição da identidade negra no Brasil, pelo contrário, objetiva proporcionar o debate e a conversa sobre um tema de extrema relevância para a população negra. A visibilidade do problema é uma ferramenta de combate, e os autores trabalhados ao longo do texto, trazem a visibilidade e possibilitam nomear problemas que são vividos no cotidiano da pessoa negra. Pensar, refletir e dar visibilidade para questão racial é uma forma de se tornar negro no sentido trazido pela psicanalista Neuza Santos (2021).

Ao longo do texto, buscamos evidenciar como a invisibilidade do racismo, sustentada por sutilezas e dissimulações históricas, repercute diretamente na constituição subjetiva da pessoa negra, especialmente do jovem, cuja identidade se vê atravessada por bloqueios, estilhaçamentos e conflitos permanentes. Vimos que o gradiente étnico, a lógica da branquitude e a promessa frustrada da meritocracia operam como dispositivos que naturalizam desigualdades e aprofundam a alienação, conduzindo a juventude negra a um constante questionamento de si e de seu lugar no mundo.

Contudo, se o social se apresenta como campo de violência e desumanização, também é nele que emergem resistências e possibilidades de cuidado. É nesse ponto que a reflexão se amplia para pensar como o terreiro e as cosmologias afroindígenas oferecem caminhos outros de existir, cuidando da pessoa negra em sua integralidade. A noção de pessoa enterreirada surge, então, como contraponto às lógicas genocidas, afirmando um modo de ser enraizado na ancestralidade, na coletividade e nas forças da natureza. Assim, ao transitar das marcas de invisibilidade e alienação para os caminhos de enraizamento e vitalidade, abrimos espaço para compreender o cosmodrama que constitui a vida negra e como a pessoa enterreirada pode ser um horizonte de cura, resistência e reinvenção.

## 5 PESSOA ENTERREIRADA, COSMODRAMA E TERREIROS: CAMINHOS DE CURA PARA PESSOA NEGRA

Os conceitos trabalhados anteriormente como muntu e Kalunga e kindoki, nos ajudam a avançar no entendimento do conceito de pessoa enterreirada. A atualização da noção de pessoa, expressadas através dos enramamentos no contexto brasileiro, e dialogando com as vivências negras de terreiro, e outras manifestações culturais de matrizes afroindígenas, nos oferece entendimentos para compreender as práticas de cuidado e acolhimento presentes no Brasil. A pessoa enterreirada pode ser compreendida como uma atualização contemporânea do conceito de muntu sendo ressignificada pelas práticas de terreiro e dos estudos aterrados no campo da psicologia (Santos, 2023). A pessoa enterreirada é aquela que, ao se aterrar, rompe com a lógica individualista da modernidade e se reinscreve no campo vibrátil da ancestralidade, vivenciada, sobretudo, nos terreiros. Assim, traz a concepções de pessoa que se sustentam a partir da comunidade, família, elementos da natureza, alimentos, danças, cantos, de uma cultura viva.

Nos modos de vida negro e indígenas, essa noção de pessoa não se define por atributos fixos, mas por sua capacidade de circular, de cuidado e de sustentar a memória como força de cura e por se constituir como sendo parte de Kalunga (Fu-Kiau, 2024). A pessoa enterreirada é afetada pelo banho de mar, pelo banho de ervas, pelos alimentos nutritivos, pelas práticas de terreiro que se voltam para o cuidado. A pessoa-terra, a pessoa-mata, a pessoa-mar a pessoa-saber, que pulsa dentro de si força vital/nguzu. Se trata de uma epistemologia que inaugura modos outros de existir, aprender e ensinar. Dessa forma, nos oferece uma outra concepção de vida que acessa as formas de cuidado negro, presentes nas periferias, nas famílias negras, nas casas de umbanda, candomblé, no jongo e em diversas outras formas de expressões negras.

Essa noção também desafia os modelos psicológicos hegemônicos e reafirma a noção de saberes orgânicos trazidos por Bispo (2015) como sendo os conhecimentos que nascem da relação viva entre comunidade, território e experiência ancestral, sendo produzidos na prática cotidiana, na oralidade e nos modos de vida coletivos, e não a partir da lógica abstrata e separadora do conhecimento colonial. Santos (2023) argumenta que, é preciso uma psicologia aterrada, capaz de escutar os tambores, os cotidianos e os saberes de terreiro. E essa noção de pessoa que emerge, considera a dimensão da força presente na pessoa, o que possibilita a escuta de uma pessoa em que nela se manifesta os mkisi<sup>18</sup>, orixás ou até mesmo a nossa interlocutora

---

<sup>18</sup> Mkisi é o plural de nkisi, faz referência à divindades do tronco bantu.

Maria Padilha. Flor do Nascimento (2016) aponta para o corpo nas tradições bantu como sendo uma unidade com a mente, não havendo uma dicotomia. Essa unidade da pessoa, nos ajuda a compreender que nas concepções de terreiro a pessoa-corpo se dão como energia e complementa nosso entendimento da pessoa enterreirada.

Os corpos carregam a história que constituiu nossa família, carrega o tempo da memória, os acordos e alianças que fizeram com que nossa existência se desse. Carregam também a água, os metais, os sais minerais, o sangue e os ossos, trazem o ar e o fogo que nos aquece: todos elementos ligados com os orixás, inquices e voduns. Os corpos trazem em si a divindade e permitem o trânsito delas entre Duílo (Orun) e o Mungongo (Aiyê) para estabelecer uma das formas de contato que orixás, inquices e voduns têm com o restante das comunidades. (Flor do Nascimento, 2016, p 159)

Essa concepção não cabe nos manuais diagnósticos e estatísticos de transtornos mentais, clínicos convencionais; ela exige escuta cosmológica, cuidado coletivo e reconhecimento de sua travessia. Ao atualizar o muntu e considerar os princípios cosmológicos de Kalunga presentes nas culturas negro e indígenas no Brasil, a pessoa enterreirada se torna agente de formação e de produção de conhecimento, e fonte de saber como propõem Bomfim, Oliveira, Santos & Veiga (2024). Sua existência convoca uma universidade outra, onde o saber não se transmite, mas se ativa, se dança, se cozinha, se canta. Nesse espaço, a pessoa enterreirada é semente, memória, futuro, e força que resiste e renasce.

Essa escuta cotidiana é também escuta de terreiro. Os saberes da luta negra se mantêm firmes e renovados na periferia, mesmo quando a universidade os oculta como parte de sua estratégia de colonização, através do epistemicídio (Carneiro, 2005). O nganga, cuida das estratégias de desarrumação e assentamento das energias de cada pessoa, como afirma (Santos, 2023) e essa forma de cuidado não pode ser acessada através na noção de inconsciente. Dessa forma, a pessoa enterreirada, ao ser cuidada pela comunidade, mametos, tatas, figuras centrais e autoridade nos terreiros, aprende a reorganizar suas forças, a escutar sua ancestralidade, a reativar sua potência. Essa vivência do cuidado, da escuta e da energia é o que falta à psicologia moderna, ainda presa a modelos eurocentrados de subjetividade.

Por fim, a pessoa enterreirada é também produtora de saber. Como afirmam Bomfim, Oliveira, Santos & Veiga (2024), ela é agente dos processos de formação e de produção epistemológica. Sua travessia entre mundos, entre o visível e o invisível, entre o sofrimento e a cura, entre o silêncio e o canto, é fonte de saber. Ao atualizar o muntú e encarnar Kalunga, ela não apenas resiste à violência cultural e ao epistemicídio, mas inaugura modos outros modos de pensar, de existir e de ensinar. Sua presença exige que a universidade se transforme, que a

psicologia se descolonize. A pessoa enterreirada é, portanto, figura central de uma revolução epistemológica que nasce no terreiro e floresce na sala de aula, através do cosmodrama.

### **5.1 Cosmodrama: a atualização da pessoa enterreirada na universidade.**

*O cosmodrama expressa a riqueza natural da cosmológica negra e consiste em uma instalação estética, que propõe um assentamento de saberes, memória e energias negro-indígenas na sala de aula, de modo a alterar as condições cognitivopedagógicas da ambiência acadêmica. O cosmodrama traz o valor da ancestralidade da resistência negra e indígena. Suscita o direito de existir como natureza e não como um elemento sintético. Uma das funções do cosmodrama está no sentido de aterramento, produzindo um efeito contrário ao desterro dos povos africanos e ameríndios produzidos pelo epistemicídio imposto pela colonização nos espaços universitários.- Costa, Santos & Oliveira, 2025, p 7.*

No cosmodrama, a sala de aula se converte em um espaço com elementos de memória: instala-se um campo de força que enterreira e ativa as subjetividades. Por meio de objetos, cores, sabores, sons e gestos, o cosmodrama concentra energias ancestrais no centro do espaço, mobilizando memórias coletivas e ativando, simultaneamente, processos cognitivos em camadas psíquicas e sociais. Trazendo as pessoas para uma outra semiótica de pensamento.

Em sua tese de doutorado *Clínica Anímica: Agenciamentos entre Corpos Humanos e Não-Humanos como Produção de Subjetividade*, a professora e pesquisadora Márcia Cabral da Costa (2017) nos apresenta conceitos importantes sobre corpos humanos e não-humanos. Em sua tese Costa (2017) argumenta que a clínica anímica propõe considerar os corpos não-humanos sendo os objetos, coisas e materialidades, não como elementos passivos, mas como entidades dotadas de força e capacidade de afetar e ser afetadas em relação aos corpos humanos. Essa visão desloca a tradicional separação entre sujeito e objeto, sugerindo que o encontro entre corpos humanos e não-humanos pode produzir experiências e processos de subjetivação, colocando os não-humanos como participantes ativos nas relações e nos modos de produção de sentido e de vida.

Ao retomar o cosmodrama e suas implicações nas dinâmicas objetivas e subjetivas podemos fazer uma leitura de sua presença a partir do que Costa (2017) aponta em relação aos

corpos não humanos “Na cosmologia ameríndia, atribui-se aos não-humanos capacidades de agência, ou seja, a condição de agentes que intervêm no mundo” (Costa, 2017, p. 32). Nesse sentido, podemos afirmar que o cosmodrama produz agenciamentos subjetivos e traz à tona a literalidade de um modo de perceber o mundo; em nosso texto, nos implicaremos nesse saber frente ao racismo imposto pelas dinâmicas sociais.

Costa (2017) afirma a potência dos corpos não-humanos como dispositivos produtores de subjetividades, afirmando que nas cosmogonias dos povos tradicionais indígenas e africanos os corpos não-humanos de agência, tem poder de afetar e se afetado, e dessa relação processos de subjetivação advém. Ao tocar esses objetos, se redesenha a própria existência daquele que se relaciona com esses corpos não-humanos. Essa ativação não é individual, mas comunitária: é a retomada de vínculos, de histórias, de epistemologias que foram marginalizadas pela violência cultural e pelo epistemicídio.

Assim como os corpos não-humanos na clínica anímica produzem subjetivações, potência e agenciamentos, podemos dizer que o cosmodrama também desencadeia movimentos internos, sobretudo relacionados às questões raciais. Durante as aulas, fui profundamente afetado pelas discussões, pela presença dos elementos dos cosmodramas e pelo que ele próprio produzia no espaço acadêmico. Trazer à tona essa epistemologia produz um sentimento de pertencimento, de retorno e de ativação da pessoa enterreirada. A dimensão não-humana, como propõe Costa (2017), aqui produz e opera como uma instalação ativa e, no contexto de nosso texto, manifesta-se na dimensão do *ngunzo*, como expressão da força dessa epistemologia afroindígena.

Essa emergência semiótica desafia a neutralidade acadêmica e inaugura um ensino aterrado, comunitário e encarnado, capaz de promover um *en-sinar* e uma vivência negra, político (Machado, 2013). A definição acima orienta o fio condutor deste capítulo, que articulará cosmodrama, pessoa enterreirada e práticas de terreiro como dimensões inseparáveis de uma psicologia aterrada e antirracista e no campo do nosso trabalho em relação ao jovem negro de terreiro, afetado pelas violências raciais. Dessa forma, essa fonte de saber produz assentamento cognitivo no jovem. Assim, cosmodrama (fotografia 3) pode ser compreendido como uma expressão que integra saber, energia, movimento, semiótica e uma visão cosmológica (Santos, 2023).

Fotografia 3 – Cosmodrama da terra e da cura.



Fonte: Acervo de Abrahão de Oliveira Santos. Aula na disciplina de psicologia e história social, no curso de psicologia da UFF, Niterói. Realizado em 24/11/2025.

Avançando por esse conceito, Santos (2023), aponta o cosmodrama como ativador de uma “emergência semiótica” que convoca processos cognitivos profundos e coletivos, exigindo uma memória não totalmente estruturada.

O jovem negro brasileiro, não possui na academia referências negras nos currículos dos cursos de graduação, em decorrência do epistemicídio e das estratégias de importação de teorias eurocentradas como afirma (Moura, 1988). Todavia, o cosmodrama, tal como proposto pelo Kitembo - laboratório de estudos da subjetividade e cultura afro-brasileira, emerge como uma referência, com potencial de resgatar e provocar movimentos em busca de referências negras e de terreiro. O aterramento, nesse sentido, traz um gesto de cura e de reexistência ao resgatar epistemologias da terra: é a desarrumação das energias coloniais e o assentamento das forças ancestrais, como ensina a cosmologia bantu-kongo (Fu-Kiau).

A dinâmica da pessoa enterreirada não se limita à transmissão de conteúdos; ela opera como prática de vivência. A instalação gerava uma experiência de encontro no ambiente acadêmico, permitindo uma forma singular de ensinar que articulava dimensões pedagógicas, políticas e existenciais (Santos, 2023). Esse arranjo não é decorativo, apesar de ter em si uma estética, mas sim força epistemológica. Ele desestabiliza o espaço universitário constituído por teorias hegemônicas, muros e chãos de concreto.

A instalação trazia uma presença, um campo de força, de energia, alterava a condição de existência da sala de aula e, conseqüentemente, todos que nela estavam. A alteração provocava um sentido de encantamento incomum no espaço acadêmico, possibilitando direção de ensinamento inusitada, enquanto encantamento pedagógico e encantamento político e existencial. (Santos, 2023, p 129).

Dessa forma, abre brechas para que saberes afroindígenas, historicamente marginalizados e submetidos aos processos de epistemicídio, possam emergir como fundamentos de uma nova forma de ensinar e aprender. A pessoa enterreirada, nesse contexto, é também saber: ela ensina com o corpo, com a memória, com o gesto, com o silêncio. Nos espaços de terreiro isso esses processos se fazem presentes a todo tempo. A historiadora e pesquisadora Vanda Machado afirma:

A herança cultural, o conjunto de saberes, o mito, o canto, a dança, os provérbios, as diversas narrativas vivenciadas ampliam a percepção que ajuda a compreender a vida em sua interdependência como um enredo que permite dar significados a todos os acontecimentos do mundo em todos os tempos. Este é o sentido que traspasa da história para a solidariedade. (Machado, 2013, p 43)

Sua presença e a troca convoca uma escuta do cotidiano, onde o saber se produz nas relações, nas práticas e nas experiências vividas. Essa transformação não é apenas política, é cosmológica. Como mostra Santos (2023), a instalação ritual no espaço acadêmico (Fotografia 4) ativa uma semiótica que vai além da representação do pensamento: ela convoca o corpo, a ancestralidade, a energia ela própria. A sala de aula se torna espaço de aterramento e de acesso à saberes da terra, do muntu e de Kalunga e o ensino se faz em roda, em espiral sempre em relação com a comunidade.

Fotografia 4 - Cosmodrama da Beleza das Águas e das Mães



Fonte: Acervo de Abrahão de Oliveira Santos. Cosmodrama realizado no curso de Psicologia e história social, da UFF Niterói em 13/10/2025.

No cosmodrama, a pessoa enterreirada é convocada. A instalação ora com farofa, velas, frutas, sementes e folhas, ora com arcos e flecha, livros e ferramentas, funciona como campo de força que ativa memórias coletivas e saberes da terra, dessa forma se constitui como uma expressão estética de terreiro (Santos, 2023).

A pessoa enterreirada, ao ocupar a universidade, instala sua roda, acende suas velas, canta seus pontos e cria através dos elementos disponíveis a instalação do cosmodrama, com folhas de aroeira, fogo, livros ferro e os elementos que estiverem disponíveis. Ela transforma o chão acadêmico em solo fértil para saberes da terra, do mar e do fogo. E ao fazer isso, ela não apenas resiste, mas também se torna no sentido trazido por Neuza Santos Souza (2021). A universidade, nesse processo, deixa de ser lugar de extermínio simbólico e passa a ser território de reexistência e de formação comunitária e de tomada de consciência política, social e agora enterreirada.

Nesse sentido o enterreiramento da pessoa emerge como ponto central na vivência de terreiro e na psicologia aterrada. Aterrar-se não é apagar-se, mas diferenciar-se a partir do contato com as referências da força: é um gesto de travessia que rompe com as subjetividades colonizadas modernas universalizante e se alinha às forças da natureza, às ancestralidades e às

cosmologias africanas, se dando em relação com a comunidade e fazendo uma crítica ao individualismo moderno (Santos, 2023). Ao se aterrar, o sujeito se desarruma, desfaz-se das estruturas coloniais que o moldaram, para reencontrar-se como energia viva em trânsito, como muntu, como corpo-saber que pulsa em rede. Esse processo não é metafórico: ele se encena, se toca, se desenha, se cozinha, se dança.

A psicologia que acolhe a pessoa enterreirada precisa se descolonizar. Não basta escutar o sofrimento; é preciso escutar o terreiro, escutar o cotidiano, escutar os avós, os tambores as mães e os pais de santo. A pessoa enterreirada carrega em si a potência de cura, de reexistência e de produção de conhecimento. Ela não é objeto de análise, mas sujeito de saber. Sua presença convoca uma universidade outra, uma sala de aula avivada com as forças das pessoas e do cosmodrama, onde o ensino se faz em espiral, em roda, em festa de memória. Aterrar-se, nesse contexto, é plantar-se: é preparar o solo para que floresça uma psicologia negra, viva, encarnada e ancestral.

## **5.2 Terreiro como escola; vivência como aprendizado.**

A vivência negra no terreiro constitui-se como um espaço de resistência, cuidado e reconstrução subjetiva. Para além de seu caráter religioso, os terreiros de matriz africana se configuram como territórios de pertencimento, nos quais a ancestralidade é atualizada e transmitida por meio da oralidade, dos rituais e da coletividade, nos mostrando um sistema complexo de práticas. A Umbanda bem como o Candomblé, se constituem enquanto um ambiente de aprendizado, se estrutura de forma coletiva e comunitária, unindo pessoas por laços culturais e religiosos (Loss, 2020).

Vanda Machado (2013) afirma que no contexto das comunidades de terreiro, o ato de *en-sinar* não se reduz à transmissão de conhecimentos, mas consiste em inserir a pessoa em seu próprio caminho existencial, orientando-a a reconhecer e viver seu destino singular conforme sua forma própria de estar no mundo.

Como que obedecendo a uma cadeia para a manutenção, continuidade e expansão da cultura do povo de santo cabe-lhes ensinar como aprenderam para que os mais novos possam dar continuidade à tradição. De fato, o ato de *en-sinar* na comunidade de terreiro significa colocar o outro dentro do seu *odu*, dentro da sua própria *sina*, do seu caminho, do seu jeito de ser no mundo do jeito como ele é. Entendemos que esta é uma singularidade que merece ser situada dentro do pensamento de matriz africana. Estamos falando mais precisamente do pensamento tradicional africano recriado nas comunidades de terreiro. (Machado, 2013, p 41)

A primeira dimensão do aprendizado no terreiro está no acolhimento. No terreiro no qual pertencem, por exemplo, pessoas que chegam atravessados por violências raciais, sociais e

subjetivas encontram nesses espaços a possibilidade de reconstruir sua dignidade. As entidades espirituais, como exus, caboclos, pretos-velhos e pombagiras, acolhem o consulente em sua dor, oferecendo orientações e práticas que visam restaurar o equilíbrio vital, o *nguzo*. Esse processo constitui não apenas um tratamento espiritual, mas também um cuidado subjetivo que repercute diretamente na forma como esses jovens passam a se perceber. Angela Cristina – Losanange afirma

Quando a pessoa chega no barracão, sempre vai ter uma entidade pra receber. (...) O ebó é importante porque ele purifica, abre caminho, mostra se aquela casa é ou não o seu lugar. (...) No barracão você pode ser quem você é. (...) O orixá é caminho, é luz, é saúde, é cura.<sup>19</sup>

Aqui, o terreiro se apresenta não apenas como instituição religiosa, mas como território de cuidado integral, onde a cura se dá em múltiplos níveis — espiritual, físico e subjetivo. Sendo a comunidade o elo central entre todas as relações que se estabelecem dentro das casas de santo. Um dos elementos centrais destacados pela comunidade é a noção de aprendizado, que viemos defendendo ao longo do nosso trabalho como sendo o princípio que caracteriza o que estamos denominando. Nesse sentido:

A religião de raiz africana, ela é o aprendizado. É como se você estivesse nascendo novamente, porque você vai começar do zero até chegar onde você tem que chegar. Foi um aprendizado que me permitiu nascer de novo, não só na religião, mas também pra minha vida pessoal, pra minha vida profissional.<sup>20</sup>

Essa colocação evidencia que o processo religioso não se restringe à esfera espiritual, mas atravessa dimensões cotidianas da vida, impactando relações familiares, escolhas profissionais e a própria percepção de si. O “nascido de novo” mencionado por ela traduz o modo como o terreiro promove não apenas iniciação ritual, mas também reconstrução subjetiva, promovendo a partir do renascimento outra percepção de si e do mundo. O aprendizado destacado pela Ângela Cristina – Losange - se dá a partir de vários aspectos e vivências dentro do terreiro. Nessa direção Loss (2020) afirma

No candomblé não se senta para ensinar, não na perspectiva euro-ocidental na qual uma mestra assume para si a função de ensinar. Candomblé não se ensina, se aprende. Este processo educativo se torna fundamental para a criação de laços entre indivíduo e comunidade, bem como para a aquisição de novos saberes e para o pertencimento social e religioso no acontecer das práticas educativas. O aprendizado acontece no cotidiano, nas tarefas mais simples, por meio das narrativas orais, nas observações ritualísticas e secretas, na comunicação direta, nas conversas, e no convívio diário de líderes de terreiro e os seus mais velhos. (Loss, 2020, p 278)

---

<sup>19</sup> Fala de Ângela Cristina Mariano, Losanange. Diário de campo: Conversa sobre terreiros realizada em 2 de fevereiro de 2025.

<sup>20</sup> Diário de campo: Conversa sobre terreiros realizada em 2 de fevereiro de 2025.

Os ensinamentos dos mais velhos, os trabalhos e funções realizados dentro do terreiro, os pontos cantados bem como a língua falada transmitem saberes que só podem ser compreendidos pela lógica da força/nguzo. Todas as trocas produzem movimentos. E essas vivências vão trazendo a ativação do muntú. Essa percepção vai ao encontro com a cosmologia bantu, em que a vida é entendida como fluxo contínuo de forças (nguzo) que circulam no espaço de Kalunga (Fu-Kiau, 2024). Assim, o terreiro é experimentado como um lugar de ativação e reorientação de caminhos, que se dá também pela via da vivência. Há uma mudança existencial e física quando entramos no campo de pensamento físico da religiosidade negro-indígena, inerente ao panteão, as mitologias kongo-bantu, Yorubá e indígenas. Os papéis e as relações se dão de outra forma.

Na religião, a gente consegue ser quem realmente a gente é. A gente se despe de profissão, de dinheiro, de preconceito. A religião de matriz africana permite isso. Você vai lá, lava um prato, chama seu irmão pra te ajudar. É esse movimento de um ajudando o outro que faz você praticar a humildade.<sup>21</sup>

Aqui, o terreiro aparece como espaço de nivelamento trazendo outras posições em relação à sociedade, não importa a posição social ou profissional que alguém ocupa fora do barracão, pois dentro dele prevalece a lógica da coletividade. Se dá no campo da vivência Machado (2013) aponta que no terreiro, o aprendizado ocorre pela participação nas práticas comunitárias, por meio das quais a pessoa aprende a constituir-se no próprio processo de viver. Esse aprender envolve rememoração vivenciada e a incorporação de códigos de conduta que orientam uma vida coletiva comprometida, inclusiva e solidária.

Também se constitui como um espaço em que a ancestralidade se manifesta como força ativa. Através dos rituais, da música, da dança e do contato com os elementos da natureza, a pessoa/ muntú é conduzido a reconhecer-se como parte de uma linhagem que o antecede. Essa dimensão ancestral rompe com a lógica individualizante da modernidade ocidental e reinsere o sujeito negro em uma rede coletiva de pertencimento, afetando diretamente a sua autopercepção possibilitando se perceber como ser da cosmopercepção. Oyěwùmí (2021) propõe a noção de cosmopercepção para indicar que, em contextos africanos como o yorubá, o conhecimento do mundo não se organiza prioritariamente pela centralidade do olhar, como nas epistemologias ocidentais, mas por uma experiência multissensorial e relacional que estrutura a compreensão da existência.

---

<sup>21</sup> Diário de campo: Conversa sobre terreiros realizada em 2 de fevereiro de 2025.

Nessa perspectiva, as religiões de matriz afroindígena fortalecem simultaneamente o senso de identidade pessoal e coletiva, por meio de práticas eficazes e de uma tradição discursiva que confere reconhecimento e validação aos seus adeptos (Loss, 2020).

A dimensão subjetiva da vivência negra no terreiro se expressa na possibilidade de elaborar os efeitos psíquicos do racismo e a aprendizagem no terreiro se dá também nessa direção. Como aponta Neusa Santos Souza (2021), o “Ideal do Eu Branco” atravessa profundamente a constituição psíquica das pessoas negras. Contudo, as relações que se estabelecem nas cosmo-percepções afroindígenas nos apontam outras lógicas de se inserir no mundo.

Os antepassados ocupam um lugar privilegiado na história do negro brasileiro. Substancialmente investidos de energia libidinal, suas palavras tem estatuto de verdade, força e lei, e seus projetos não realizados são destinos de seus descendentes. Assim, essas figuras ancestrais – mais ou menos remotas – constroem o sistema superego ideal do ego, viabilizando a interiorização das exigências e ideais a serem cumpridos por filhos, netos, bisnetos, ad infinitum. (Souza, 2021, p 67)

O terreiro, ao oferecer um espaço de valorização de referências negras e de reconstrução simbólica, possibilita uma ruptura com essa lógica, permitindo que o jovem desenvolva um *eu* sustentado pela força do *muntú* e pela coletividade. Dessa forma, o terreiro não é apenas um espaço religioso, mas também um produtor de subjetividades contra-hegemônicas, e essas referências são aprendidas através das vivências.

A vivência no terreiro produz também uma ressignificação do corpo. O corpo negro, historicamente estigmatizado e violentado, passa a ser reconhecido como portador de força, beleza e saber. As práticas rituais — como os banhos de ervas, os ebós, as danças e os cânticos reinscrevem o corpo em uma lógica de potência vital, reconectando-o ao *Kalunga*, entendido por Fu-Kiau (2024) como o espaço de circulação da Força Vital entre o mundo visível e o invisível. Nesse sentido, nosso próximo capítulo, avançará na discussão dessa intercessão entre as práticas de cura e os seus efeitos físicos e psíquicos no corpo do jovem negro de terreiro.

### **5.3 Práticas de Terreiro como Tecnologias de Formação e Cura**

Nossa pesquisa apresenta os terreiros como um modo de vida negro estruturado no Brasil em uma dimensão religiosa. Sodré (2019) também argumenta que o terreiro, além de ser um local de culto afro-brasileiro, funciona como um território dinâmico que preserva e reconfigura as referências culturais da diáspora africana na cidade, mostrando que os modos de

pensar, as práticas litúrgicas e as relações comunitárias se entrelaçam e expressam formas de vida que escapam aos modelos hegemônicos de organização social.

Ao mesmo tempo, reconhecemos a relevância da forma institucional religiosa, que assegura direitos e contribui para a preservação e a defesa das expressões culturais negroindígenas. Nesse sentido, traremos o terreiro nessas duas dimensões, por entender que elas não se anulam, pelo contrário, se complementam e nos auxiliam a entender os atravessamentos dos terreiros em muitas dimensões. Segundo Prandi (2001), os terreiros constituem-se como espaços religiosos de matriz africana que desempenham papel central tanto na prática ritual quanto na manutenção da identidade cultural e histórica das comunidades negras no Brasil.

Se de um lado os terreiros são importantes para identidade cultural no Brasil, o conceito de pessoa enterreirada (Santos, 2023), por outro, nos ajuda a entender como a pessoa é concebida nessa religiosidade-viva<sup>22</sup>. Dessa forma, entendendo como as práticas das umbandas/candomblés/batuques trabalham e afetam as pessoas, através dos banhos de ervas, práticas de cuidado e acolhimentos, que é um traço central nas dinâmicas afroindígenas. Essas práticas também desafiam os modelos de cuidado psicológico.

Como propõe Santos (2023), é preciso uma psicologia que reconheça o terreiro como espaço de escuta e de reorganização das forças. O nganga, nesse contexto, é o responsável e terapeuta: ele cuida da pessoa em sua desarrumação, orientando-a a se enterrar para renascer. Essa pedagogia do cuidado não se dá por protocolos clínicos, mas por Kindoki, pela manipulação de elementos como folhas, alimentos, banhos e ervas selecionadas. A pessoa enterreirada, ao ser cuidada no terreiro, aprende a reorganizar sua existência, a produzir saber a partir da dor e da travessia. Nesse sentido, o jovem negro que chega atravessado pelas feridas causadas pelo racismo, acessa um lugar de vivenciar o cuidado empreendido pelos mais velhos, mkisi e espíritos das casas de santo.

As curas que emanam dos Pretos Velhos, por exemplo, possuem origem em diversos tipos de água e plantas medicinais. Folhas, raízes e cascas são os componentes principais para a obtenção da cura. A partir disso, os participantes dessas práticas terapêuticas acreditam no poder curativo da água e dos vegetais, e são guiados por esses seres divinos; a crença pessoal na cura é fundamental e não trabalha de forma independente das plantas. (Laroche, Lopes, Rodrigues, 2025, p 244)

---

<sup>22</sup> Utilizaremos religiosidade-viva para dar conta da dimensão religiosa, mas também contemplando essa expressão como um modo de vida. Entendemos que essas duas concepções não se anulam, mas se complementam.

Poder ressignificar a sua presença no mundo a partir do cuidado, é uma via potente de transformação, sendo essa uma das funções do terreiro apontada por Angela Cristina - Losanange<sup>23</sup>. A percepção de si, estraçalhada pelo racismo, encontra nos banhos de ervas, bem como em outras práticas, uma forma de potencializar essa pessoa enterreirada, que é constituída por forças. Se num primeiro momento essas forças foram atravessadas pelas energias de desestabilização do racismo, em um segundo momento ela é reajustada por práticas de cuidado, e outras forças trazidas através de práticas Kindoki, que podemos atualizar no Brasil por macumba/mandinga ou mironga. Dessa forma, os terreiros podem ser compreendidos como lugares de cuidado reconhecidos socialmente, nos quais se constroem práticas terapêuticas que integram dimensões físicas, psíquicas, espirituais e de vínculo comunitário (Laroche, Lopes & Rodrigues, 2025).

Ainda sobre as práticas de cuidado, no campo da religiosidade viva cada gesto, conversa, acolhimento é saber, cada prática resulta no realinhamento das forças. Os banhos de ervas, por exemplo, não são apenas rituais de limpeza — são tecnologias de reorganização energética. Ao preparar um banho com folhas específicas, o nganga ou o zelador ativa forças da natureza da pessoa. O banho é uma conversa silenciosa entre planta e pele, entre memória e água, entre sofrimento e renascimento. É uma pedagogia sensível, onde o saber se transmite pelo cheiro, pelo toque, pela temperatura, pela vibração, e pelas propriedades de cada elemento utilizado, que na cosmologia bantu é considerado parte de Kalunga (Fu-kiau, 2024).

Nessa relação com Kalunga a pessoa é convocada a tocar, desenhar, sentir e escutar, se alimentar, o corpo se torna tela como traduz Leda Maria Martins (2021). Cada elemento utilizado no terreiro — o ferro, o milho em flor, as frutas doces — ativam memórias enterradas pelos genocídios empreendidos contra o povo negro e sustentam um caminho para cura. Cura, por sua vez, é uma palavra muito polêmica no campo da psicologia, todavia, gostaria de convocar essa palavra propositalmente no texto para dar nome aos processos de desconstruir os efeitos negativos impostos pelo racismo no jovem negro. Dessa forma, a pessoa enterreirada, não apenas aprende com os mais velhos, ela se transforma a partir da vivência e se cura pela macumba.

Os rituais e elementos sagrados presentes nos terreiros constituem dispositivos de autocuidado e reorganização subjetiva. Elementos como a posse de um cargo no terreiro, a realização de obrigações e a manutenção dos terreiros, onde ocorrem as práticas ritualísticas, conferem status, agência e reconhecimento identitário aos sujeitos. (Laroche, Lopes, Rodrigues, 2025, p 249)

---

<sup>23</sup> Diário de campo. Conversa sobre terreiros realizada em 2 de fevereiro de 2025.

Retomando a transformação apontada por Losanange, a religiosidade viva negroindígena é por si mesma produtora de subjetivações, de existência e pensamento, e dialoga diretamente com o conceito de tornar-se negro trazido por Souza (2021). Ao pisar dentro de um terreiro, se torna inevitável o contato com um mundo completamente enegrecido de referências. Dessa forma, a pessoa passa por um processo de se enterrear, no sentido de se apropriar da sua ancestralidade, dos seu lugar em relação à comunidade dos seus Mkisis, Orixás, Voduns e entidades como pretos velhos, caboclos exus.

O “culto” é prestado à natureza e aos ancestrais, que ora aparecem na forma de nossos “mortos”, que compõem a comunidade ora às “divindades” que recebem os nomes de *Orixás*, nos candomblés de origem iorubá, *Inquices*, nos candomblés de origem banta e *Voduns*, nos candomblés de origem ewé-fon (dahomeana). Estas figuras representam – e são responsáveis – ora por uma força da natureza, ora por um fenômeno da experiência humana. (Flor do Nascimento, 2016, p 157)

As entidades de terreiro também bem como as práticas de formação e direcionamento de caminhos tem uma atuação profunda na estrutura psíquica das pessoas. Essas manifestações de nguzo, Mpambu njila, Ndandalunda, Nzazi, Kavungo, Mukongo<sup>24</sup> e Maria Padilha entre outras, não são abstrações: são presenças vivas que orientam, corrigem, acolhem e ensinam, traduzem uma comunicação que se dá no campo da força e do caminho. Se de um lado o racismo no social brasileiro retira o lugar de existência da pessoa negra, por outro os modos de vida negro nos terreiros resgatam a pessoa para um modo de vida enterreirada que o recoloca no seu lugar de sujeito, de pessoa e de se reconhecer capaz. O diálogo com as forças se dá por meio de incorporações, sonhos, sinais, cantos e silêncios, que podem ser definidas como a manifestação de uma rede de forças, que anteriormente denominamos Kalunga. A pessoa enterreirada, além de abrigar em si e se constituir a partir da força, ela se sensibiliza ao escutar uma entidade, aprende sobre si, sobre o mundo, sobre o tempo. Essa escuta é profunda, exige aprendizado que se dá a partir da vivencia de terreiro. O jovem negro, é enterreirado a todo tempo na religiosidade viva.

O enterreiramento apontado anteriormente se dá também através de práticas de cuidado como os ebós. Essa prática, por sua vez, são oferendas que reorganizam caminhos e manipulam forças através de elementos -Grãos secos ou cozidos, ovos, velas, pólvora, etc – que reestabelecem e ativam as forças das pessoas enterreiradas.

Sabe-se que toda a dinâmica do sistema Nagô está centrada em torno do ebó, a oferenda ritual dedicada aos orixás. Nas casas de Culto, o sacrifício é sempre material: alimentos, bebidas, animais, minerais, plantas, por meio do que, evoca-se uma relação

---

<sup>24</sup> Divindades do panteão bantu, cultuadas nos Candomblés de Angola. São reconhecidas como forças da natureza respectivamente como: Senhor dos caminhos, divindade das águas doces, fogo e justiça, da terra.

interpessoal e litúrgica, dinâmica e viva que movimenta o corpo e os níveis da personalidade dos adeptos. (Rocha, 2022, p 66)

Ao entregar alimentos, objetos e intenções à natureza ou às entidades, a pessoa enterreirada participa de uma negociação cósmica que se dá através da troca. O ebó é gesto de cuidado e de potência: ele reconhece que o saber não está apenas no humano, mas circula entre forças, entre mundos, entre tempos. Como prática de cuidado, o ebó ensina a escutar, a ofertar, a esperar. Ele convoca a pessoa a sair da lógica da urgência e entrar na lógica da travessia, onde o tempo não é linear, mas em espirais, permitindo que passado, presente e futuro se entrelacem continuamente na experiência. (Martins, 2021).

Embora a prática do ebó e o emprego de ervas medicinais seja um elemento tradicional das formas de cuidado, é necessário compreender que o cuidado oferecido nos terreiros transcende a fitoterapia, abrangendo aspectos simbólicos, espirituais, emocionais e comunitários fundamentais para a saúde psíquica e o bem-estar coletivo. (Laroche, Lopes & Rodrigues, 2025). Assim sendo, o saber circula em forma de canto, comida, gesto, silêncio e presença e cuidado. Cada prática — do toque do atabaque à preparação da farofa, da roda de conversa, funciona como tecnologia de formação e cura. Essas tecnologia operam pela lógica da ativação e movimentação das forças: elas convocam o corpo, a memória e a ancestralidade a se reorganizarem em rede, produzindo movimentos contrários ao do racismo, produzindo vida e força. Há um completo agenciamento dos corpos não-humanos para a subjetivação como propõe Costa (2017).

Os alimentos, os cantos e as músicas dos terreiros são também tecnologias de cura e de saber. A farofa, o acarajé, o amalá, o axoxo, o feijão, cada comida carrega uma história, uma força, uma memória que para cada forma uma especificidade na religiosidade viva e no candomblé a comida tem um grande poder de comunicação (Rocha, 2022). Comer no terreiro é alimentar o corpo e a ancestralidade. Os cantos, ativam energias, convocam entidades, organizam o espaço: ensinam, curam e transformam. A música é vibração dentro do terreiro: ela move o corpo, abre o coração, reorganiza a mente.

Essas práticas, quando levadas para o espaço acadêmico por meio do cosmodrama, não perdem sua força, elas a expandem, e nos permitem acessar seus saberes e pensar práticas de cuidado na psicologia. A sala de aula se assenta nos saberes da terra, e o ensino se faz em roda, em cheiro, em som, em sabor. A pessoa jovem enterreirada, ao participar dessas práticas, não apenas aprende e sai da lógica racista genocida, ela se cura, se transforma, se reconhece. Essa pedagogia encantada é o que falta à universidade: uma pedagogia que escute o corpo, que acolha

o sofrimento, que reconheça o saber como força viva, o que nos é proporcionado pelo cosmodrama e pela noção de pessoa enterreirada.

A figura da pessoa enterreirada nos convida a repensar radicalmente o que entendemos por formação, cuidado e produção de conhecimento. Ao atualizar o conceito de *muntú* e encarnar a travessia de Kalunga, ela se torna agente de uma vivência que não se limita à transmissão de conteúdos, mas que ativa memórias, reorganiza energias vitais e sustenta a vida. Sua presença nos terreiros e nas universidades, bem como em todo o Brasil, inaugura uma epistemologia encarnada, comunitária e ancestral, capaz de desafiar os limites da subjetividade moderna e da racionalidade colonial. Uma saber que vai de encontro a herança cultural dos povos de terreiro. Machado (2013) afirma que

A herança cultural, o conjunto de saberes, o mito, o canto, a dança, os provérbios, as diversas narrativas vivenciadas ampliam a percepção que ajuda a compreender a vida em sua interdependência como um enredo que permite dar significados a todos os acontecimentos do mundo em todos os tempos. Este é o sentido que transpassa da história para a solidariedade. (Machado, 2013, p 43)

As práticas de terreiro, articuladas ao cosmodrama, funcionam como tecnologias de cura e de formação que operam pela ativação do corpo, da memória e da coletividade. Elas não apenas ensinam, reorganizam, e ativam forças contra o racismo. A pessoa jovem enterreirada, ao participar dessas práticas, não é objeto de análise, mas sujeito de saber. Ela transforma o espaço acadêmico em território de memória, onde o ensino se faz em roda.

A universidade, ao acolher essa força, se vê convocada a mudar suas condições de existência. Não se trata de incluir corpos negros em estruturas coloniais, mas de transformar essas estruturas a partir dos saberes aterrados e promover cura às feridas do racismo. A pessoa enterreirada, pega folhas de aroeira, e monta um arranjo estético ao centro da sala de aula com vários elementos organizando o cosmodrama. E ao fazer isso, ela propõe à universidade uma outra cognição: uma universidade que dialoga com o terreiro e o vê como produtor de saber, acolhe o sofrimento, que reconhece a força epistemológica e sustenta a possibilidade de emergir e entender práticas de cuidado negroindígenas.

Este capítulo, portanto, não é apenas uma reflexão teórica, é uma instalação ritual. Cada conceito aqui apresentado é uma vela acesa, uma fruta ofertada, uma memória ativada. Que ele possa servir como solo fértil para que outras pessoas enterreiradas possam florescer, ensinar, curar e transformar os espaços que habitam. A pessoa enterreirada se reconecta com os saberes da terra, do ar, das águas e do fogo, que a priori foi silenciado, com as energias desarrumadas do racismo, empreendidas através do genocídio e outras práticas de silenciamento. Caminhando

por essa direção, essa formulação aparece como uma via de enfrentamento ao racismo e às feridas físicas e psíquicas impostas a pessoa negra.

## 6 SOBRE AS CHEGADAS E OS NOVOS CAMINHOS: NOSSAS CONSIDERAÇÕES

*Maria padilha foi você que falou, você falou que gostava de mim  
Maria padilha foi você que falou, você falou que gostava de mim  
Maria padilha quando você for embora, quando você for embora  
Deixe uma rosa pra mim.<sup>25</sup>*

Este trabalho partiu do compromisso ético, político e epistemológico de pensar a Psicologia a partir das experiências negras, comunitárias e ancestrais, situadas no território brasileiro e atravessadas pelas vivências em terreiros de religiosidade de matriz afroindígena. Ao longo da dissertação, buscamos demonstrar que as casas de Umbanda, longe de se restringirem ao campo religioso, constituem-se como espaços vivos de produção de subjetividade, cuidado, aprendizagem e reconstrução da pessoa negra diante das violências históricas e estruturais do racismo. Sendo um espaço atravessado pelo “en-sinar” tal como propõe Machado (2013, p 41) um processo que vai além da simples transmissão de conteúdos: trata-se de introduzir o outro em sua própria condição de vida e destino, articulando aprender e ensinar de modo integrado e relacional na experiência comunitária.

A partir da nossa trajetória enquanto um jovem negro de terreiro, que não se apresenta como experiência isolada, mas como expressão de uma coletividade, evidenciamos que o racismo atua de forma profunda na constituição psíquica, fragmentando a autoimagem, produzindo sentimentos de inadequação e interditando projetos de vida. Nesse sentido, os conceitos de genocídio (Nascimento, 1978), epistemicídio (Carneiro, 2005) e Ideal do Eu Branco (Souza, 2021), permitiram compreender como as violências raciais extrapolam o campo material, incidindo diretamente sobre o corpo, o desejo e a possibilidade de se reconhecer como sujeito pleno.

Em contraposição a essas forças de morte, os terreiros emergem, nesta pesquisa, como territórios de aquilombamento, resistência e vitalização da existência negra. As práticas ritualísticas, o convívio comunitário, a centralidade da ancestralidade e o aprendizado com os

---

<sup>25</sup> Ponto cantado pela Maria Padilha em 30 de agosto de 2024. Em sua saída na festa tradicional de Zé Mulato na Tenda Espírita Pai Cambinda em Barra Mansa.

mais velhos configuram-se como tecnologias de cuidado que reconstruem a pessoa a partir da coletividade e da força vital. É nesse contexto que o conceito de pessoa enterreirada como propõe Santos (2020) se mostrou fundamental para compreender modos de subjetivação que escapam às leituras individualizantes hegemônicas na Psicologia, ao afirmar uma concepção de pessoa enraizada no território, na comunidade e nas cosmologias afro-diaspóricas.

O diálogo com as cosmologias bantu — especialmente por meio das noções de muntu, kalunga, nguzo e kindoki — possibilitou ampliar o entendimento da noção de pessoa para além de categorias ocidentais centradas na interioridade individual. Nessas cosmopercepções, a pessoa se constitui na relação: com os ancestrais, com a natureza, com a comunidade e com o sagrado. Assim, cuidar da pessoa implica cuidar dos vínculos, do território e da circulação da força vital, dimensão amplamente mobilizada nas práticas de terreiro e o cosmodrama operou como um mediador desse agenciamento na universidade.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa aterrada mostrou-se não apenas adequada, mas necessária para a realização deste trabalho. Ao romper com a hierarquização entre pesquisador e objeto como aponta (Santos, 2020), essa metodologia permitiu que as vozes dos terreiros, das lideranças religiosas e da experiência vivida ocupassem lugar central na produção do conhecimento. A oralidade, a escrevivência e o diário de campo foram assumidos como recursos legítimos de construção científica, tensionando os modos tradicionais de pesquisa e enfrentando o epistemicídio ainda presente na academia.

Nesse sentido, esta dissertação busca contribuir para o campo da Psicologia ao afirmar a urgência de práticas e teorias comprometidas com a realidade racial brasileira. Ao reconhecer os saberes de terreiro como epistemologias válidas e potentes, apontamos para a necessidade de uma Psicologia implicada com o território, com a coletividade e com os modos de vida historicamente marginalizados. Tal movimento não se propõe a substituir saberes consolidados, mas a ampliar o campo psicológico, abrindo-o ao diálogo com outras racionalidades, outras formas de cuidado e outras concepções de pessoa.

As experiências analisadas indicam que os terreiros oferecem ao jovem negro condições simbólicas, afetivas e comunitárias para o processo de tornar-se negro, conforme proposto por Neuza Santos Souza (2021). Ao possibilitar o rompimento com o Ideal do Eu Branco e a afirmação de referências negras positivas, esses espaços contribuem para a reconstrução da subjetividade e para o fortalecimento identitário, produzindo efeitos que atravessam a vida acadêmica, profissional e comunitária.

Por fim, este trabalho não se encerra como conclusão definitiva, mas como ponto de chegada provisório e, simultaneamente, de abertura para novos caminhos. As reflexões aqui desenvolvidas apontam para a necessidade de aprofundar investigações sobre práticas de cuidado afroindígenas, cosmodrama, saúde mental da população negra e metodologias comunitárias na Psicologia. Espera-se que esta pesquisa possa fortalecer o diálogo entre universidade e terreiros, contribuindo para a construção de uma Psicologia enegrecida, aterrada e comprometida com a continuidade da vida, da dignidade e da força do povo negro.

A conversa descrita no primeiro parágrafo da dissertação nos trouxe até o último parágrafo deste texto. Fiz o retorno a dona Maria Padilha para falar com ela sobre o andamento final da dissertação. Ela ficou muito feliz e logo me indagou sobre os próximos passos, sobre os caminhos que serão trilhados a partir deste que é, ao mesmo tempo, um encerramento e o início de novos caminhos.

Uma amiga, um acolhimento, um abraço, uma promessa. Foi isso que me trouxe até aqui, que me fez tornar-me negro. Andei, andei. O acaso aqui não existe; é a força, o princípio vital em movimento, o nguzo, o caminho, os encontros — tanto com dona Maria Padilha quanto com o Kitembo — sendo sustentado por inúmeras mulheres negras. A pesquisa de terreiro se deu assim.

Encerro este texto com o ponto de partida em dona Maria Padilha. Seguimos pelos próximos caminhos, fortalecidos e cumprindo novas promessas a dona Maria Padilha.

## REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BENTO, Maria Aparecida. **O pacto da branquitude**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BICUDO, Virgínia. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

BOCKIE, Simon. **Death and the invisible powers: the world of Kongo belief**. **Bloomington**: Indiana University Press, 1993. Citado por: SANTANA, Tiganá. Tradução, interações e cosmologias africanas. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 39, n. esp., p. 65–77, 2019.

BOMFIM, Hugo; OLIVEIRA, Luiza; SANTOS, Abrahão; VEIGA, Livia. **O sentido de pessoa enterreirada como agente dos processos de formação e de produção de conhecimento na psicologia**. *Interface*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 152–160, jul./dez. 2024.

BONO, Ezio. Lorenzo. **Muntuísmo: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2015.

BRASIL. Lei nº 2.889, de 1º de outubro de 1956. **Define e pune o crime de genocídio**. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 4 out. 1956.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser** [tese]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 03 de março de 2025.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Brasil). **Relações raciais: referências técnicas para a prática da(o) psicóloga(o)**. Brasília, DF: CFP, 2017.

\_\_\_\_\_. **Referências técnicas para atuação do psicólogo com povos tradicionais**. Brasília, DF: CFP, 2019.

COSTA, Keâ; SANTOS, Abrahão Oliveira; OLIVEIRA, Luiza Rodrigues de. **Epistemologias afroindígenas: o cosmodrama e as práticas de interações de cuidado no campo psi**. *Revista África e Africanidades*, ano XVIII, n. 53, maio 2025. Disponível em: <https://africaeaficanidades.com.br/documentos/00153052025.pdf>. Acesso em: 16 set. 2025.

DZIDZICNYO, Anani. The position of blacks in Brazilian society. Report NY 7. Minority Rights Group, Londres, 1971. In: NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2024**. Brasília, DF: FBSP, 2024.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. São Paulo: Global, 2015.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **O livro africano sem título: cosmologia do Bantu-Kongo**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

\_\_\_\_\_. **African cosmology of the Bantu-Kongo**. New York: Athelia Henrietta Press, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Self-healing power and therapy**. Clifton: African Tree Press, 2001b.

FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (UNICEF); FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Panorama da violência letal e sexual contra crianças e adolescentes no Brasil**. Brasília, DF, 2021.

GOMBERG, Estélio. **Encontros terapêuticos no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, Sergipe/Brasil**. 2008. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/27089/2/TESE%20ESTELIO%20GOMBERG%20Parte%202.pdf>. Acesso em: 10 de março de 2025.

GOMES, Flávio dos Santos. **História da África e dos africanos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2014.

LAROCHE, Katarine; LOPES, Vitória; RODRIGUES, Ana Paula Fernandes. **Axé que cura: corpo, comunidade e ancestralidade nas terapêuticas de terreiro como práticas integrativas no SUS**. ODEERE, v. 10, n. 1, p. 239–255, 2025. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/odeere/article/view/17045/10617>. Acesso em: 12 abril de 2025.

LIMA, Fátima; OLIVEIRA, Luiza Rodrigues de; SANTOS, Abrahão de Oliveira. **A sociogenia fanoniana e a formação em psicologia: uma aposta clínica política e negra**. *Psicologia & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/WsnpJmrKwxDN8NR89v8H9bN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 fev. 2025.

LOSS, Dulce Edite Soares. **Hungbê e suas práticas num terreiro de Candomblé**. In: **Educação: desafios, perspectivas e possibilidades**. [S.l.: s.n.], 2020. p. 270–285. DOI: 10.37885/201001894. Disponível em: <https://downloads.editoracientifica.com.br/articles/201001894.pdf>. Acesso em: 14 out. 2024.

MACHADO, Vanda. **Pele da cor da noite**. Salvador: EDUFBA, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/16783/1/pele-da-cor-da-noite.pdf> Acesso em: 15 dez. 2025.

MOURA, Clóvis. **A sociologia do negro brasileiro**. Brasília: Contrapoder, 1988. Disponível em: <https://contrapoder.net/wp-content/uploads/2021/05/Sociologia-do-Negro-Brasileiro-Clovis-Moura.pdf>. Acesso em: 01 de março 2025.

MUNANGA, K. **Negritude: Usos e Sentidos**, 2a ed. São Paulo:Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. Disponível em: <https://inegalagoas.org/wp-content/uploads/2020/06/o-genocidio-do-negro-brasileiro-processo-de-um-racismo-mascarado-abdias-do-nascimento-pc3a1ginas-1-39.pdf>. Acesso em: 16 abril 2025.

NASCIMENTO, Beatriz. **Emaranhados de sutilezas**. In: RATTTS, Alex (org.). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2007. Disponível em: [https://baobaxia.net/api/v2/baobaxia-2014\\_a954/abdias\\_d79c/acervo/download/alex-ratts-eu-sou-atlantica-sob\\_4bd4](https://baobaxia.net/api/v2/baobaxia-2014_a954/abdias_d79c/acervo/download/alex-ratts-eu-sou-atlantica-sob_4bd4). Acesso em: 20 out. 2025.

\_\_\_\_\_. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual**. Rio de Janeiro: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Maria Sampaio do. **Práticas terapêuticas bantu: a cura por meio da água e dos vegetais**. Anais do Seminário de Ciências Sociais PGCS-UFES, v. 4, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/scs/article/view/28709>. Acesso em: 20 jun. 2025

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis**. Ensaios Filosóficos, Brasília, v. XIII, ago. 2016. Disponível em: [https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11\\_NASCIMENTO\\_Ensaios\\_Filosoficos\\_Volume\\_XIII.pdf](https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf). Acesso em: 20 jun. 2025.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades**. Arquivos Brasileiros de Psicologia, Rio de Janeiro, v. 72, no. spe., p. 199-208, 2020. Disponível em: <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/arb/v72nspe/15.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2026.

NOBLES, Wade W. **Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado**. In: NASCIMENTO, Elisa. (Org.) *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-298.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ROCHA, Fábio Libório. **Àwo Fifè Nlá: comida de santo como cultura afro-brasileira**. Revista de Alimentação e Cultura das Américas (RACA), v. 3, n. 1, p. 66–87, 2022. DOI: 10.35953/raca.v3i1.128. Disponível em: <https://raca.fiocruz.br/index.php/raca/article/view/128>. Acesso em: 01 fev. 2025.

SANTANA, Tiganá. **Tradução, interações e cosmologias africanas**. Cadernos de Tradução (Florianópolis), v. 39, n. especial, p. 65–77, set./dez. 2019. DOI: 10.5007/2175-7968.2019v39nespp65. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/5e42/8458a9b6453202bd95586215c0f7846076f7.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2025.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. **O cosmodrama e o enterreiramento da pessoa**. In: OLIVEIRA, Luiza Rodrigues de; SILVA, Aline Gomes da; PENNA, William Pereira (orgs.).

Epistemes negras: oralidades, subjetividades e corporeidades em escritas. Rio de Janeiro: VIA VERITA, 2023a.

\_\_\_\_\_. (org). **Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas**. Niterói: Eduff, 2020. Disponível em: <http://www.eduff.uff.br/index.php/catalogo/livros/971-saberes-plurais-epistemologias-aterradas?highlight=WyJzYWJlcmVzIl0=>. Acesso em: 02/05/2024.

\_\_\_\_\_. **Protagonismo negro e psicologia para uma pessoa enterrada**. Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 2, pág. 110-128, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/56797> Acesso em: 01 set 2025.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; OLIVEIRA, Luiza Rodrigues. **O bloqueio epistemológico no Brasil**. Revista Espaço Acadêmico, [sl], v. 227, pág. 250-260, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/53993> Acesso em: 26 jan 2025.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; SILVA, Viviane Pereira da. **A pesquisa no Kitembo - pistas para a construção de uma psicologia aterrada**. Arcos Design, Rio de Janeiro, v. 1, pág. 7-20, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/arcosdesign/article/view/44056> Acesso em: 18 fev. 2025.

SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.

SANTOS, Anselmo José da Gama. **Terreiro Mokambo, Ndanji Goméia (descendente da Goméia) : nguzo malunda bantu (a força da tradição bantu)**. 2021. 142f. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) – Programa de Pós-Graduação Multi-institucional em Difusão do Conhecimento, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/34887/1/TESE%20ANSELMO%20VERS%C3%83O%20FINAL%20SUCUPURA.pdf> Acesso em: 16 dez 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Novos Estudos - Cebrap, São Paulo, n. 79, pág. 71-94, nov. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/> Acesso em: 28 jun. 2025.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX**. 2. ed. correto. Campinas: Editora da Unicamp, 2011. (Histórias do Brasil). Disponível em: [https://loja.editoraunicamp.com.br/DynamicItems/Catalog/922284bf-14af-4358-a673-5f67b0a5288720pp\\_Na\\_senzala\\_uma\\_flor\\_W65.pdf](https://loja.editoraunicamp.com.br/DynamicItems/Catalog/922284bf-14af-4358-a673-5f67b0a5288720pp_Na_senzala_uma_flor_W65.pdf) Acesso em: 10 maior 2025.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Disponível em: [https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2022/03/Sodr%C3%A9\\_Muniz-Pensar-Nag%C3%B4.pdf](https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2022/03/Sodr%C3%A9_Muniz-Pensar-Nag%C3%B4.pdf) Acesso em: 18 fev. 2026.

\_\_\_\_\_. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro:

Mauad X, 2019

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.