

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL**

NAYARA OLIVEIRA FRANCISCO

EXU E A PSICOLOGIA: ENCRUZILHADAS TRANSATLÂNTICAS

Vitória - ES

2022

NAYARA OLIVEIRA FRANCISCO

EXU E A PSICOLOGIA: ENCRUZILHADAS TRANSATLÂNTICAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional (PPGPI), vinculado ao Centro de Ciências Humanas e Naturais (CCHN), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito para a obtenção de titulação a nível de mestrado.

Orientadora: Prof^a Dr^a Luziane de Assis Ruela Siqueira
Coorientador: Prof. Dr. Renato Nogueira.

Vitória - ES

2022

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

O48e Oliveira Francisco, Nayara, 1994-
Exu e a Psicologia : Encruzilhadas Transatlânticas / Nayara Oliveira Francisco. - 2022.
158 p.

Orientadora: Luziane De Assis Ruela Siqueira.

Coorientador: Renato Nogueira.

Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) -
Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Exu. 2. Axé. 3. Encruzilhada. 4. Psicologia. 5. Transatlântico. 6. Espírito Santo. I. De Assis Ruela Siqueira, Luziane. II. Nogueira, Renato. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 159.9

Não há nada mais correto para os povos africanos ou pessoas africanas no mundo, do que a nossa própria experiência histórica. Se nós estamos engajados no processo de maturidade, então precisamos estudar a nossa própria cultura, a nossa filosofia, precisamos honrar nossos ancestrais, precisamos respeitar as tradições filosóficas que durante milhares de anos produzimos. Não podemos simplesmente jogar isso fora, mas a experiência da escravidão, escravatura do colonialismo, o idealismo nos colocaram longe de nós mesmos, ficamos desorientados e, conseqüentemente, nos tornamos imitações da Europa.

Dr. Molefe Kete Asante

AGRADECIMENTOS

Laroyê! Exu é Mojubá! Agô, aos velhos! Agô, aos novos! Agradeço à Exu por abrir caminho, fechar meu corpo, garantir firmeza à guiada e fome de palavra e mundo à boca. Salve as almas! Salve as sete linhas! Aos Pretos Velhos, aos ancestrais e a toda minha linhagem, peço bênça. Louvo a meu Orí, à ti peço guiança e à mim sou grata. Alinha-me. Que esta pesquisa seja despacho e ebó. Pra entrar na calunga grande, peço licença à Yemanjá! Odoyá! Para invocar a calunga pequena, peço licença ao povo do cemitério. Salve! Para transitar na cidade, peço agô ao povo da rua. Salve o povo da encruza! Lança flecha certa, salve sua força Odé! Okê arô Oxóssi! Inunda d'água, salve sua força Oxum! Ora ye ye o!

Agradeço à Leni, Nêgo Ba e Fabricio, mãe, pai e irmão carnis. À minha mãe de santo, a Yalorixá Matilde de Oyá e toda família de santo do terreiro Casa de Iansã, Caboclo Pena Branca. À Vó Mariazinha e seus seis filhos. À minha tia Mara e minha prima-irmã, Karol. À minha tia Marta. À Vó Lizete e seus seis filhos. Aos meus avós Zoin e Manoel dos Canários. À Mãevéia, minhas bizavós e meus bizavôs. Ao samba da Zilda, à Escola de Samba Piedade, ao Bela Vista, à Ilha do Príncipe, à Fonte Grande, ao Centro de Vitória e a todas as encruzilhadas e ruas da ilha de Vitória e do Espírito Santo. À Oxum, à força de todos os orixás e aos meus guias e suas falanges. Às famílias de sangue e às famílias de coração. Aos amigos e amores de todos esses anos. À Monielck, Douglas, seus filhos e família. À Pastelaria do Beiçola. À Monica, por tudo que nos nutre e por todas as repactuações que nos perpetuam. À Wilton, Matheus, Vinícius, Júlia e Larissa. À Castiel, toda sua família e tudo que sua existência gesta. À Mayara, sua comida e seus aliados. À Renata, sua família, caminhos cruzados e ao que fica. À Lorena por pressentir antes mesmo de mim, aos encontros, aos espelhamentos e a tudo que nos une. Salve o povo que anda com você e à família que te cerca. À Guilherme, pelas cruzadas pelas ruas, pelo brilho nos olhos ao falar e por tudo que você absorve de mundo pelos poros. Te agradeço por cuidadosamente cuidar do axé de cada palavra desta escrita. À Karol, pelos beats e pelo muito do sentir, dos sons e do ritmo. À família Subúrbio. Aos meus de infância e adolescência, às mães, tias, pais e amigos que ganhei da rua. À clínica e todos que confiam no caminho. A quem se foi, a quem está e a quem virá. Amo vocês, por tudo sinto e a tudo agradeço!

À minha orientadora Lu, a Carmela de todos os emails, dos cafés e cervejas, dos abraços de se jogar. À Ana Heckert e tudo que a que confiou ao seu fazer, à sala de aula, à Psicologia da UFES e a mim. Por até em sonho repactuar o fazer junto e o amor na aliança. Em homenagem à força e ao descanso de sua Dadá. Ao Renato por me lembrar da preservação de axé e palavra e da pontaria de uma flecha no mundo. À Gaia pelo muito lido, escutado e sentido, em cada expressão costurada e pelo aceite aos convites. À UFES, à Psicologia e ao programa, pelos embates e pelas alianças. À banca e sua extensão extracurricular.

Axé!

RESUMO

Diante dos efeitos da *maafa* nas corporeidades e subjetividades da diáspora brasileira, esta dissertação toma como problema de pesquisa a psicologia ocidental, como ponto de partida dos elementos em debate. A hipótese central é propor como base uma epistemologia de Exu, enquanto categoria analítica e um operador conceitual. A proposta metodológica é a encruzilhada como via de produção de pesquisa, enquanto saída possível de enfrentamento ao problema. Os caminhos metodológicos de pesquisa são as *escrevivências* e a escrita narrativa em interlocução. A pesquisa realiza revisão bibliográfica e toma como campo a memória do cotidiano das ruas. Dois dos pontos cruzados traçados neste campo, formam os pontos de aglutinação de memória escolhidos, na ilha de Vitória: a interlocução entre as memórias que ligam o terreiro de Mãe Matilde de Oyá, nomeado de Casa de Iansã Caboclo Pena Branca, localizado no bairro Jucutuquara e o samba do Bar da Zilda, no Centro.

Palavras-Chave: Exu; Axé; Encruzilhada; Psicologia; Transatlântico; Espírito Santo;

SUMÁRIO

FIRMA TEU PONTO	4
ASSENTAMENTO	10
ONDA 1 — PROCESSO VITAL: O MUNDO PELOS POROS	28
Afluente 1.1 — Axé: Princípio de Força Vital	28
Afluente 1.2 — Ebó: Absorção, Restituição e Redistribuição	40
Afluente 1.3 — Memórias Transatlânticas: Orí e a Psicologia	47
ONDA 2 — EXU: PRINCÍPIO DINÂMICO	64
Afluente 2.1 — Exu: o mensageiro e a mensagem	65
Afluente 2.2 — Yangí e Bara: Exu e a Protomatéria da Existência	74
Afluente 2.3 — Potência Exuziástica: corpo, o centro da encruzilhada	81
ONDA 3 — ENCRUZILHADAS TRANSATLÂNTICAS	99
Afluente 3.1 — A encruzilhada como metodologia	100
Afluente 3.2 — Encruzilhadas Ontológicas: Sujeito, Ser e Noção de Pessoa	108
Afluente 3.3 — “Povo da Rua”: Psicologia Popular Brasileira	126
ÒKÒTÓ	136

FIRMA TEU PONTO¹

— “Foi lá que seu pai nasceu”, disse Vó.

Nêga não podia acreditar. Não sabia em que bairro seu pai tinha nascido:

— Como pude não saber? Tantos anos de vida sem saber o bairro de meu pai pequeno. Como assim ele morou em outro bairro antes desse? Achei que ele fosse nascido e criado aqui no morro...

Por um momento, Nêga ficou atordoada. Mal podia acreditar que nunca soube onde o pai nascera. Mas, não podia demonstrar demais que não sabia. Era melhor ir fazendo pergunta e deixando Vó contar. Quanto mais ela percebe que você quer ouvir, mas história ela conta.

— Vó, mas como a senhora foi parar na Fonte Grande?

— Quando eu casei, fui morar em Porto Santana. A gente não tinha onde morar, então um tio deixou a gente morar no quintal dele. Mas seu avô, o falecido Antônio — que Deus o tenha! — trabalhava o dia todo e eu ficava sozinha. Foi aí que eu comecei a ouvir coisa. Era gente batendo na porta, era gente chamando na beira de casa, abria e não tinha ninguém. Eu era nova ali, então fui sondar a vizinhança do quintal, como quem não quer nada. Foi aí que eu descobri que pra aquelas banda de lá tinha Saci. Como ninguém me conta uma coisa dessas? Muita gente já tinha ouvido o Saci. Me explicaram que quanto mais perto o barulho, mais longe ele tava. Quanto mais longe, mais perto. Achei que eu tava ficando doida. Acho que é porque eu sentia muito medo. Ficava muito sozinha em casa. Eu era muito nova. Eu esperei o dia amanhecer, peguei uns cruzeiros emprestados — nem lembro se era cruzeiro na época — só sei que eu morria de medo de canoa, mas não queria ficar só, eu mais o Saci, todo dia de meu deus. Paguei o senhor que tinha uma canoa e atravessamos a Beira-Mar, vindo pra Vitória. E pra ajudar, no finalzinho, a canoa bateu na pedra e tivemos que descer pela água mesmo. Vim andando de lá do porto até aqui, na Pedra do Bode. Quer dizer, aqui em Bela Vista. É que o morro tinha outro nome pros antigos.

¹ Crônica-convite de abertura dos trabalhos. Um “rito de passá”, elucidando gesto, single e a discografia de mesmo nome, da cantora e compositora brasileira Mc Tha (2019): <https://www.youtube.com/watch?v=PRAx8dgvPAo> Memorial de travessias da escrita, timbrada com registros dos “diários de percurso” que atravessam todo o terreno da dissertação.

— Mas, a senhora conhecia alguém aqui?

— Mamãe já morava aqui, menina! Dois dias depois, seu avô teve que vir atrás de mim na casa dela. Arrumou alguém pra fazer a mudança com ele e foi assim que fomos morar lá na Fonte Grande. Seu pai e sua tia mais velha nasceram, a gente ainda morava lá. Ela que deu o apelido de Ba pra ele. De pequena ela não sabia dizer o nome dele, aí chamava de Ba, e o apelido ficou. Mas, não é só por isso que ele é conhecido assim no morro, não. Os amigos começaram a brincar, inventando que “Ba” vinha de “Bar”, porque ele vivia no bar. Daí virou Nêgo Ba pelo morro inteiro.

Depois de ouvir tantas histórias, Nêga lembrou que tinha saído pra ir à “venda” e nunca mais voltou com as compras. Então, se despediu da avó e foi pra casa. Sentou na cama com a mãe e o irmão, e foi logo contando:

— Gente! Minha vó contou que papai nasceu na Fonte Grande. E que ela morava em Cariacica, mas veio embora de lá porque ouviu demais a voz do Saci.

A mãe confirmou sobre Cariacica e a Fonte Grande. Foi aí que o irmão de Nêga contou:

— Essa do Saci eu não sabia. Mas da Fonte Grande eu sabia. Lembra? A gente foi lá algumas vezes. Naquela casa, lá no alto do morro. Papai levou a gente lá.

Nêga entrou pro quarto, pensativa. Começou a revirar fotos antigas, como quem quer juntar os pedaços. E foi pra laje, arejar a cabeça. Cochichando sozinha, como de costume:

— A casa da Fonte Grande. Então, era isso! Eu já fui lá. Como eu não cruzei as informações? Ou será que eu sabia e esqueci? Como eu pude esquecer? Era lá que meu bisavô morava. Meu pai contava que nunca tinha visto as pernas dele. Ele era de igreja e só usava calça. Nossa... meu bisavô! Fomos algumas vezes na casa dele. Quando ele morreu, a gente foi lá. Lembro da casa meio cheia. Tinha comida e muito falatório. Tem sempre quem fique contando histórias da pessoa... Os vizinhos iam chegando, os irmãos da igreja também... Queria tê-lo conhecido antes. Ter ido mais vezes lá na casa dele. Quando minha vó Mariazinha morreu, eu devia tá beirando uns seis anos. Mas ainda lembro exatamente desse dia. Lembro até a cor da saia da minha mãe. Já tinha imaginado que algo tinha acontecido; naquele dia, minha mãe não foi me

buscar na creche. Quando ela pedia pra alguém ir era porque tava acontecendo alguma coisa. Tinham muitas senhoras da igreja pelo quintal todo. Nossa! Acabei de lembrar disso. Meu pai e meus tios desceram pra Zilda no meio do culto de velório. A igreja era na mesma rua. Lembro das minhas tias procurando por eles. Eu, pequena, comecei a andar pelas ruas. Era muita coisa na mesma calçada. Saí do culto de velório, mas com respeito. Fui lá no caixão e, me esticando, cochichei no pé do ouvido, pedi licença a meu bisavô pra sair. Passei na frente de um bar e de uma boate. Perguntei pra umas senhoras, sentadas nas cadeiras de praia, na calçada: Onde fica a Zilda? E era logo do meu lado. Elas disseram que era só seguir o samba. Não tinha como não ver tanta gente. Entrei no meio da muvuca. O som do samba era alto e tinha muita coisa naquele lugar... Que lugar era aquele? Parecia um samba de roda, de fundo de quintal, dos que eu ia com meu pai quando era mais nova. Meu Deus! O som do samba... Eu entendi porque meu pai foi pra lá... Quando o encontrei ele disse:

— Ei Nêga, vim aqui um pouquinho. Mas já tô indo, pode deixar. Eu tô triste... E se a gente tá feliz, a gente bebe pra comemorar. Se a gente tá triste, bebe pra afogar a tristeza. Quis vir pro samba um pouco, pra ver se melhora. Seu bisavô tava mais inteiro que eu seus tios juntos. Mas, descansou. Aquele ali vai pro céu, igual a você.

As memórias de Nêga nunca se cruzaram tanto quanto naquele dia. Só depois de tantos anos, ela foi entender o que o pai estava dizendo... Seu pai faleceu faz três meses. As cenas de quando era nova, a morte da avó, o velório do bisavô, a perda de uma sogra... A cena se repetiu ainda maior. Nunca viu tanta gente no morro. Nunca sentiu tanta dor...

Nêga ficou horas sentada na laje, debruçada em memória e pesar. Sentada de frente pro Parque da Fonte Grande. É a vista que ela tem, bem de perto, em cima da laje de casa. Ela nunca tinha entendido tanto, porquê conversava com o morro da Fonte Grande desde pequena. Mas em meio a tanta dor, uma memória a ligou ainda mais às histórias com o pai:

— Meu deus! Eu fiz a mesma coisa. Meu pai morreu nos dias que seguiram os desfiles do Sambão, um pouco antes do carnaval de rua. Tudo que eu queria era contar pra ele que desfilei pela primeira vez na avenida. E saí pela Piedade, minha escola de coração, desde criança. Quando criança, nunca tinha subido à Piedade. Mal sabia onde era, mas já amava aquela escola na infância. Até que um dia eu subi pra visitar meu bisavô com meu pai e meu

irmão. Pra minha surpresa, a Fonte Grande era junto da Piedade. Deve ser por isso que anos depois, eu não conseguia ir embora da casa do Renato. Fui pra uma visita rápida à minha amiga Castiel, lá no “Quarto de Cura”², e passei o dia todo lá. Alguma coisa aconteceu aquele dia... A gente conversou e se cuidou tanto, que eu até perdi a sessão de terapia que eu tinha marcado. Ela me contou tantas histórias da Fonte Grande... E eu sequer sabia ou lembrava que tava num território ainda mais cruzado... Onde havia vivido e morrido meu bisavô, tinha nascido também, meu pai. Tudo isso na vista que eu vejo da laje de casa. Eu tinha mesmo de me curar naquele território e nem sabia... Eu assistia ao desfile de carnaval pela TV, todo ano. Ele ia ficar tão feliz de saber que eu desfilei. Porque eu não liguei na hora? Porque não mandei foto da fantasia? Eu saí de borboleta e minha asa quebrou, bem no meio da avenida, tive que ir segurando. Mas eu nem liguei. Nunca senti uma bateria de escola de samba na carne daquele jeito. Ele ia rir tanto da minha cara. Ia repetir tantas vezes pra eu tomar cuidado na rua... Não deu tempo de contar isso pra ele. Não tinha ele pra dizer pra tomar cuidado. A gente não ia ter tempo e não sabia disso. Teve uma coisa, dessas da vida que a gente só entende depois que passa. Nesse ano, o samba enredo da Piedade iniciou com a oração de São Francisco de Assis. Eu nunca tinha prestado muita atenção nessa reza mas, nesse dia, aquilo me deu palpitação e eu só me lembrava do meu pai e do pai do meu pai, e do pai do pai do meu pai.. E sorria, sorria tanto que o choro ficou confuso. Eu não entendi o porquê. Meu pai falava que era católico... — se bem que bem lembro dele cantando “Hino da Vitória”, da Cassiane, quando chovia muito e ele achava que Jesus tava voltando — ele devia mesmo ter é gente de tudo que é lado por perto... Só depois que ele morreu foi que eu achei nas coisas dele uma das poucas fotos do pai, meu avô, “Zóin” lá do morro, finado Antônio, como diz minha vó — que agora que já tem tempo que ele morreu, às vezes pode falar o nome dele e não só “O finado” — e no “santinho” do meu avô, tá lá: a oração de São Francisco de Assis. Botei até na parede. Quando o desfile terminou, o Pé de Pano, que canta samba lá na Zilda, saiu dançando, cantarolando o samba enredo e vestido de malandro. Veio bem na minha direção. Ele não disse muito, olhou firme nos meus olhos, segurou a minha mão e começou a cantar: “É que eu vi um lindo negro anjo, anjo negro, lindo anjo, negra Ângela. Hoje eu vi um lindo negro anjo, anjo negro, lindo anjo, negra Ângela [...]”. Emocionado como eu, me abraçou e foi embora. Eu fiquei impregnada daquilo, não sabia nem dizer. Essa é uma música que meu

² Experiência instalativa "Quarto de Cura", da artista Castiel Vitorino Brasileiro, no Morro da Fonte Grande, Vitória/Espírito Santo - Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=p-ocCWGNucs>

pai cantava pra mim, me chamando de negra Ângela e anjo negro. Quando não era junto de me pedir um abraço truncado e meio sem jeito, enquanto cantarolava aquela outra: “um abraço negro, um sorriso negro, traz felicidade [...]”. Pé de Pano tava me anunciando da partida e nem sabia. Foi o primeiro ano, em muito tempo, que eu não senti toda aquela euforia de tomar a rua no carnaval. Ainda assim, perambulei muito por elas, acompanhada. Mas, houve um dia, que alguma coisa aconteceu. O choro ainda tava na garganta, o peito rasgado ainda doía. Mas algo me levava, juntando o corpo estranho, despedaçado... Cheguei na Zilda e lá fiquei. Meu deus, parecia que o samba tava entrando dentro do meu corpo. Meu coração vibrava junto do tambor. Eu amo o samba da Zilda, mas eu nunca tinha sentido aquilo, daquele jeito. Até que passei por uma senhora. Eu não a conhecia. Até hoje nem sei o seu nome. Sentada, bebendo uma cerveja com a família, ela me parou e disse:

— Preta! Vem cá um cadinho. Tô te reparando no samba... Você é linda demais, viu?! Seu cabelo tá show! Mas, tem alguma coisa acontecendo, não tem? O que você tem?

— Contei a ela que tinha perdido meu pai há pouco tempo e que não tava entendendo muito bem porque fui parar ali. E ela me disse:

— Ô minha filha, então é isso?! Eu sinto muito pelo seu pai. É difícil! Eu sei que dor é essa. Mas olha, eu perdi dois sobrinhos meus, semana passada, aqui no morro. E eu tô aqui, não tô? É pra cá que eu tô vindo comemorar a vida deles e a minha. É pra cá que eu venho cuidar da minha tristeza. Tenho certeza que seu pai ia querer você aqui... por ele e por você. Então, cuida da sua dor no samba. Tá?! A gente precisa entender que tá viva. Se cuida, preta! Se cuida [...]

— E foi naquele momento que eu entendi porque tava ali. Foi a voz daquela senhora, desconhecida, que me voltou à memória da primeira vez que entrei na Zilda. Do que me pai me disse, no dia da morte do avô dele. Pra cuidar da morte, ele foi pra Zilda. Eu fiz a mesma coisa e sequer tinha me dado conta. O choro embolado na garganta escorreu no canto dos olhos, junto à purpurina. Eu era lágrima, suor e sangue. Eu era aquela gente toda. Eu era a dor daquela senhora. Eu era a morte do meu pai. Eu era a vida do meu bisavô, naquele mesmo morro. Eu era cada letra daquele samba. Eu era o terreiro da Zilda. Cada corpo daquele quilombo... E assim, eu fiz. E assim, eu faço. A cada samba, eu cuido da minha dor...

“O meu lugar é caminho de Ogum e Iansã, lá tem samba até de manhã, uma ginga em cada andar. Cada andar. O meu lugar é cercado de luta e suor, esperança num mundo melhor e cerveja pra comemorar [...]”.

“Nêgo Ba: memórias de vida-morte-vida”

ASSENTAMENTO³

A Terra é circular... o sol é um disco! Onde está a dialética? No mar. Atlântico-Mãe. Como eles puderam partir daqui para um mundo desconhecido? Aí eu chorei de amor pelos navegadores, meus pais. Chorei por tê-los odiado. Chorei por ainda ter mágoa desta História. Mas chorei fundamentalmente... diante da poesia do encontro do Tejo com o Atlântico... da poesia da partida para a conquista. Eles o fizeram por medo também e talvez tenham chorado... diante de todas as belezas além do mar Atlântico. Oh paz infinita poder fazer elos de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angola, Jaga e os povos de Benin de onde vem minha mãe. Eu sou Atlântica!

Beatriz Nascimento, Orí, 1989

A voz de Beatriz Nascimento (1942-1995) “esburra”⁴ o atlântico em meu peito. Debaixo d’água, quem costura córregos pra desembocar em outros tantos anúncios é a voz que se mistura à dela. A voz de Conceição Evaristo nunca ressoou tanto ao pé do meu ouvido. Em “Olhos d’água” (2014)⁵, há uma inquietação que indaga: “de que cor eram os olhos de minha mãe?” (EVARISTO, 2014, p. 15), e a pergunta martela e martela na cabeça. Na história que antecede, a personagem Nêga se angustia em não saber onde o pai havia nascido. Algo como um eco do que Conceição narra em “Becos da Memória” (2017): “a voz de minha mãe a me trazer lembranças de nossa vivência [...] A entonação da voz de mãe me jogou no passado, me colocando face a face com meu eu-menina. Fui então para o exercício da escrita” (EVARISTO, 2017, p. 11). Foi assim que escrevi “Nêgo Ba: memórias de vida-morte-vida” (2020), atravessada por “escutações”⁶, marcada de histórias no corpo e de frente pro meu *eu-menina*. É desse modo que, como Conceição, assumo que “a literatura marcada por uma escrevivência pode con(fundir) a identidade da personagem narradora com a identidade da

³ Sessão correspondente à “Introdução” nesta organização textual, costurada ao rito de passagem inicial.

⁴ Expressão capixaba (Espírito Santo) próximo da noção de “transbordar”, usualmente carregada de uma certa urgência, como num aviso de algo que já está “esburrando”.

⁵ Esta dissertação considera normas e referências da ABNT. No entanto, enquanto proposta de escrita em interlocução com autores, aqui convidados para uma conversa, entende-se como necessário o uso de seus nomes, ora primeiro nome, ora nome completo, assim como possíveis breves apresentações sobre as vozes que se cruzam nessa escrita e a citação do nome de seus textos, quando pertinente.

⁶ Força de expressão referente ao ato de escutar constantemente.

autora. Esta con(fusão) não me constrange” (EVARISTO, 2017, p. 12). A história de Nêga é a minha. Nêgo Ba é mesmo meu pai. Ele faleceu durante esta escrita. E é com este corpo, onde a dor da morte vigora e a vibração da vida insiste em memória, que escrevo estas linhas que te leem, neste momento.

Mergulhada em um semblante que falseia entre desconhecer e esquecer, me encontro em ressonância a rastros de Castiel, de que “lembrar daquilo que se esqueceu é um movimento cotidiano pois o trauma racial é cotidiano” (BRASILEIRO, 2020, p. 1). Nos rastros de Conceição, “como lidar com uma memória ora viva, ora esfacelada?” (EVARISTO, 2019, p. 11). Como costurar memórias? Talvez possamos usar o corpo como meio catalisador e transmutador de memórias, pela via do movimento. Talvez, memoriar o que a colonização nos fez esquecer e desconhecer, sobre modos de enxergar a nós mesmos, seja a pista para um caminho. Caí numa dessas armadilhas conhecidas, de quando você se acha “adulta e vacinada” e ainda assim tropeça e cai ou se lança ladeira a baixo. Já que saber a priori, pode não te impedir de cair. O que salvaguarda é a ressalva de quem avisa quando dá recado e bem faz quem dá ouvido e espaço na lembrança, pra puxar a guiada. É como diz minha Pombagira⁷ : “vai, mas vai sabendo”.

A angústia furtou a memória que circula numa encruza⁸ de luto. Lapsos de memória foram deixando nebulosos os medicamentos e os caminhos ao redor. Prestes a afundar nas profundezas do esquecimento oceânico, enquanto engolia água, foi perambulando o corpo, me esgueirando, rodando, batendo cabeça, caindo e levantando, que a memória foi desobstruindo corpo e caminho, e reativada, circulando andante no sistema sanguíneo, nervoso, respiratório, digestivo, na epiderme, na musculatura, nos ossos [...]. Onde um pai, que acabara de morrer, havia nascido? Enquanto escuto o que falo e leio o que escrevo, me dou conta de que estou diante de uma pergunta ambígua: para além de no momento da morte, tentar lembrar onde quem morreu nasceu — em meio à morte, a tentativa de lembrar-se do nascimento — indaga ainda: Onde quem morre nasce? Quando se morre, onde se está nascendo? O que nasce na morte? E há mais no caminho: Nascimento é início ou meio? A morte é a passagem do meio ou a derradeira? Morte dá fim onde? Dá cabo a que?

⁷ Entidade com aspectos de polaridade feminina, ligada à Exu e ao povo da rua nos terreiros brasileiros.

⁸ Encruzilhada.

A história de Nêga narra histórias de vida, de morte, do que da vida se vive quando se morre e do que da morte se mata enquanto se vive. Histórias que cruzaram Nêgo Ba do Bela Vista, seu pai. As memórias entrelaçadas narram um cotidiano de vidas, que habitam becos cruzados, de morro a morro, em Vitória (ES). Enquanto as vidas de Vó Lizete e Zóin se entrelaçavam, as cartografias ancestrais de Nêgo Ba estavam sendo inscritas nos trânsitos, de um bairro à outro. De Porto de Santana, no município de Cariacica, Vó inicia uma travessia de retorno espiralar para Bela Vista, já em Vitória, lugar que lhe foi refúgio e depois casa. Travessia a barco, pela Beira-Mar, até a próxima migração, chegando à Fonte Grande, no centro de Vitória, onde pariu pelo menos dois de seus seis filhos.

A atenção dada aqui às cartografias geradas a partir dos trajetos percorridos por estas narrativas locais, revela um dos fundamentos que estão na base desta pesquisa: o interesse dado às travessias hemisféricas e intercontinentais pelo Atlântico, aos deslocamentos geográficos gerados nas migrações dentro do território brasileiro e aos trânsitos intermunicipais dentro de um estado, tomando o Espírito Santo como ponto de partida e chegada. Como numa encruzilhada, que evidencia as ruas que desembocam em encruzas ainda maiores, a fim de cruzar fios no âmbito micro e macro dos assentamentos afrobrasileiros e seus efeitos nesta diáspora. O Brasil povoado por povos originários, os ameríndios — nomeados pelos colonizadores como “indígenas” — tem seu solo permeado por inúmeras nações distintas de reinos africanos. O trânsito atlântico ocorre adjunto a inúmeras migrações dentro do território brasileiro, desde o período colonial com os deslocamentos de escravizados, concomitante às fugas, refúgios e formações quilombolas, até os consequentes fluxos interestaduais resultantes das políticas de escassez e disputa pós-coloniais.

O Espírito Santo recebeu povos africanos diretamente de África, pelos portos de Vitória e São Mateus. No entanto, muito das chegadas de africanos e afro-brasileiros pra estas bandas advém do fluxo migratório de outros estados brasileiros, principalmente vizinhos fronteiriços, do Rio de Janeiro, de Minas Gerais, da Bahia e de outras regiões do Nordeste (MACIEL, [1994] 2016)⁹. Tomo estas movimentações territoriais como marcador histórico dos inúmeros

⁹ Publicação póstuma da obra “Negros no Espírito Santo”, do renomado professor e historiador da UFES, Cleber Maciel (1948-1993), importante pesquisador do povoamento africano e suas heranças no estado do Espírito Santo. Livro republicado mais de duas décadas depois, acrescido de artigos de outros pesquisadores sobre os

povos africanos pelo mundo, como um traço constituinte dos modos de vida da diáspora africana no Brasil e, mais ainda, como rastros que indicam pontos cruzados de um mesmo território. A hipótese que baseia estas primeiras rotas transatlânticas é a de que os deslocamentos territoriais — enquanto traços constituintes do ser africano no mundo — geram cartografias e deslocamentos cruciais na produção de subjetividades diaspóricas. Para tanto, proponho a atenção narrativa dos debates que irão percorrer a dissertação, considerando o “corpo-percurso” gerado a partir das transmigrações, dos fluxos migratórios e dos trânsitos pela cidade, como formadores territoriais e subjetivos.

Foi entrelaçando andanças pessoais e familiares, com as travessias — ainda que forçadas — dos povos africanos dispersos pelo mundo, e localizadamente, aos que foram assentados no Brasil, que Beatriz Nascimento cunha a noção de *transmigração*, para nomear os deslocamentos territoriais das geografias cruzadas de África para a América. Demarcando as subsequentes migrações do Nordeste para o Sudeste brasileiro, entre o rural e o urbano, da “cidade pequena” para a “cidade grande”, do interior para a capital, da senzala ao quilombo (RATTS, 2006). Nomeando a transmigração de África para a América, ecoa Beatriz:

O que é a civilização Africana e Americana? É um grande transatlântico. Ela não é a civilização Atlântica, ela é Transatlântica. Foi transportado para a América um tipo de vida... que era africana. É a transmigração de uma cultura e de uma atitude no mundo... de um continente para o outro, de África para América (GERBER, 1989).

A transmigração hemisférica e continental que Beatriz convoca, no Brasil dos anos 70 e 80, tece fios do que Paul Gilroy nomeará de *Atlântico Negro*, na Inglaterra, nos anos 90. Gilroy compreende a dispersão de grandes nações e povos distintos do continente africano pelo mundo, como a inscrição de um atlântico negro mundial (GILROY, 2001). Quem ainda demarca nome e gesto, debruçada à constituição de povo e solo brasileiro, é Lélia González (1935-1994), ainda no Brasil de meados dos anos 80. Ao chamar atenção aos componentes de *amefricanidade* presentes no que ela nomeará de *América Ladina*, descentralizando a cultura lusitana do termo América Latina e sublinhando as relações entre África e América, na amefricanidade brasileira e de toda a diáspora africana pelo mundo. A comunicação aqui estabelecida entre Beatriz, Gilroy e Lélia, advém da partilha de um solo comum entre

afro-brasileiros capixabas, suas memórias e manifestações. Edição organizada pelo professor Osvaldo Martins de Oliveira, da UFES.

inúmeros outros nomes globais, em um esforço semiótico de nomear e renomear as transrelações entre os povos africanos assentados pelo mundo.

Aos povos africanos dispersos fora do continente, compreende-se enquanto um evento de diáspora¹⁰ africana. Apesar dos estudos historiográficos compreenderem a autodenominação do Ocidente enquanto ponto de nascedouro de toda e qualquer capacidade de pensamento, criação tecnológica e de onde partiriam todas as demais formações sociais, estudiosos da história à *contra-pêlo*¹¹, como o cientista senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986), comprovaram teses e evidências indiscutíveis acerca das antigas organizações africanas, desmentindo pressupostos fundantes do núcleo das narrativas ocidentais. Estes apontamentos devastam teses primordiais para a concepção de mundo planetária, acerca da origem da humanidade e o início das “civilizações”¹². Descentralizando a Europa das análises unilaterais difundidas, a evidência da anterioridade de África quanto aos indícios dos primeiros humanos e de organizações sociais complexas questiona todos os marcos cronológicos da história e seus “descobrimientos” e “invenções inéditas”. Estudos mais recentes reiteram a África como origem única da humanidade, ao invés da segunda tese que postula múltiplos locais de origem (NASCIMENTO, E., 2008).

Neste momento, se nos ativermos não apenas a anterioridade, mas ao movimento de escavação dos postulados quase intocáveis do Ocidente, apenas um fio do que estas teses comprovam já endossa, com vigor, o questionamento básico de: O que mais é possível a partir da descentralização, da descolonização, da desestabilização e da desobstrução discursiva e conceitual? Que outros grandes postulados clamam por abalo? Quais as estruturas em colapso? Quais os efeitos do colapso nas afetações dos seres? Que outras grafias e gestos escapam do sufocamento histórico? Outro aspecto importante que estes apontamentos reiteram é a marca constituinte de trânsito territorial e de migração entre as organizações africanas mais remotas, ao apontar o trânsito dos primeiros humanos de África para todo o globo terrestre. O que nos permite apontar que a difusão de elementos matricialmente

¹⁰ Significa a dispersão de um povo fora de sua terra originária.

¹¹ Termo sugerido por Walter Benjamin (1985), no que tange o exercício de leitura da história em suas minúcias e versões que partam de narrativas extraoficiais à história legitimada por grupos dominantes.

¹² As aspas sustentam o debate em aberto a esta nomenclatura. A anterioridade das organizações sociais complexas na África antiga reitera evidências de grandes civilizações ou a noção de civilização é um ímpeto colonizatório, que não contempla os grandes reinos africanos e talvez não deva ser reivindicado e sim destituído deste contexto?

africanos é agravada com o tráfico atlântico, devido ao assentamento dos povos africanos em massa na diáspora pelo mundo. Mas, as migrações africanas são um movimento que antecede a era colonial e esta somatória intercambial comprova ainda o povoamento africano do planeta e da própria civilização ocidental.

As obras de Diop e de muitos outros pensadores escancaram as estratégias de supressão, roubo e narrativas epistemicidas, enganosas e deturpadas, vindas do Ocidente, revelando a insuportabilidade planetária de assumir o que a África é: o berço das organizações sociais, o centro nascente do ser e que *Kemet*¹³ é a fonte da civilização ocidental (NASCIMENTO E., 2008). Os estudos de Diop declaram não só que as origens das “civilizações” se iniciam em África, mas destitui a falsa narrativa de que o Egito era branco, demonstrando com uma vasta lista de dados e histórias incontestáveis, de que os egípcios antigos eram negros. Além disso, bem como outros pesquisadores de *Kemet*, Diop deflagra muito mais roubos europeus do que podíamos imaginar:

[...] a cultura e a ciência egípcias foram as primeiras pedras fundamentais de toda a civilização ocidental. A astronomia egípcia era tão avançada que, 4240 a. C.¹⁴, já havia desenvolvido um calendário mais exato do que o ocidental contemporâneo. As pirâmides comprovam o conhecimento e a prática de arquitetura, engenharia e matemática, ou seja, a alta tecnologia africana de quase cinco mil anos atrás. Os papiros de Ahmes e de Moscou mostram o desenvolvimento da matemática abstrata no Egito treze séculos antes de Euclides. Milênios antes de Hipócrates, os verdadeiros pais da medicina foram Atótis — filho de Menés, o primeiro Faraó do Egito unificado —, que a praticava por volta de 3200 a. C.; [...] Os sistemas teológicos e filosóficos gregos também tem origem no Egito, onde vários de seus fundadores, como Sócrates, Platão, Tales de Mileto, Anaxágoras e Aristóteles, estudaram com os pensadores africanos” (NASCIMENTO, E., 2008, p. 64-65).

A comprovação das teses defendidas acerca da complexidade de pensamento e ciência, e o vasto arcabouço filosófico e tecnológico das sociedades arcaicas do continente africano, reiteram e propiciam o chão dos questionamentos e apostas desta pesquisa. No que tange, primordialmente, às grandes áreas da filosofia, da psicologia e da medicina, especificamente às concepções de mundo, noção de sujeito, subjetividade, força vital, corpo, mente e inconsciente. Questões desdobradas nas investigações iniciais da pesquisa e neste momento, nos debates desenvolvidos nesta dissertação. A presente pesquisa se orienta, desse modo, às transcomunicações dos signos cruzados entre a diáspora africana no mundo e as interrelações

¹³ *Kemet* é o nome originalmente africano do “Egito” (nomeação grega), que significa: “terra preta”.

¹⁴ “a.C.” é uma expressão utilizada aqui com o sentido de “antes da era cristã”, ou melhor, “antes da era comum” e não “antes de Cristo”. Uma vez que entendemos que Cristo é um marco importante para o Ocidente, mas não deve ser marcador histórico universal a todas as narrativas históricas do planeta.

das continuidades transmutadas em territórios brasileiros, partindo da beira-mar de chão e água que banha a ilha capixaba, como encruzilhada de partida.

O mar é uma grande encruzilhada. Antes de cortar o céu, é no mar que embarcações cruzaram milhas de distância, muito antes dos autodenominados “desbravadores” da *história única*¹⁵. Travessias marítimas eram um dos modos de vida nativos desde os povos mais remotos dos territórios africanos (NASCIMENTO, E., 2008). A travessia atlântica percorrida pelos deslocamentos territoriais forçados, dentro do funcionamento do período escravocrata, dispersa pelo mundo grandes reinos distintos da África para a América. No entanto, a sede ambiciosa dos viventes europeus os autoriza a aperfeiçoar tecnologias e sentidos deste ímpeto antigo, sofisticando o trânsito atlântico em carregamentos em massa de pessoas africanas com fins escravocratas. Rastros de matança, um instrumento da linha de frente da instauração do mecanismo de funcionamento historicamente nomeado de colonização.

À produção de morte de africanos escravizados durante os trânsitos sob o Atlântico, Marimba Ani (2015) nomeia de *Maafa*. Este termo kiswahili significa “Grande Desastre”, “desgraça”. Ani se refere a todo processo de escravização colonial e seus incontáveis efeitos em pessoas africanas pelo mundo. As inúmeras mortes produzidas pela estrutura *necropolítica*¹⁶, por meio do que a autora reconhece enquanto um “anti-Africanismo institucionalizado” (ANI, 2015). É um termo mais amplo, na tentativa de demarcar a configuração de “Holocausto Africano”, referindo-se ao desencobrimento do grande sofrimento do povo preto ao redor do mundo, nesta continuidade colonial que vivemos:

Ouçõ gritos no mar! Lá está ela a se afogar mais um pouco. Maré alta, água ao pescoço, com tempestade o mar agita bem mais... Onda atrás de onda quebram-se nela. Oscila lá dentro, ora sufoca por baixo das ondas, noutra sobe atrás de respiro. Os sons oscilam entre gritos e respirações altas de quem perde ar. São muitos os gritos, muitos e altos. Gritos de vozes, silêncios que gritam. Sons de desespero, dor, medo, corpos, morte e memória. Afogamento de corpo lotado engole engasgos, afoga apertos. Afogamento de corpo esvaziado desengasga dor, vazios afoga. Tantos são que parecem mais... não pode estar sozinha. Quando afoga parecem ser mais. Traz no grito outras vozes de afogamentos e dores. Quando ela se afoga sente o sufoco de inúmeros outros que sumiram no mar. Quando afogada ela fica sente outros corpos marcados por mar. Dos que pelo mar foram arrastados, engolidos, lançados, deixados, trazidos. Dos que no mar foram empilhados, acorrentados,

¹⁵ Termo cunhado pela escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, em seu discurso falado e transcrito, nomeado “O perigo de uma História Única”, publicado no Brasil, em 2019.

¹⁶ Conceito defendido por Joseph-Achille Mbembe, pensador camaronês, para nomear a ação basilar da política planetária de produção de morte. MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p.122-151, jun. 2016. Semestral.

destituídos. Mar que os fez rocha onde as ondas quebram. Ouço gritos no mar! Lá estão eles, a se afogar mais um pouco [...] (“Afogamento”, fragmento do diário de percurso intitulado “Reverberações: diários de uma sala de aula”, 2017/1).

São minhas estas memórias. Estas memórias são minhas. Mas também podem ser suas. Você conhece algo nelas? Há muito nas travessias atlânticas. Há muito nas travessias das ruas. Há muitos atravessamentos nas tramas dos corpos pelas ruas. A corporeidade de um corpo diaspórico anuncia um *corpo-mapa*, timbrado das geografias espaciais transatlânticas, como sugere Beatriz (GERBER, 1989). Forja um “corpo-trama”, atravessado por fios do que o envolve. Composto por fios de terras e águas que pouco conhece. Tramas oceânicas, marítimas, transatlânticas. Um “corpo-emaranhado” de linhas e nós. Aquele que insiste em costurar a si mesmo. Rastros destes corpos se anunciam em um fragmento de “diário de percurso”¹⁷:

Há uma trama ante o corpo. O corpo é trama, ruas, encruzilhada e ligamentos. Tem hora que a trama emaranha, embola nos ombros, embrulha o estômago, dá nó no pescoço e desce goela abaixo. Haja voz, mão e sopro pra desembolar. Haja amor, haja afeto pra dá liga em veia aberta. Samba é pedra magoada por água insistente. Pedra furada desagua, é maré desabada em mar aberto. O samba pulsa de mansinho, nas cordas que amarram o peito. A garganta treme sem temor [...] (“Corpo-Trama ou Samba de mesa de bar”. Fragmento do diário de percurso intitulado: Somagramas. Barra Funda (SP), 30/04/19).

Nas *escrevivências*, essa “trama-escrita” que se faz junto ao corpo, porta-voz de vivências, é nomeada por Conceição e me faz entender algo do caminho de uma pesquisadora em exercício de narrativas outras, no meio da encruzilhada da racialização. Desta vez, em “Insubmissas Lágrimas de Mulheres” (2016), entendo com Conceição, que “estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que às vezes, se (com)fundem com as minhas” (EVARISTO, 2016, p. 7). Esta proposta de trama-escrita toma como saída de recurso metodológico, uma noção de escrevivência a ser exercitada no próprio fazer do texto. “Na base, no fundamento da narrativa, está uma escrevivência” (EVARISTO, 2017, p. 11). Trata-se da busca do vir a ser de uma escrita que parte não só de fontes científicas academicamente veiculadas, mas ainda, dos desdobramentos do plano das vivências como fonte legítima. Mais do que isso, é partindo da vida que os recursos conceituais são chamados a dialogar. É assim que se delineiam alguns dos primeiros passos desta pesquisa.

¹⁷ Registros escritos durante os percursos que atravessam o tempo-espço desta pesquisa. Os diários de percurso acompanham toda a proposta textual desta dissertação.

Trata-se do exercício de vazar na escrita o que o corpo carrega. Beatriz anuncia que a transmigração importa mais do que pessoas e matérias primas naturais, são intercambiadas atitudes de mundo. São trazidos de África para a América, modos de vida a nível celular das sociedades africanas. Rastros que moram nos ruídos do corpo, nas marcas, cicatrizes, couraças, na pele, nos olhos, na parte de trás do pescoço, nas costas, no estômago, no útero, palma das mãos, sola dos pés, nos órgãos, nos ossos, nas vozes. O esforço de escrita aqui exercitado, parte de concepções de mundo encontradas pelo chão do “corpo-pesquisadora”, que se forja e se experimenta ao passo que caminha pesquisando. Este trabalho aposta na feitura de uma “escrita encarnada” (GERBER, 1989).

A escrita encarnada é uma aposta de indissociabilidade de fala e escrita, vozes canalizadas em textos escritos e falados, produzidos na multiplicidade de corpos, dimensões, forças e tempos, que acontecem conjuntamente neste corpo que escreve. É um processo de tecer algo do que se produz no e em contato com o que se experimenta. Este exercício do que assertivamente desenha Lêda Maria Martins (2003), ao chamar atenção para outras grafias da memória para além da escrita — a voz e o corpo — e nomeá-las por *oralituras* (MARTINS, 2003). Um possível tratado-convite que reivindica modos outros de dissertar caminhos de pesquisa. Refutando, desta maneira, a sugestão impositiva, distintiva e distanciada, que constitui o cerne de vias dominantes do pensamento. Quanto a isto, afirmo junto a Abdias Nascimento (1914-2011), que “não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada” (NASCIMENTO, A. 1978, p. 41).

É que papel é corpo escrito, como se o corpo fosse o documento, rastro desdobrado de Beatriz lá em “Orí”, documentário narrado por ela, dirigido por Raquel Gerber e lançado em 1989, no Brasil. Beatriz e “Orí” são um fio condutor e plano de fundo dos anseios e reflexões desta escrita. Um *corpo-documento* que registra e atesta o que experiencia. Um “*corpo-mapa* de um país longínquo” (GERBER, 1989). É seguindo as cartografias de meu corpo-mapa, que noto o quanto as inquietações de cursar uma graduação em psicologia, na Ufes, na condição de estudante racialmente lida como negra e ocupando uma vaga do primeiro ano de implementação de cotas raciais, possa, talvez, tencionar tessituras das encruzilhadas na

história da psicologia no Brasil. Estive diante de um curso composto majoritariamente por pessoas brancas, no corpo docente e discente. A grade curricular era escassa de autores não brancos, não europeus e não cisheteronormativos. Quase nulas as interlocuções latino-americanas. Quase nada se discutia acerca do vasto escopo das relações étnico-raciais. Realidade não exclusiva a este curso e nem a esta universidade.

Como é possível discutir a história da psicologia no Brasil, desvinculada das reminiscências do período colonial? Sem contextualizar e admitir as contribuições e influências do pensamento psicológico, a ideias eugênicohigienistas? Sem compreender de que forma a psicologia construiu e endossou imaginários sociais racistas, acerca do negro? Como discutiríamos processos de subjetivação, sem centralizar o evento racial enquanto vetor primordial da manutenção colonial nas subjetividades ocidentais, e ao mesmo tempo, vetor crucial de constituição do que viriam a ser as construções do aparato das negritudes? Como discutiríamos a constituição dos sujeitos, se a própria noção de sujeito se consolida enquanto uma prerrogativa moderno-ocidental-brancocêntrica, que nasce não atribuída a pessoas negras? Eram considerados sujeitos todos os humanos. Nesta época, quem era considerado humano? E quanto aos usos e efeitos de testes psicométricos, para legitimar a suposta inferioridade inteligível de negros?

Afinal, quem eram as crianças do “fracasso escolar”? Quem eram os pacientes dos hospícios? Quem ainda é a maior parte da população diretamente afetada nas estruturas manicomiais da sociedade brasileira? Quem é a população carcerária majoritária? O adolescente em conflito com a lei? Grande parte do número das mulheres em situação de violência doméstica, violência obstétrica e nos índices de morte materna e de crimes de feminicídio? Os policiais “praça” mortos? O extermínio da juventude? Os alvos da violência policial e da cortina de fumaça da “guerra às drogas”? Boa parte da população em situação de rua? A maior parte das crianças nas instituições de acolhimento infantil? As famílias assistidas pelas Políticas Públicas? Como não continuar sendo instrumento de manutenção da violência colonial, se a historiografia não for retomada e lida “por debaixo dos panos”?

Deparei-me com diversos cruzamentos, paradoxalmente, arcaicos e recentemente históricos, concomitantes. Entrei na universidade já em 2013, ano das manifestações populares nas ruas. Vivemos greves, ocupações estudantis, protestos, marchas e atos públicos. Vivemos o golpe

em 2016. Ao final da graduação, pude participar da organização de uma conferência para o balanço da Implementação das Políticas Afirmativas de Reserva de Vagas na Ufes — já que as cotas sociais completavam dez anos e as cotas raciais, cinco anos — em meio ao agravamento sistemático de ataque à universidade e com as Políticas Afirmativas ainda mais em risco. Participei do processo seletivo deste mestrado, durante as últimas eleições presidenciais. Entrei na pós-graduação, com Jair Bolsonaro como presidente do Brasil. Escrevi a qualificação e escrevo esta versão dissertativa, num momento de pandemia mundial da COVID-19¹⁸, suas variantes e a reincidência das modalidades gripais. Acompanhamos as manifestações em Minneapolis (EUA), pelo assassinato de George Floyd que teve o joelho de um policial branco em seu pescoço até morrer. A morte de Miguel de apenas cinco anos, filho de Mirtes, que caiu do 9º andar do prédio em Recife. Os atos por Moise Kargamgabe que foi espancado até a morte no Rio de Janeiro. O estado de alerta no interior da Bahia, com as enchentes e deslizamentos. Vivemos há anos assolados pelos riscos e efeitos devastadores dos crimes de rompimento das barragens por todo o país. Retorno a este traço escrito, com um corpo que vivencia ainda mais destroços da continuidade dos crimes do colonialismo, estruturalmente constituinte nas entranhas do corpo mundial.

Na somatória de cartografias geradas no encontro de meu corpo-mapa com os percursos da psicologia, indagações de caloura ainda hoje me inquietam. A palavra psicologia advém da palavra em alfabeto grego antigo, “*ψυχολογία*”, no latim, “*psychologia*”. Sua etimologia é dividida em “*psyché*” (*ψυχή*), que significaria "alma" e *logia* (*λογία*), no sentido de "estudo". Mas, na historiografia oficial do ocidente, antes de ser organizada e legitimada enquanto área independente de conhecimento, a psicologia advém de ramos de distintas áreas do pensamento, primordialmente da filosofia. Logo, este marco histórico é mais do que apenas um elemento da trajetória da psicologia, é, aqui, um elemento primordial de análise, questionamento e interlocução. A psicologia advém e se centra em quais filosofias?

Uma vez que a própria filosofia ocidental suprime e deslegitima a existência e relevância de outras filosofias, que chances a psicologia ocidental teria de escapar de ser um mecanismo de perpetuação do pensamento dominante? E sendo o pensamento dominante um veículo matriz da supremacia universalista do Ocidente, — pela via da manutenção

¹⁸ COVID-19 é o nome da doença desencadeada por um novo coronavírus, provocando uma pandemia mundial, em 2020.

colonial-capitalística-cristã-cisheteronormativa — as perspectivas ocidentais da psicologia seriam suficientes? Acerca da interface da psicologia ocidental com a pessoa racializada enquanto negra, tratam-se de provocações acerca dos efeitos e das possibilidades de relação. Em consonância com as constatações de Wade Nobles (2009) em relação às “limitações da psicologia ocidental (branca) e/ou às consequências psicológicas negativas de ser africano numa realidade anti-africana” (NOBLES, 2009, p. 277), compreendemos que “a razão de ser da psicologia ocidental como disciplina se resume, em grande medida, a alimentar e sancionar o regime político imperialista e racista que a inventou” (NOBLES, 2009, p. 278).

Trata-se de “não se prender às ideias sem examiná-las, ainda que o custo seja reconhecer inconsistências em nosso próprio modo de pensar” (NOGUERA, 2011 apud NOGUERA, 2013). Assim, na tentativa de investigar as influências da filosofia ocidental na psicologia ocidental, e explicitar suas consequências em africanos da África e diáspora, se partirmos do percurso do pensamento ocidental, notamos que a noção de alma foi historicamente discutida na trajetória do pensamento filosófico grego. Desde sua concepção homérica de *imagem do morto*, a toda posteridade divergente a esta visão e, universalmente difundida, como as atribuições socráticas, platônicas e aristotélicas.

Salienta-se, no entanto, que para uma crítica mais fundamentada seria necessária uma inclinação vasta a cada um desses filósofos, a fim de compreender os efeitos da “tradição” filosófica grega às noções de alma e as possíveis influências no percurso do pensamento psicológico. Entretanto, neste momento, se deseja apenas destacar aqui, que tomando a filosofia enquanto o exercício filosófico de pensar o ser e sua relação com o mundo, uma análise inicial deflagraria que esse exercício foi se deparando — para além das questões quanto ao monismo e o dualismo (corpo-mente) — com a manifestação de diversos fenômenos como: desejos, paixões, instintos, emoções, imaginação, sonhos, memória, comportamentos, que forjaram muito do arcabouço de estudo das psicologias, pela via de suas diferentes abordagens. Contudo, em caráter introdutório das indagações desta escrita, que funda o corpo enquanto solo de pesquisa, algumas noções mostram-se passíveis de possível inclinação ao longo da dissertação. Dentro do exposto: questionamentos acerca das noções de alma, a centralidade dada à noção de espírito em cosmologias africanas e a atenção aos efeitos de chaves discursivas como “mente” e “razão”.

Para além do protagonismo garantido historicamente ao pensamento filosófico grego, inúmeros outros troncos cosmogônicos se debruçam às concepções de alma na humanidade, como a ritualística exercida nos terreiros de matrizes africanas no Brasil e a centralidade da espiritualidade em cosmogonias africanas. Em terreiros como os de umbanda, quimbanda, tambor de mina, jurema, linha cruzada e algumas casas de candomblé, as almas são louvadas e se materializam na incorporação e trabalho de entidades e divindades. Que contribuições a cosmogonia africana acerca do espírito e a incorporação das almas nos terreiros têm a inquietar a trajetória da psicologia — baseada na filosofia ocidental — que etimologicamente se dispõe ao estudo da alma, sem a transmissão epistemológica de Exu? Exu enquanto força motriz de movimento e comunicação, que sustenta a dinâmica da vida, para o sistema cosmogônico de matriz iorubana. Sem os Pretos-Velhos, almas encarnadas de tempos remotos de pessoas africanas durante o período escravocrata e seus desdobramentos?

As atribuições socráticas, platônicas e aristotélicas a fenômenos e conflitos dos seres, enquanto manifestações mentais, delineiam a mente como um vasto campo de estudo da psicologia. A concepção ocidental de mente é o que evidencia as influências da medicina, primordialmente, da fisiologia, da psiquiatria e das neurociências, como uma segunda área de grande impacto na psicologia. Não por acaso, os estudos experimentais acerca do funcionamento da mente, a demarcação de sua localização biológica no cérebro, e a atribuição da consciência a ela, dedicam à Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) o título de “Pai da Psicologia” (moderna) e seus estudos como marco científico do início da psicologia enquanto área “independente” do conhecimento.

Tomo a mente enquanto dispositivo histórico de análise, a fim de compreender de que forma os estudos a seu respeito podem reiterar uma concepção reduzida do corpo. Ou seja, como a inclinação ocidental para a mente pode reeditar concepções biologizantes de corpo e restritamente neurológicas e cognitivas, do pensamento? Quais os efeitos da noção de pensamento racional, de razão enquanto atributo mental e cognitivo, e de uma cognição não corporal? Todavia, apontando o caráter reducionista e limitante de parte do pensamento ocidental — acerca das concepções de corpo enquanto biológico e de pensamento enquanto somatória de processos mentais-cognitivos —, esta pesquisa busca por concepções outras de compreensão integralista do corpo e do caráter corpóreo do pensamento.

Para tanto, interessam aqui caminhos afroperspectivos, a fim de desformatar modos de formular questões e orientar-se por outras vias de pensamento, que não apenas as universalizantes. Deste modo, escutemos as pistas do filósofo brasileiro Renato Noguera (2011):

A filosofia afroperspectivista está assentada sobre uma imagem do pensamento que pode ser apresentada em três teses básicas: 1ª) Pensar é movimentação, todo pensamento é um movimento que ao invés de buscar a Verdade e se opor ao falso, busca a manutenção do movimento; 2ª) O pensamento é sempre uma incorporação, só é possível pensar através do corpo; 3ª) A coreografia e o drible são os ingredientes que tornam possível alcançar o alvo do pensamento: manter a si mesmo em movimento (NOGUERA, 2011).

Trata-se de uma imagem do pensamento, um modo, uma forma, um gesto, uma postura, uma aposta, uma maneira propositiva do que significa pensar (NOGUERA, 2011). Nós pensamos com o corpo inteiro, em constante ação de incorporação. O alvo do pensamento é manter-se em movimento. O movimento do pensar incorporado deixa pistas coreográficas e estratégias de drible a serem exercitadas. É devido ao caráter de postulado colonial da hegemonia universalizante que a “razão” é aqui uma das noções de inclinação no exercício inicial de compreensão do pensamento e da psicologia ocidentais. Junto ao filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011), compreendemos que:

A colonização estava apoiada em, pelo menos, dois pilares. Um deles era o pilar da religião, a inspiração e a crença que a fé no Deus de Jesus Cristo demandava que cada ser humano no planeta Terra deveria ser cristianizado, mesmo contra a sua vontade. (Williams, 1990, p. 51). O outro era a ideia filosófica que somente os seres humanos do Ocidente eram, por natureza, dotados de razão, sendo assim a única e autêntica personificação da famosa afirmação aristotélica “o homem é um animal racional”. É claro que essa posição filosófica sobre o Homem contrariava a decisão de cristianizar, já que o cristianismo era direcionado apenas a seres humanos. No nível conceitual, a contradição foi resolvida pelo Sublimis Deus, do Papa Paulo III (Hanke, 1937, 71-72), que declarava expressamente que “todos os homens são animais racionais”. A declaração não eliminou a falácia psicológica solidificada na convicção de que “o homem é um animal racional” não se referia aos africanos, aos ameríndios, aos australasianos e, muito menos, às mulheres (RAMOSE, 2011, p. 7).

A partir da afirmação do autor acerca dos dois pilares fundamentais da colonização serem o cristianismo e a filosofia, pelas vias da *conversão* e da *razão*, respectivamente, indago: 1) Uma vez que a psicologia ocidental fundamenta-se na filosofia ocidental, qual é o seu papel na manutenção da colonialidade do ser? 2) Partindo da postulação da razão enquanto mecanismo fundador da noção de *sujeito*, sendo este sujeito, racional, universal e cerne do advento da subjetividade na modernidade — e esta, um dos principais campos de atuação da

psicologia — como exercer intervenção, no plano da subjetividade dominante (ocidental/colonial)? 3) Como não agir no sentido da conversão e adaptação dos sujeitos à aderência, ao ajuste, ao assujeitamento à subjetividade dominante? 4) Como não ser veículo de manutenção do *status-quo*? 5) É possível uma psicologia *contracolonial*¹⁹, na ocidentalidade, que tome como princípios orientadores as prerrogativas civilizatórias do Ocidente? 6) Quais princípios orientadores africanos podem ser acionados, tanto para a reorientação efetiva de intervenção na subjetividade dominante (descolonização), quanto para a *reontologização* de seres africanos na África e na diáspora?

Deixemos estas questões à deriva em nosso pensar, enquanto caminharmos por todo o decorrer do texto. Diante dos efeitos da maafa nas corporeidades e subjetividades da diáspora brasileira, a dissertação toma como problema de pesquisa a psicologia ocidental enquanto área do conhecimento legitimada, como ponto de partida dos elementos em debate. A hipótese central que atravessa toda a pesquisa é propor como base uma epistemologia de Exu, enquanto categoria analítica, como um operador conceitual. Conceituando o processo de subjetivação transatlântica, reclamar uma subjetividade que reintegre a *asili*²⁰ africana. Um dos caminhos possíveis aos processos psíquicos de existências racializadas, diante das produções da colonialidade. Apontando para Exu enquanto elemento com caráter de transmutação nas subjetividades.

A encruzilhada é a proposta metodológica como via de produção de pesquisa, enquanto saída possível de enfrentamento ao problema. Os caminhos metodológicos de pesquisa são as *escrivivências* e a escrita narrativa em interlocução. A pesquisa realiza revisão bibliográfica e toma como campo a memória do cotidiano das ruas, tendo em vista as complexidades das inscrições da memória e as produções de mundo. Um recurso lançado a partir da escuta de narrativas e dos registros da memória encarnada no corpo, considerando as alterações diferenciais do trânsito nas ruas, durante o período de isolamento social. Dois dos pontos cruzados traçados neste campo, formam os pontos de aglutinação de memória escolhidos, na ilha de Vitória: a interlocução entre as memórias que ligam o terreiro de Mãe Matilde de Oyá,

¹⁹ Termo defendido por Antônio Bispo dos Santos, pensador quilombola brasileiro, ao renomear os chamados “vencidos” e “colonizados”, pela história oficial, como contracolônizadores. Refutando a posição de assujeitamento e possível passividade implícitas a estas posições e reivindicando a posição de contrataque à colonização, sempre existente.

²⁰ Conceito discutido adiante, que se refere ao núcleo de uma cultura.

nomeado de Casa de Iansã Caboclo Pena Branca, localizado no bairro Jucutuquara e o samba do Bar da Zilda, no Centro.

A vida é um terreiro de terra verde encharcada. Vazio que transborda uma água interminável. Está aí a firmação e o assentamento deste caminho de pesquisa: caminhos marítimos e transatlânticos, como direção das investigações e proposições conceituais. Este texto inicia os caminhos pedindo *agô*²¹ a quem se foi. Ao passo do que continua coexistindo, pedindo “bença” pra continuar. Deste modo, a dissertação inicia com a crônica: “Nêgo Ba: memórias de vida-morte-vida”, como sessão de abertura dos trabalhos textuais. A fim de desafogar as travessias do percurso da escrita, abrindo caminhos para as escrevivências como terreno de reivindicação desta mesma, enquanto modo propositivo de escrita “acadêmica”. Esta sessão foi intitulada “Firma teu ponto”, frase veiculada nos terreiros brasileiros a fim de indicar o ato de uma entidade em firmar um ponto riscado, dando o tom à ação de firmeza no fazer, como reza de desejo para esta dissertação. “Assentamento” é a sessão correspondente à introdução, em alusão ao nome dado ao axé plantado em um local. Como voto iniciático da ritualística de pesquisa, destrinchada nos capítulos a seguir, trata de contextualizar, inicialmente, o solo da diáspora africana no Brasil, convocando a noção de transatlântico, em interlocução contínua com Beatriz, convidando-a a dialogar com Gilroy e Lélia. Tomando conceitos como diáspora, atlântico negro, amefricanidade e transmigração, localizando territorialmente o Brasil como a encruzilhada transatlântica do terreno onde a dissertação se realiza. São iniciados os debates acerca de questões suscitadas no decorrer de minha trajetória acadêmica em psicologia, como fio condutor para análises em espectros micro e macro.

Em ressonância aos caminhos marítimos e a localização transoceânica, os capítulos estão divididos em “Ondas”, algumas das que molham meus pés na areia, neste momento da pesquisa. Como um rio que deságua no mar, como existência diaspórica, proponho o desaguar das ondas do mar nas afluentes dos rios e ao movimento espiralar que as águas ensinam. Das ondas do mar, os capítulos desembocam nas pororocas do encontro das águas, em afluentes de rios. Portanto, todos os sub-capítulos foram nomeados por “Afluente”.

A Onda 1 foi intitulada “Processo Vital: O Mundo pelos Poros”, a fim de inscrever o debate cosmológico acerca de concepções de mundo, mitos de origem e seus efeitos no modo de

²¹ Expressão circulada nos terreiros de candomblé, que significa “pedir licença”, ao entrar.

compreensão dos ciclos vitais. Portanto, subdividida em Afluente 1.1. “*Axé*: Princípio de Força Vital”, a fim de introduzir a noção de *axé* do sistema iorubá — tendo os terreiros brasileiros como terreno — e os possíveis diálogos com as noções de força vital no interior da psicologia. A Afluente 1.2. “*Ebó*: Absorção, Restituição e Redistribuição”, tomando o *ebó* como princípio de reequilíbrio do processo vital. E a Afluente 1.3. “Memórias Transatlânticas: *Orí* e a Psicologia”, apontando o teor transatlântico das memórias diaspóricas, recorrendo a elementos da concepção de *orí*, em debate com conceitos da psicologia.

A Onda 2, “*Exu*: Princípio dinâmico”, introduz *Exu* como o princípio do dinamismo que movimenta todo o sistema vital, subdividida em Afluente 2.1. “*Exu*: o mensageiro e a mensagem”, tomando *Exu* como o porta-voz e a própria mensagem veiculada nesta dissertação. Em Afluente 2.2. “*Yangí* e *Bara*: *Exu* e a Protomatéria da Existência”, discutindo a relação de *Exu* com a origem e a constituição do ser material, para os iorubás. E Afluente 2.3. “Potência *Exuziástica*: corpo, o centro da encruzilhada”, debate sobre corporeidades diaspóricas acionando o teor *exuziástico* constituinte nos corpos.

A Onda 3 sinaliza os centros das “Encruzilhadas Transatlânticas”, apresentado em Afluente 3.1. “A Encruzilhada como Metodologia” de pesquisa e análise. Seguida das subsequentes, Afluente 3.2 “Encruzilhadas Ontológicas: Sujeito, Ser e Noção de Pessoa”, evidenciando dilemas epistêmicos enfrentados na dissertação e nas abordagens teóricas, sobretudo na clínica, acerca da ontologia. E a Afluente 3.3 “‘Povo da Rua’: Psicologia Popular Brasileira”, partindo do povo da rua e dos seres-chão, para situar as coordenadas de leitura das psicologias populares no Brasil. Uma breve apresentação da noção de “povo da rua” veiculada nos terreiros, contextualizando o campo de pesquisa acerca da “memória do cotidiano das ruas”. Como pistas dos “diários de percurso”, reivindicando que a psicologia brasileira endosse sua localização latina e sua constituição afropindorâmica, considerando os saberes populares e os regionalismos como formadores de conhecimento em psicologia. Por fim, a costura dissertativa deságua em movimento espiralar, no “*Òkòtó*”, correspondente à pretensa sessão de conclusão do texto, apresentando as matas, as águas e as ruas, das subjetividades transatlânticas.

ONDA 1 — PROCESSO VITAL: O MUNDO PELOS POROS

Antes de nascer, eu era sangue, fluido e ruído de vida relançada. Fui gerada antes da barriga de minha mãe, bem no aglutinado da linhagem de quem me precede. Escorri no suor e no sangue de pai e mãe, antes mesmo do Bela Vista e da Ilha do Príncipe se cruzarem no pique do passinho, lá no baile do Náutico Brasil. Antes de nascer, eu fui e refui vastas vezes. E enquanto escrevo, os tempos se cruzam. Minha existência extrapola as linhas retas do relógio. Vejo o antes por onde ando, escuto no que houve o que pressinto do porvir. Cuspida pelo corpo de minha mãe e, desde então, o mesmo mundo que me expeliu faz de tudo pra que eu não me lembre do que a água amniótica e minha moleira transmitiram no atrito. Desde que o mundo caiu em cima da minha cara na Pro-matre, enquanto as oito gritavam juntas e os muitos pares de olhos e mãos me marcavam; vivo, reviro de corpo e fala e aquela mesma linguagem me captura, ainda hoje, sempre que tento nomear. As palavras se desgastam e se encerram nelas mesmas e tá lá, outra palavra-represa guardando sentidos que ela mesma não sabe falar de língua fluente. Daqui, falar é um furo que persegue o próprio escape. Mordo a língua que fui ensinada e quem sangra sou eu. Escrevo falando em voz alta e sussurro com a única certeza de que amanhã isto pode ser um despacho. Talvez, hoje já seja. O que mais eu poderia ter a pretensão de desejar, senão o fosso que acontece na narração do mundo pelos poros. Escrever é um beco de escuta no mundo.

Afluentes 1.1 — Axé: Princípio de Força Vital

Com ponto firmado na memória de refúgio da perda, os fios deste emaranhado familiar, além de pistas preciosas de auxílio no processo de luto, anunciam um dos rastros iniciais desta andança de pesquisa: as existências relacionam-se consigo, entre si e com o mundo, através de interação constante e a partir disto, podemos ler a compreensão de que se trata, portanto, de uma noção de coexistência. Compreender que as dinâmicas do existir colocam os seres em

interação constante e que, deste modo, as existências se correlacionam pode ser mais complexo do que possa parecer. As dinâmicas no interior das comunidades mundiais, os intercâmbios entre povos distintos no mundo e as ações sobre os ecossistemas mundiais, são marcadas constantemente por tensões, conflitos, ataques, guerras, subordinações, supremacias, escravização, relações de poder, estratificação — partindo justamente de concepções perigosas acerca de si, do outro e do mundo, repercutindo em drásticas produções e efeitos, por séculos.

Uma vez que os sistemas organizativos da *plantation*²² empobreceram os ambientes de vida, enfraquecendo-os, inevitavelmente agentes infecciosos são proliferados em escala mundial (BONA, [1970] 2020). A objetificação da vida e a mercantilização incutidas na concepção de recurso e nos usos exploratórios da vida e das relações com o mundo autoriza, legitima, justifica e acelera a degradação material e semiótica das interrelações entre os seres vivos. “Impondo aos ecossistemas uma simplificação radical — um verdadeiro processo de depuração biológica — a exploração capitalista produz necessariamente ecocídios” (BONA, [1970] 2020, p. 6). A dimensão necropolítica das colônias de exploração não é apenas uma drástica consequência da predação humana, que desafia as limitações e interdições de sustento da própria continuidade do existir no mundo. A exploração extrativista tem a produção de morte como pacto constituinte de sua própria existência. Os ecocídios constituem a própria estrutura de funcionamento dos anseios imperativos da colonialidade-capitalística.

Ao atingir os ecossistemas de vida no mundo, novas ecologias de proliferação são ativadas, veiculando a disseminação incontrolável de doenças e acelerando os efeitos do maltrato com os ambientes de vida. A proliferação nociva desenfreada ameaça a própria vida na Terra (TSING, [2017] 2018). Os apelos mundiais orgânicos de atenção aos efeitos das ações humanas de intervenção violenta, e o assombro das paisagens resultantes das alterações no ambiente natural, em todo o mundo, são confundidos nas roupagens de práticas discursivas, como “o mito da sustentabilidade, inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza” (KRENAK, 2019, p. 16). A aceleração predatória do desmatamento, o aquecimento global sintomático, os deslizamentos, sejam de geleiras no

²² Modo de produção e comercialização organizado a partir de um tipo de sistema agrícola que tem como base a monocultura com fins de exportação, a partir de latifúndios e mão de obra escravizada. Meio de produção exploratório que baseou o sistema colonial. KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Lisboa: Orfeu Negro, 2019.

Himalaia ou de casas em Ouro Preto, a produção desenfreada e monoprodutiva de barragens como meio mais utilizado de produção de energia elétrica e seus consequentes crimes de rompimento. As inúmeras espécies de animais, vegetações e organismos vitais em risco de extinção. A escassez de água, de alimento, de acesso, de oxigênio, seja na crise hospitalar, para os pacientes críticos da COVID-19 ou no ar puro para respirar no planeta.

A pandemia mundial de COVID-19 escancara, mais uma vez, os efeitos de relações ambientais desastrosas no globo terrestre. É possível elencar danos que afetam as plantas, como a proliferação de fungos e parasitas, além de interferências diretas em seu ciclo vital, como nas trocas gasosas, que afetam diretamente a produção de oxigênio para todas as camadas dos ambientes vivos; bem como no que tange aos animais não humanos, que veiculam cada vez mais rapidamente as zoonoses, como as epidemias de “gripe aviária” e “gripe suína”, afetando os seres humanos com doenças hospedeiras como Ebola, a própria atual COVID, as influenzas e suas variantes.

Deste modo, o dinamismo do vivo pode convocar, ainda, a atenção para a copenetração entre os organismos vivos, logo, o vivo, ao interagir, interfere e altera o estado da matéria em relação. A interação altera o estado de mundo nos seres. Os organismos vivos alteram o estado de sua própria matéria e da matéria dos elementos do mundo, em constante relação. A noção de coexistência não diz respeito apenas à interação entre os animais humanos, mas à interação de todo e qualquer organismo vivo. Não compreende apenas os vivos, mas ainda os mortos, não apenas o visível, mas o invisível. Para tanto, é preciso retomar aspectos e relações cindidos pela ocidentalização dos modos de vida no mundo: a concepção do mundo como totalidade viva e a interação das totalidades do mundo vivido.

Estes deslocamentos dos eixos de concepção de mundo sinalizam apontamentos onde se assenta o solo desta escrita falada: a não hierarquização entre animais humanos e os demais animais, a indissociabilidade entre humano e natureza e a amplitude das noções de ser vivo e de espiritualidade. Os cernes de cosmogonias africanas quanto à relação com a natureza, bem como o *ethos*, o núcleo dos princípios relacionais de distintos povos quilombolas e ameríndios no Brasil, e de outras comunidades que estabelecem de modo efetivo e intrínseco uma relação indissociável com a natureza, com a terra, e especialmente com a floresta, com as matas. A

afirmação aqui transmitida é a de que essas relações íntimas com o mundo natural alteram diretamente as concepções de ser e de mundo, a relação consigo, com o outro e com o planeta.

Ailton Krenak nos convoca a pensar que “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (KRENAK, 2019, 21). Esta cisão confere ao processo de coisificação da Terra o status de leitura da natureza e dos seres como recurso. Recursos naturais compreendidos dentro da estrutura social capitalista como passíveis de renovação, não renováveis ou potencialmente renováveis. Recursos de interesse e à disposição da humanidade, e estes, classificados como recursos humanos, a dispor do funcionamento estrutural civilizatório.

Para Krenak, “tudo é natureza. O cosmos é natureza” (KRENAK, 2019, p. 17). Ele reitera as pistas marítimas que tecem esta dissertação, quando pontua que “os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade” (KRENAK, 2019, p. 21).

A historiografia é cravada por inúmeros efeitos das violações do mundo e dos pares, ancorada na distinção inferiorizante com o mundo natural e, portanto, com o outro. Esta interação distintiva e hierárquica entre a humanidade e a natureza propicia o terreno árido da criação agressiva e desenfreada de tecnologias de extração dos recursos naturais e humanos. A deslegitimação de relações como as de parentesco dos povos originários com a floresta, a concepção como divindades para os povos de terreiro, como integrante da comunidade nos quilombos, junto aos ribeirinhos, para a comunidade pesqueira e as populações do campo, do interior das cidades. É o rebaixamento e o distanciamento de concepções de mundo como estas, que ocorrem concomitantes à continuidade e à aceleração do ímpeto extrativista da estrutura social do país. Se a relação com a natureza, em lugar do distanciamento distintivo, dicotômico e hierárquico, constitui sua relação como integrante, considerando a integralidade dos sistemas vivos e em reverência, isto altera diretamente as possibilidades de estratificação e violação do outro, dos ecossistemas da Terra e inclusive, de si mesmos e de sua comunidade.

A perspectiva *bantu kongo*²³ da sacralidade do mundo natural²⁴ é aqui convocada para interlocução, atenta a alguns elementos primordiais das cosmogonias bantas, a fim de deslocar princípios de concepção de mundo. Na cosmogonia banto-congo²⁵, a natureza “é a totalidade de totalidades” (FU-KIAU, 2015, p. 1). Aqui, a noção de totalidade está direcionada a um modo de conceber as interrelações orgânicas entre todos os ecossistemas e não no sentido das pretensões de totalidade universalista ou do totalitarismo exercido no funcionamento de estruturas de poder. De acordo com Fu-Kiau, para os povos bantos, o mundo natural “é o que nós vemos, tocamos, sentimos, saboreamos e ouvimos e ainda assim, nós não podemos alcançar o significado em sua totalidade. É o mistério de todos os mistérios. É o cerne do que é espiritual e sagrado” (FU-KIAU, 2015, p. 1). Pois, é exatamente a *dessacralização* um dos mecanismos que abre margem para deturpações ocidentais de concepção do vivo e do viver (ANI, 2015). É desapossar do mundo natural a atribuição de sacralidade. Não no sentido religioso do sacral, mas no sentido espiritual africano, de reverência à vida e de concepção da grandeza de força vital veiculada na natureza.

Essa perspectiva banto, do mundo natural como tudo aquilo que é experimentado, e principalmente, a dimensão de que mesmo com este contato sendo vivenciado, a apreensão totalitária dos signos, símbolos e segredos não é possível, pois não está passível à apreensão integral, fertiliza o solo destes debates. Esta noção contrapõe um aspecto basilar da direção e do ímpeto do desejo colonialista: a tentativa incessante de decodificar o mundo, o outro e seus signos-segredos. A aposta de que é possível apreender, mensurar e consumir todo e qualquer código da vida.

Os povos Bântu, Kôngo e Luba, leem o mundo natural como sagrado, pois através dele veem refletida *Kalunga*, a energia primordial e originária para estes povos (FU-KIAU, 2015). Dentro desta visão, o princípio do equilíbrio vital está então assentado na concepção sacral do mundo natural e em pistas de compreensão de coexistência na noção de *makulu*, que significa antiga aldeia, uma velha cidade, a cidade dos ancestrais, o mundo espiritual, ruínas que reúnem o oculto passado vivido ali e por estes (FUKIAU, 2015). Este termo passou a ser

²³ Morfologia na escrita do tronco linguístico dos povos bantu kongo.

²⁴ Em alusão à titulação de um dos escritos de Bunseki Fu-Kiau “A visão bantu kongo da sacralidade do mundo natural”, traduzido por Makota Valdina (2015).

²⁵ Morfologia na escrita em português do Brasil (altamente constituída pelas línguas bantas).

reivindicado por estudiosos bantos como uma concepção de floresta, da mata como biblioteca, por considerarem a relação com a floresta um encontro com quem veio antes, e um grande ponto de força da aglutinação de veículos mantenedores da existência. Isto inclui os seres nem sempre visíveis ou audíveis, sondáveis — já que “não é a humanidade constituída por mais mortos do que vivos?” (FU-KIAU, 2015, p. 3).

Retomemos algumas das pistas dos deslocamentos de sentido, a partir da cosmogonia banto, em *confluência*²⁶ com os povos de convívio direto com a terra no Brasil: 1) O plano dos vivos e o plano dos mortos coexistem na mesma realidade do mundo vivido 2) As relações do ser com o mundo e com o outro têm como base a indissociabilidade 3) A floresta e o contato com a ancestralidade são bibliotecas vivas. Estes princípios bantos estão disseminados e preservados por todo canto do solo brasileiro, nas práticas dos terreiros, na *geração vó* — em referência aos mais velhos como guardiões da memória, vocalizado por Nêgo Bispo em suas falas —, nas medicinas populares das benzendeiras, rezadeiras, parteiras e seus inúmeros saberes sobre o corpo, as plantas e seus potenciais medicinais.

Vó Lizete exerce todo um ritual de cuidado com a vida dos mortos. É preciso rezar e acender vela no cemitério, periodicamente, nos primeiros meses de falecimento. Tem os tios designados à constante limpeza do túmulo. Dia desses, ela me contou — —toda feliz — que as mudas de planta, que ela mesma plantou no túmulo de meu pai — —da última vez que foi lá — vingaram e estavam deixando a terra bonita. Ela conta que depois de certo tempo, já é possível rezar de casa mesmo. Escuto muitos mais velhos católicos, assim como minha avó, fazendo o mesmo trajeto e ritual de cuidado com os mortos. Vejo também esta e outras práticas em cemitérios, continuamente exercida pelos povos de terreiro. Para os terreiros, o cemitério é um dos terrenos de coexistência de vida e morte e, portanto, um dos espaços de comunicação com a ancestralidade e com a espiritualidade que fertilizam esse solo.

Na cosmogonia dos povos *yorúbás*²⁷, o *asé*²⁸/*axé*²⁹ é o princípio que torna possível o processo vital no sistema nagô-iorubá³⁰. É o “princípio e poder que mantém vivo e ativo o sistema”

²⁶ “É a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza [...] rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista [...]” (BISPO, 2019, p. 68).

²⁷ Morfologia na escrita do tronco linguístico dos povos yorubás.

²⁸ Idem nota anterior.

²⁹ Morfologia na escrita em português do Brasil.

³⁰ Idem nota anterior.

(ELBEIN, [1976] 2012, p. 53), é a força vital, a carga, energia, poder de realização e ação, que assegura o dinamismo da existência sistêmica. Deste modo, tudo que existe possui carga de vida, força vital, composta de energias pulsantes — o que caracteriza o movimento do vivo e do viver. O axé é transferível, acumulável e adquirido via introjeção e contato com os condutores, transportadores, veículos, receptáculos, depositários de axé: a matéria, a frequência e os símbolos. O axé pode ser transferido a seres, a objetos e por frequências emitidas, seja via palavra, seja via outras ondas sonoras, como o canto, a reza, instrumentos musicais e outros elementos da musicalidade e da dança, do gesto dos corpos. Nos terreiros de candomblé no Brasil, é mobilizado o axé dos orixás, dos ancestrais, das pessoas e dos elementos. Nós ingerimos matéria e nesta ingestão, a matéria é devorada, de modo que a matéria ingerida e a matéria constituinte do ser que a ingere são, mutuamente, alteradas.

Algumas filosofias e psicologias ocidentais, historicamente investigam e nomeiam o que, para elas, seria a força vital do organismo vivo e sua ação. O termo alemão *trieb*, dá margem a vastas teorias nestes campos de estudo, aparecendo atrelado a sinônimos como “propulsão”, “movimento”, “tendência à ação” (FONSECA, 2012). Nietzsche e Schopenhauer discorrem sobre as noções de *impulso*, o ímpeto do vivo à ação, discutida singularmente por estes (FONSECA, 2012). Freud, Lacan e os sucessores de sua psicanálise se debruçam sobre a noção e os circuitos da *libido*. Para Freud, “um conceito básico assim convencional, provisoriamente obscuro, mas que não podemos dispensar na psicologia, é o de *instinto* [*Trieb*]” (FREUD, 1915, p. 53). Diferenciando a noção de *instinto* do conceito de *estímulo* da fisiologia, Freud adverte a compreensão do instinto como um dos estímulos da psique, os *estímulos instintuais*³¹. Uma vez que “o estímulo instintual não provém do mundo exterior, mas do interior do próprio organismo” (FREUD, 1915, p. 54), o instinto “não atua jamais como uma *força momentânea de impacto*, mas sempre como uma *força constante*” (FREUD, 1915, p. 54). A discussão destas noções é a base de conceitos psicanalíticos fundamentais como *pulsão* e *libido* e as correlações destas a outras noções do campo psicanalítico. Para Lacan: “Este ponto é essencial, pois, quando o olharmos mais de perto, veremos que o *Triebreiz* é aquilo pelo quê certos elementos desse campo são, diz Freud, *triebbesetzt*, investidos pulsionalmente. Este investimento nos coloca no terreno de uma energia [...] de uma energia potencial [...]” (LACAN, [1964] 1985). Em Reich, há o orgônio (*orgone*),

³¹ Inserir ref de “Os instintos e seus destinos ou a pulsão e seus destinos” do freud (1915). uso a edição da companhia das letras V. 12.

energia secreta que está em tudo. Reich salienta que “a descoberta do orgônio foi o resultado da firme aplicação do conceito da "energia psíquica", inicialmente no campo da psiquiatria” (REICH, 1975, p. 8). Para Reich (1975), o orgônio, sua experimentação e seus bloqueios, estão relacionados à saúde e ao adoecimento psíquicos:

A saúde psíquica depende da potência orgástica, do ponto até o qual o indivíduo pode entregar-se, e pode experimentar o clímax de excitação no ato sexual natural. Baseia-se na atitude de cunho não neurótico da capacidade do indivíduo para o amor. As enfermidades psíquicas são o resultado de uma perturbação da capacidade natural de amar. No caso da impotência orgástica, de que sofre a esmagadora maioria, ocorre um bloqueio da energia biológica, e esse bloqueio se torna a fonte de ações irracionais. A condição essencial para curar perturbações psíquicas é o restabelecimento da capacidade natural de amar. Depende tanto de condições sociais quanto de condições psíquicas. As enfermidades psíquicas são a conseqüência do caos sexual da sociedade. Durante milhares de anos, esse caos tem tido a função de sujeitar psiquicamente o homem às condições dominantes de existência e de interiorizar a dinâmica externa da vida. Tem ajudado a efetuar a ancoragem psíquica de uma civilização mecanizada e autoritária, tornando o homem incapaz de agir independentemente. As energias vitais regulam-se a si mesmas naturalmente, sem qualquer obrigação compulsiva ou moralidade compulsiva — ambas, sinais certos da existência de impulsos anti-sociais. As ações anti-sociais são a expressão de impulsos secundários. Esses impulsos são produzidos pela supressão da vida natural, e estão em contradição com a sexualidade natural (REICH, 1975, p. 10-11).

A retomada destas investigações não está direcionada à possibilidade de estabelecer aproximações precipitadas, correspondências ou importações equivocadas de um conteúdo matricialmente africano, igualado a conteúdos de outras matrizes do pensamento. Interessa para esta pesquisa convocar a atenção para o interesse intrigado destes campos — que na história são legitimados enquanto ciência e áreas do conhecimento — acerca do que movimenta o processo vital dos organismos vivos, sua ação e vias de apreensão.

Para os iorubás, que como todas as nações africanas assentadas no Brasil, fertilizam o solo brasileiro com sangue, suor e inúmeros signos na língua, na fala, em todos os elementos da linguagem, na comida, musicalidade, dança e outros aspectos da constituição do brasileiro, seu sistema fertiliza este solo com segredos cosmogônicos de existência, sobretudo o axé. Seus ensinamentos e práticas reiteram uma pista defendida nesta pesquisa: as ações coloniais e o *modus operandi* da colonialidade capitalística estão interessados em mais que o roubo físico — material, da carne, da exploração da força de trabalho —, territorial e geográfico — das significações do território corporal e dos corpos da terra, das territorialidades, dos espaços físicos —, da precarização subjetiva e as produções de mortificação em vida — da linguagem, dos sentidos, dos modos de vida, da produção de mundo, de como se experimenta o mundo e

como o mundo te experimenta. Esta dimensão ainda é pouco considerada ou centralizada conjuntamente às investigações dos efeitos da colonialidade. No entanto, há camadas ainda mais nebulosas, porém massivamente veiculadas: o roubo e a tentativa de cooptação integral que movimentam a perseguição da estratificação de axé.

O extrativismo predatório não está somente na dinâmica estrutural do empreendimento da colonização no Novo Mundo ou na estruturação do sistema capitalista consolidado em esfera global, mas como traço constituinte arraigado nos modos de desejar e se relacionar em sociedade. A concepção ocidentalizada de ciência é um grande campo onde esta dinâmica é visivelmente mobilizada. A sede e a fome por decodificar integralmente os sentidos do outro se deparam, necessariamente, com esta impossibilidade constituinte de decodificar integralmente os segredos e sentidos do mundo. Mais ainda, por vezes, não há sequer recurso ou condição de leitura dos códigos desconhecidos. Além disso, os povos e comunidades historicamente regeneram constantemente modos de preservar seus segredos e signos. Isso informa, ainda mais, que há um movimento constante de deslocamento e de mutação na própria codificação.

A psicologia moderna e os inúmeros desdobramentos da psicologia experimental, as mensurações em laboratório e em testes psicométricos, foram e são instrumentos que demonstram o ato e as repercussões da coisificação de signos e aspectos interpretativos via mensuração e classificação tipológica. Para além do grau de importância que essas ferramentas atribuem a investigações de conteúdos centrais do funcionamento humano, de suas relações e comportamentos, a tentativa de mensurar emoções, classificar patologias, identificar doenças, sistematizar traços e a respectiva posologia de drogas lícitas medicamentosas, fortalecem terreno às problemáticas contemporâneas nas áreas da saúde, como a medicalização desenfreada da vida, o aprisionamento diagnóstico e a patologização de fenômenos sociais, comportamentos, expressividades e interrelações. Como expressa, por exemplo, o agravante índice de encaminhamentos e diagnósticos psiquiátricos de crianças e adolescentes com TDAH³², o uso indiscriminado de rivotril³³, ritalina³⁴ e outras medicações

³² Transtorno do déficit de atenção com hiperatividade.

³³ Nome comercial para clonazepam. Medicamento farmacêutico utilizado no tratamento de vários tipos de distúrbios psíquicos, como a TAG (transtorno de ansiedade generalizada), síndrome do pânico, insônia e distúrbios epiléticos.

³⁴ Nome comercial para metilfenidato, estimulante do sistema nervoso central, que age inibindo a recepção de dopamina e noradrenalina, aumentando foco e concentração e reduzindo a sonolência.

“tarja-preta”³⁵ como via de concentração massiva para o aumento da performance de estudo, trabalho ou de indução ao sono. A banalização de aspectos descritos como bipolaridade e os usos e repercussões sociais de muitas outras tipologias descritas nos CID’s³⁶ e DSM’s³⁷.

A que a dinâmica do axé convoca a psicologia? Quais as tênues relações entre os processos psíquicos, as afetações sistêmicas do corpo físico e o desequilíbrio do espírito? Como localizar as demandas de desobstrução — desafogamento da energia vital — nos seres em travessia clínica? Como auxiliar nos cuidados mantenedores do ciclo energético? Vale uma importante ressalva. Ainda que seja de grande importância estudos considerarem religiosidade e suas significações para as sociedades, dentro das pesquisas em psicologia, há alguma atenção voltada para as crescentes condutas cristãs na área e repercussões morais e conservadoras no exercício da profissão. Logo, como mobilizar esta discussão e ancorar noções dos troncos étnicos africanos, em que o caráter filosófico destas cosmogonias pode ser reduzido e acusado de cunho religioso ou de má fé, de ausência de ética ou incapacidade de exercício da profissão?

É preciso salientar, constantemente, que apesar da psicologia carregar em sua própria etimologia a titulação de “estudo da alma”, o arcabouço das psicologias ocidentais é constituído por discrepâncias acerca das concepções de alma e da dissociação de espírito, do pensamento acerca do vivo, da vida e dos fenômenos sociais. O que pretende um campo que nomeia a si mesmo como ciência de estudo da alma? Quais as relações da concepção de alma e espírito? É notável, no entanto, que mesmo as psicologias ocidentais reúnem abordagens teóricas que destoam de certo escopo da psicologia nas discussões acerca dos fenômenos do ser e das sociedades. A psicologia analítica, de Carl Gustav Jung, apresenta vastas obras em que se discutem conceitos centrais como suas noções de *inconsciente coletivo* e *arquétipos*, além de suas considerações acerca quanto à psiquê, dos sonhos e a importância atribuída aos símbolos. Por seus interesses de estudo e a interlocução com outras culturas, Jung tem seu conteúdo, por vezes, lido ou atrelado ao misticismo.

³⁵ Uso linguístico em referência a cor preta da tarja da embalagem de medicamentos considerados de maior risco à saúde, podendo causar dependência física e psíquica, e que indicam a venda sob prescrição de receita médica.

³⁶ Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde.

³⁷ Sigla em inglês para Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais.

Vale lembrar que Jung, que é um dos autores “clássicos” da psicologia ocidental, passou meses em viagens pela África. Não coincidentemente, a noção de arquétipo delinea a força das simbologias na linguagem e nas subjetividades, desde tempos remotos, nas formações sociais: os *neteru* timbrados nos hieróglifos do Antigo Egito. Os arquétipos da psicologia junguiana e suas influências no inconsciente coletivo muito beberam dos *neterus* (*neter*) egípcios, as divindades, princípios das forças regentes da vida, sua atenção constituinte às influências deles na vida pessoal e coletiva da sociedade e de *Maat* como princípio orientador de exercício da vida.

Olhemos então para a atuação profissional, especialmente para a perspectiva clínica. Nesta pesquisa, a escuta clínica é lida como um exercício constante de acompanhar trajetórias de vida, travessias e trânsitos. Numa quarta-feira, eu estava sentada no terreiro conversando com meus irmãos de santo e começamos a falar da vida. Mãe Matilde perguntou qual era mesmo o meu trabalho e o que exatamente uma psicóloga faz. Conteí pra ela das várias áreas de atuação e, mais especificamente, dos atendimentos clínicos que realizava. Foi quando ela pulou da cadeira e soltou: “minha filha, esse tempo todo tu trabalha feito uma mãe de santo e não me fala nada? Eu to aqui tentando te passar “trabalho”³⁸, mas você trabalhando com isso, a gente vai ter que fazer é muita coisa e sempre. E eu aqui, tentando entender o que fazer com você... agora tá explicado [...]”.

Trabalhar feito uma mãe de santo, como Matilde me interpela, está longe de sequer se aproximar de tudo que mobiliza o corpo e a vida de uma *Ìyálôrisà*³⁹. O que ela tratou de me sinalizar é que a dinâmica de energia vital e a necessidade constante de reintegração de matéria podem ser mais acentuadas, disruptivas e demandantes de cuidado, do que já é o cotidiano de todo médium e de muitos viventes de um país como o Brasil. Foi aí que ela me ensinou muito acerca sobre essa dinâmica e os efeitos colaterais de, bem como ela — de modos muito distintos e singulares —, — entender que a escuta da vida no outro demanda mobilização de muita força vital. São despejadas ali, no trabalho clínico, dentro ou para além

³⁸ Um dos modos de nomear um conjunto de elementos e práticas da ritualística de terreiro, onde concomitante à leitura de búzios ou como orientação das entidades, ou oferta a orixás, um ritual é sugerido ou pedido, com feito, elementos, local e finalidade específicas.

³⁹ “Mãe de santo”, “Mãe do axé”, a sacerdotisa suprema do terreiro. É quem possui os maiores conhecimentos e experiência ritual, portadora do máximo de asê do terreiro, recebendo e herdando toda força material e espiritual. Responsável pela guarda do templo, dos altares, ornamentos e objetos sagrados, e, sobretudo, por zelar pelos orixás e pela preservação do axé que mantém ativa a vida no terreiro (ELBEIN, 2012).

dos consultórios, nas travessias clínicas, muito do material das desobstruções dos canais entupidos, que gangrenam a livre circulação de força vital nas existências que narram a si. Ela me contou sobre “demanda”⁴⁰, banho de “descarrego”⁴¹, “guia”⁴², “ebó”⁴³, “assentamento”⁴⁴, dá de comer pra orixá, escutar o que Exu quer.

Essas conversações são ensinamentos que transmitem não só elementos da sistêmica do terreiro e das condutas de cuidado dos médiuns, mas acerca sobre aspectos centrais da preservação de axé, que podem ser consideradas nos fazeres da psicologia. Mãe Matilde confirmou minhas hipóteses de que a linha entre o plano carnal, psíquico e espiritual é tênue. Que muito surto psicótico pode se confundir com a leitura de desordem na circulação vital — desequilíbrio de axé. Ao me ajudar a levantar e a cuidar dos planos de minha existência, com integralidade, Mãe me ensina muito mais do que o dito e a força vital, presentes na palavra e suas propagações. Há na apreensão do axé, seus signos e segredos, mais do que o dizível e o audível conseguem expressar. A transmissão oral é complexa e vasta, e a transmissão de axé está em muito mais do que a própria fala tem recurso de linguagem pra apreender e emitir. A oralidade é um fundamento central nas cosmogonias africanas e nas perpetuações de modos de vida brasileiros, sobretudo na dinâmica dos terreiros, onde a tradição oral é dinamizada como veículo de condução de axé e via de transmissão de saber (CASTILLO, 2010).

Os terreiros, as escolas de samba, os sambas de fundo de quintal, a capoeira, as cirandas, as periferias e comunidades, os agrupamentos nas ruas, são inúmeras as práticas de preservação mimética de gesto, movimento, palavra e signos cosmogônicos de povos africanos no Brasil. Muniz Sodré, professor, pesquisador e escritor brasileiro, ao nos conduzir majestosamente pelos rumos e percursos inscritos pelo samba nos sentidos de mundo dos brasileiros, conta que:

De fato, tanto no *jazz* quanto no *samba*, atua de modo especial a síncopa, incitando o ouvinte a preencher o tempo vazio com a marcação corporal — palmas, meneios, balanços, dança. É o corpo que também falta — no apelo da síncopa. Sua força magnética, compulsiva mesmo, vem do impulso (provocado pelo vazio rítmico) de

⁴⁰ Força ou energia endereçada a uma pessoa, com finalidades e efeitos específicos.

⁴¹ Ritual de limpeza e reequilíbrio de axé.

⁴² Nomeação de guia espiritual ou nome dado a uma das insígnias da ritualística de práticas de matriz africana nos terreiros do Brasil, relacionada à proteção e à comunicação, com cores e signos representativos dos orixás ou das entidades e suas falanges.

⁴³ Oferenda ou sacrifício.

⁴⁴ Local onde o axé é plantado.

se completar a ausência do tempo com a dinâmica do movimento no espaço (SODRÉ, [1942] 1998, p. 11).

A Zilda, o terreiro, o fazer da clínica e das demais práticas psi's, podem ser compreendidos como “pontos de força”, de aglutinação de axé, onde o vivo reintegra matéria a si e ao mundo. Na verdade, ao centralizar a importância vital da circulação de axé e atribuir à prática clínica e à relação terapêutica a possibilidade de ação, tal qual espaços de descarrego, como uma roda de samba, portanto, como participante da mobilização de axé, o fazer clínico pode ser um ponto de força, tomando como parte do compromisso ético o processo vital do axé, ou pode corroborar com o desequilíbrio de axé.

Trata-se de receber axé e regenerar matéria, pela via dos condutores: os corpos das pessoas, o suor, a saliva, os sons dos instrumentos, as vozes que cantam, declamam, se declaram e denunciam, nas frequências cruzadas no chão, no ar, no atrito, no contato, nos seres e em todo elemento da ritualística de uma roda de samba. Também nas insígnias, nos pontos de macumba, nas rezas, nos assentamentos dos orixás da casa, no “gongá”⁴⁵, nas entidades, na conversa, na “consulta”⁴⁶, no “passe”⁴⁷, nos pontos de força da estrutura arquitetônica das casas de axé. Na transmissão de palavras, na manifestação de conteúdos inconscientes, nos gestos dos corpos, nas expressões dos rostos, no entrar, sair e retornar incessantes, no estar diante de, na relação com, nos elementos do espaço que altera e se altera, nas presenças, durante os atendimentos clínicos. O fazer psicológico lida constantemente com esquemas diferenciais do circuito das forças vitais nos seres e no “corpo-instrumento” de trabalho dos profissionais deste exercício. O fazer é espaço de transmissão de palavra, de signos, de símbolos. O fazer clínico tem nas mãos inúmeras convocações a partir dos deslocamentos que estas cosmogonias tensionam.

Afluentes 1.2 — *Ebó*: Absorção, Restituição e Redistribuição

⁴⁵ Local de altar.

⁴⁶ Conversa entre consulente e entidade.

⁴⁷ Ato de rezo e benzimento, realizado por uma entidade espiritual.

A palavra *ebó*, em traduções mais difundidas, significa oferenda e, em algumas interpretações, significa também, sacrifício. Sua etimologia advém de *bo*, que pode ser traduzida ainda como alimentar — neste caso, aplicada somente em relação ao orixá, a coisas ou a outros animais, que não a uma pessoa (BENISTE, 2002). Dentro da complexidade de mundo no sistema iorubá, o *ebó* enquanto oferenda convoca a direção da atenção, ao ato de ofertar como base para o equilíbrio vital. O *ebó* é um princípio fundamental para o dinamismo vital no sistema nagô-iorubá e é também um fundamento das práticas de *candomblés* brasileiros. O alimento é o cerne dos elementos em um *ebó*, as comidas, combinadas com aspectos do reino animal, vegetal e mineral, agregam à manipulação de *axé*, mobilizado no feitiço e na ação ritual, atributos do *òrun* e do *àyé*.

O *ebó* é uma prática arcaica da ritualística africana que, dentro do sistema de mundo yorubá, exerce função primordial para a garantia do dinamismo sistêmico. Isto se dá a partir de uma compreensão do mundo como totalidade viva e do estabelecimento de relações orgânicas com a vida no planeta. Os elementos em um *ebó* estão organizados em variações de alimentos, bebidas, objetos, simbologias, aspectos e referencialidade. Alimentos secos, molhados, separados, misturados, em estado sólido, líquido, crus, cozidos, fritos, fluídos de água, sangue, extrato de óleo, um de cada vez ou combinados, em sequência direta ou espaçada em intervalos. Para tanto, é preciso adensar um pouco mais os pés neste terreno sistêmico do complexo yorubá. José Beniste discorre acerca das concepções de mundo neste sistema e da expressão de pensamento acerca da existência. Descreve serem

[...] duas denominações que revelam os locais onde se desenvolve todo o processo de existência: o *àyé* indica o mundo físico, habitado por todos os seres, a humanidade em geral, denominados de *ara àiyé*; o *òrun*, que é o mundo sobrenatural, habitado pelas divindades. Os *Òrisà*, ancestrais e todas as formas de espíritos são denominados *ara òrun*. Habitam os nove diferentes espaços, de acordo com o poder e a categoria que possuem (BENISTE, 2002, p. 49).

A interlocução constituinte na indissociabilidade desses dois planos que tecem a existência, — o *àyé* e *òrun* — imprime uma sistêmica nagô-iorubá, que apoia sua dinâmica relacional e funcional, centrada no *ebó*. Com Beniste, seguimos assentando o *ebó*,

[...] como um ato de se fazer uma oferenda, do reino animal, vegetal ou mineral, de comidas, bebidas e qualquer objeto, a uma divindade ou entidade espiritual. É um ato [...] que se utiliza das forças naturais existentes nesses elementos para um determinado fim. Por esse motivo, costuma-se dizer que o *ebó* revela-se como a

maior fonte de comunicação entre todas as forças do universo (BENISTE, 2002, p. 280).

A maior fonte de comunicação entre os planos de existência no mundo está no ato de oferecer matéria e circular axé. O ebó funciona como um método de manutenção do processo vital no mundo e da efetivação do sistema. Por um momento, voltemos nossa escuta a alguns fios que tecem esta pesquisa: a compreensão do ebó como um ato, como ação que, por sua vez, é empreendida na realização de um feitio, um preparo; o período no espaço-tempo onde se inscreve a ação que mobiliza um feitio, a fim de induzir uma finalidade, em que se lê — dentro dos signos deste sistema — a nominação de um terreno imprescindível no funcionamento sistêmico nagô-iorubá e, também, neste fazer textual: a prática ritualística. Trata-se de uma combinação singular de elementos, considerando a finalidade proposital, somada às circunstâncias específicas.

A somatória da finalidade ritual às circunstâncias sondadas e à execução mimética dos gestos, dos saberes e dos segredos transmitidos, é o que irá determinar a incorporação dos elementos e seus reinos naturais, bem como a leitura da dinâmica do axé, do estado físico, psíquico e espiritual do consulente e dos *odus*. A determinação dos ebós está diretamente relacionada à posição dos *odus*. *Odu*s podem ser lidos como os caminhos traçados a partir do corpo literário de um oráculo, combinações variáveis das situações circunstanciais, ações e possíveis consequências. É realizado um cruzamento adivinhatório, lendo, interpretando e escutando o que é mostrado pelas posições dos *odus*, a partir de búzios, coquinhos ou *obi*⁴⁸ — a depender do tipo de oráculo utilizado. O *odu* narra uma história, carregada de ensinamentos, lições importantes, enigmas a serem interpretados, provérbios.

A relação entre o ebó e o axé se dá por meio de uma prática ritualística; tratam-se de rituais específicos, espaços e modos de feitio, de preparo, de “preceitos”⁴⁹, modalidades de oferta, função e propósito. O *ebó* reitera uma compreensão do axé como “um poder que se recebe, se compartilha e se distribui através da prática ritual, da experiência [...], durante a qual certos elementos simbólicos servem de veículo” (ELBEIN, [1976] 2012, p. 44). Sobonfu Somé nos auxilia a compreender o ritual como meio de reafirmar propósitos, manter a paz, contribuir e compartilhar com a comunidade. Para seu povo *dagara*, o ritual é uma cerimônia de

⁴⁸ Semente conhecida como “noz-de-cola”, indispensável em diversos rituais de candomblés no Brasil.

⁴⁹ Momento de preparo do médium, que antecede ou é subsequente à participação em algum rito.

chamamento de espíritos, a fim de que estes revelem o oculto, que não é passível de ser visto pela constituição humana (SOMÉ, [1997] 2002). Ela conta que o ritual mobiliza uma energia singular, com duração prolongada entre os dias e que sua constância precisa ser realizada e mantida, pois sem ela, a energia começa a baixar (SOMÉ, [1997] 2002).

São muitas as finalidades propositais de um ebó; muitos são, ainda, seus efeitos e sua ação propagada. Isto porque este sistema compreende determinações acerca das modalidades de execução de um ebó, a depender da demanda e da finalidade consideradas. Há o *ebó opé* (sacrifício de agradecimento, a fim de mostrar gratidão às divindades pela obtenção de um desejo, de uma realização), *ebó èjé* (sacrifício votivo, ato de fazer um pedido, que precede à realização de outros ebós que serão feitos). *Ebó ètùtù* (sacrifício de apaziguamento, prescrito pelo jogo de búzios, pelo orixá ou entidade, em resposta a uma indagação, em situação de crise ou enfermidade, a fim de selar um acordo entre o òrun e o aiyè). *Ebó ojùkòrìbí* (sacrifício de prevenção, precaução a perigos iminentes), *ebó ìpilè* (sacrifício de fundação, onde o jogo de búzios mostrará uma moradia ou um local sadio para firmar uma edificação). *Ebó gbigbe* (oferendas de comidas secas, para presentear ou dar caminho), *ebó èjè* (sacrifício com sangue animal, com finalidade de troca vital ou substituição, ao ofertar a vida), *oro pipa òrìsà* (ritual de sacrifício ao orixá). *Ìpàdé* (ritual de encontro, oferta à Exu) (BENISTE, [1997] 2002).

A leitura da ação da vida no consulente, os caminhos mostrados e a finalidade são faces do método diagnóstico de saúde nos terreiros. A produção de cuidado é mútua entre os envolvidos diretos. A prática de cuidado em saúde singular do consulente é necessariamente impactante na comunidade em que está inserido e, a partir do ebó, reverbera efeitos extensivos a todo processo vital. Nesta concepção, o mundo é composto de matéria viva, todos os seres são constituídos desta matéria de mundo. No processo vital, os ciclos vitais são compostos de ciclicidade sistêmica e rítmica — frequências e dinâmicas distintas e em constante mutação. O ser vivo é feito de matéria pulsante do que é lido aqui enquanto energia vital. Os reinos vegetais, minerais e animais são compreendidos como a própria matéria vital, e seus corpos como vetores de aglutinação desta matéria viva encarnada. Corpo é então toda e qualquer forma de presença corporificada, seja na carne do físico, nos seres visíveis da natureza, nos signos carregados nas insígnias e indumentárias de uma divindade, de uma pessoa, de uma prática ritualística, nos elementos culturais; seja nas presenças, às vezes, —

mas não para todos — invisíveis e inaudíveis, as metafísicas que constituem o dinamismo interdimensional desta concepção de mundo.

A oferenda cumpre um papel essencial de exercitar e garantir continuidade aos ciclos sistêmicos. É o que permite manter a integridade dos seres. Assim, esta cosmogonia aposta que os ebós restituem, ainda, as matérias genitoras da constituição dos seres vivos. Vale salientar que a feitura e a oferenda de um ebó são sobretudo concebidas como devolução. Devolver à terra, aos ancestrés, às forças mobilizadoras, aos seres, aos espaços, ao mundo: matéria. Na ação de oferendar está implícita a dinâmica de ganho e perda. Há descarrego e limpeza do que adoce este corpo e seus caminhos, há absorção de força vital e são transmitidos os votos, anseios e intenções. Para fins de restituição material do que é consumido de mundo pelos viventes, com finalidade de mobilizar o dinamismo vital, manter o processo vital constante, adquirir axé, oferendar axé, limpar os planos existenciais, alimentar a quem recebe a oferenda, reequilibrar as energias nos corpos e, conseqüentemente, no mundo. Desse modo, o diálogo entre o aiyè e òrun, se reestabelece fortalecido.

Nos ebós, o elemento será o veículo de mobilização do princípio vital: o axé. É através da manipulação dos elementos no feitio ritualístico e do axé desprendido, transferido e circulado dentre todos os participantes do ritual (a guardiã de orixá, o ofertante, os orixás ou entidades e os elementos vitais) que o axé é mobilizado e redistribuído. Gerando, assim, um reequilíbrio do processo vital no ser ofertante, alterando e modificando a circulação de axé nos demais presentes na execução do ebó, afetando a dinâmica de axé da “casa”, do terreiro, dos espaços onde é realizado, repercutindo no micro e no macrocosmo. O ebó mantém e renova o poder de realização. Dentro desse arcabouço de signos, o ebó é o único meio de conservar e reestabelecer a harmonia entre os componentes de todo o sistema e a única forma de garantir a continuidade da existência, através da comunicação constante entre os planos constituintes. A existência dos mundos e dos seres se forja na aglutinação de elementos naturais, no dinamismo orgânico dos sistemas de vida. Logo, a cosmogonia yorùbá concebe o mundo, os seres e o processo vital, baseada na absorção e na restituição constantes de matéria (ELBEIN, [1976] 2012).

O elemento natural em contato com o corpo e com o campo de forças que atravessa este corpo é um veículo de mobilização de axé. Ao tomar um banho de pipoca, o alimento e o corpo

estabelecem contato simultâneo de desprendimento e recebimento de carga. O corpo sede à pipoca suas cargas energéticas demandantes de limpeza e depuração, adoecidas, e recebe dela carga de força e saúde para revitalização. “Receber *àse* significa incorporar os elementos simbólicos que representam os princípios vitais e essenciais de tudo o que existe [...] Trata-se de incorporar tudo o que constitui o *àiyé* e o *òrun*, o mundo e o além” (ELBEIN, 2012, p. 44).

Daí, a primeira pista desta sessão: a ingestão produz a absorção de matéria. Neste processo de absorção é cedido do elemento e do corpo — vórtices e canais potenciais de veiculação de *axé* — matéria e força vital. Dando sequência ao segundo firmamento: a importância da restituição. Neste ato, restitui-se à terra, ao mundo, aos orixás, às forças invisíveis atuantes junto aos seres vivos e, até, às próprias matérias genitoras da existência. Trata-se da devolução ulterior de tudo que foi devorado, engolido, consumido, devolvendo o que te nutre, em um pacto de restituição que toma o *ebó* como meio, como via, como ato de restituir, de devolver matéria e *axé*. Não basta agradecer a matéria e o *axé* transmitido, é preciso restituir o que lhe foi conferido.

Uma vez fundamentado o *ebó* como meio de sustentação da dinâmica dos sistemas vivos, é possível compreendê-lo como correspondente à função vital de garantia da continuidade da existência no mundo. Em um sistema cosmológico fundamentado na oferenda como via de sustento dele mesmo, notamos que a restituição é um princípio fundamental para a ecologia das relações. Guardemos este sussurro ao pé do ouvido e sigamos para um fundamento que se anuncia à nossa frente, por estar intimamente ligado à dinâmica do *ebó*: o agente propiciador do dinamismo é Exu. Uma de suas inscrições revela a relação vital entre *ebó* e Exu, a partir de sua função titular *Elebo* “senhor-das-oferendas”. No *itan/itãn* do *Odù Òse Tùwá*, ao contar a história de *Òsetùá*, revelada pelo corpo literário de *Odù Ifá*, nos conta que “Èsù chegou a transportar todas as oferendas aos pés de *Olódùmarè*, fazendo aceitá-las [...] Èsù se tornou o Encarregado-e-Transportador de Oferendas *Òjìse-ebo* [...]” (ELBEIN, 2012, p. 165). Como encarregado de receber e transportar os *ebós*, Exu é o agente da restituição no mundo.

Outras inscrições de Exu são essenciais para o funcionamento da dinâmica da restituição constituinte do sistema *nagô-iorubá*. No espectro das expressões de Exu, ele é *Irìn*, por sua capacidade de viajar e transportar-se rapidamente de um lugar a outro; é *Ojisé Ebó*, responsável pelo sacrifício enquanto via de restituição, é *Yangí Ojisé Ebó*, o único capaz de

restituir matéria, realizando constante desprendimento da matéria genitora, a fim de reparar o útero mítico fecundo (ELBEIN, 2012). A partir do dinamismo de Exu para garantir restituição, quem “cabe a *Iku* (a morte) restituir ao espaço suprassensível de origem dos homens (orun) a matéria de que eles são feitos (ipori) ou, mais precisamente, de que é feita a sua cabeça (ori)” (SODRÉ, 2017, p. 189). Todo o sistema nagô-iorubá está fundamentado na restituição constante, como via de manutenção da vida. Exu, por suas inúmeras inscrições, é o agente primordial para que a dinâmica do ebó seja possível, e caberá a *Iku*, ou seja, cabe à morte restituir o òrun com a matéria constituinte da existência, o ipori.

Estamos em constante atividade de oferendar. Seja *ebó, padê*⁵⁰, dá de comer pra orixá, seja de modo geral, oferendendo energia vital, força, mobilização, ação, realização, palavra, presença, afeto, em tudo que fazemos. Enquanto fundamento essencial do processo vital, esta dinâmica ritualística tem muito a ensinar acerca da vitalidade dos seres, da relação orgânica com o mundo, do compromisso ético com a vida, pistas para as relações interpessoais e a produção do cuidado de si que precede o coletivo das comunidades e dos mundos. O ebó enquanto oferenda é o responsável pelo desprendimento e conservação de matéria e pelo reequilíbrio vital. Às existências em desequilíbrio, redistribui porções de cargas que visam reequilibrar a dinâmica do organismo. Opera na restituição da matéria e da carga vital desprendida. O desprendimento de axé gera perdas vitais ao ser e sem restituição, o organismo pode permanecer em desequilíbrio e desarmonia sistêmica do corpo físico, psíquico e espiritual.

O ser vivo ingere matéria: o que come, bebe, lê, vê, ouve, toca, de corpo, de afeto, faz parte da matéria, vai alterando o corpo. Não só quimicamente, fisiologicamente, mas emocionalmente, psiquicamente, espiritualmente. Junto à ingestão, o corpo absorve matéria, comida, água, olhares, a recusa deles, palavra, toque, intensidade, mal-estar, violação; isso altera as existências. No entanto, este ciclo vital também exerce a devolução, a prática de oferendar. A perda de energia vital convoca a necessidade da produção de cuidado e abre caminho para constantemente questionar: Quais são os espaços que me alimentam? Dão saciedade à fome, à sede de mundo? A atenção para com o que, com quem e onde eu interajo. Como me sento nessas interações? O que é absorvido em minha matéria? O que causa, provoca, tensiona,

⁵⁰ Cerimônia candomblecista onde é ofertada comida à Exu antes das cerimônias públicas serem iniciadas; nome dada à própria oferenda consagrada à Exu; comida, bebida, sacrifícios, conjunto de elementos que se oferta à Exu.

desloca? O cuidado aos efeitos das absorções que geram mal-estar, aos que convocam o desejo a agir. Como este contato ou ingestão me alteram? Quais as minhas vias de restituição de matéria? O que eu oferendo? Como, onde e com quem, tem sido possível restituir e reestabelecer minha força vital? É através do ebó e seus desdobramentos, que todo o aiyé se regenera e expande (ELBEIN, 1976).

Compreendendo o ebó como um fundamento que evoca princípios de absorção e restituição constantes de matéria, possibilitando equilíbrio do processo vital, convindo à necessidade latente implícita nestas pistas, a uma redistribuição de axé. Partindo da suspeita debatida até aqui, de que um dos interesses da estratificação colonialista é a sede persecutória do consumo de axé, me apoio tanto na dinâmica sistêmica iorubana de circulação contínua de matéria e axé, tanto no anseio de compromisso ético que esta evoca, ao propor a centralidade da necessidade estrutural de redistribuição de axé. Para assentar este chamamento, me encontro em interlocução com Jota Mombaça⁵¹ (2016), ao reivindicar a redistribuição da violência.

Para a convocação, Jota parte da premissa básica de que “a violência é socialmente distribuída, que não há nada de anômalo no modo como ela intervém na sociedade. É tudo parte de um projeto de mundo, de uma política de extermínio e normalização [...]” (MOMBAÇA, 2016, p. 10). Diante disto, Jota propõe que redistribuir “a violência, neste contexto, é um gesto de confronto, mas também de autocuidado. Não tem nada haver com declarar uma guerra. Trata-se de afiar a lâmina para habitar uma guerra que foi declarada à nossa revelia, uma guerra estruturante da paz deste mundo, e feita contra nós” (MOMBAÇA, 2016, p. 10). Assim como Jota parte da denúncia de distribuição socialmente estabelecida da violência e propõe a redistribuição como confronto e autocuidado, identifico o anseio extrativista que se alimenta consumindo e desgastando axé, propondo a redistribuição de axé como necessidade vital de continuidade e produção de saúde para si, nas relações e nos ambientes de vida. Ao processo vital de ingerir e absorver, à perda e ao ganho em devorar: o clamor por restituição constante. Ao extrativismo predatório que ameaça o sustento do vivo: a redistribuição de axé.

⁵¹ Também conhecida como Monstra Errátik e Mc K-trina, é ensaísta, performer e artista visual do nordeste brasileiro.

Afluentes 1.3 — Memórias Transatlânticas: *Orí* e a Psicologia

Sua cabeça é seu guia!

(Dito popular brasileiro)

*Eu sou memória das águas!*⁵²

(Memória das Águas — Maria Bethânia)

Deste lado do Atlântico, quem me anuncia é minha Vó Lizete, guardiã da memória. Desde que meu pai faleceu, minha avó retorna incessantemente de modo ainda mais latente, repetindo uma prática que, atentamente, a acompanhei exercer durante a vida: ela evoca a data de nascimento e de falecimento de todo e qualquer um, o ano inteiro. Ela sabe “de cabeça”, quantos anos “fulano de tal”, “finado, que Deus o tenha” teria, se estivesse aqui. E a partir disso, ela sempre tem um recurso de memória. A partir da história de vida, ela traz à tona uma memória — que faz questão de lembrar a todos a sua volta —, e da memória, ela narra essa vida. Ela me disse que lembrar com muito pesar pode não fazer bem, “senão, isso fica agarrado na gente, a vida não anda e ele não descansa”⁵³, mas, que é muito importante lembrar no dia-a-dia, enquanto come a torta salgada de aniversário que ele gostava, em todo jogo do flamengo, as vezes que ele respondeu “bençoe” pros mais novos, o horário que ele passava pra pedir “bença” a ela, antes de ir trabalhar, de fazer “jogo do bicho” na pracinha ou ir pra “pelada” do domingo. Porque, dessa maneira, “a vida dele continua sendo cuidada”⁵⁴.

A memória preservada nos *griots*⁵⁵, os mais velhos, guardiões da palavra e da memória, nos relembra a atenção de que “memoriar” é estratégia de manutenção vital, na preservação da continuidade da vida africana nas diásporas. A música é um dos canais que inscreve grafias da

⁵² Música “Memórias das Águas”, que compõe a discografia “Dentro do Mar tem Rio”, álbum de 2007, de Maria Bethânia.

⁵³ Fala de Vó Lizete.

⁵⁴ Fala de Vó Lizete.

⁵⁵ Assentados como “guardiões da palavra”, os griots são contadores de história, cantores, musicistas e poetas da África Ocidental, importantes transmissores de sabedoria e preservação da memória no continente e nas diásporas.

memória em recados sonoros, como notamos nos versos do cantor e compositor brasileiro, da ilha capixaba, orquestrando sobre as memórias de recurso vital, ao compor o que fica na ida de mesmo pai, Nêgo Ba do Bela Vista:

Mensagens do lado de lá, eu fui buscar, pra servir de abrigo. Pra deitar se o corpo pesar, a bad bater e eu me sentir sozinho. Em pleno carnaval, partiu meu 'Charles 45' Marcos feito Garvey resolveu voar. Ainda peço 'bença' e quando o mental joga é aquilo, até eu que nem piro quero ver jogar. Então joga a bola jogador, que o tempo corre e não espera por ninguém. Que Deus te livre dos 'caô' e o seu canto nunca esqueça de onde vem⁵⁶ (JANELAS, 2021).

A história oficial é uma construção hegemonicamente estruturada ao longo dos tempos, uma vez que é escrita por quem concedeu a si mesmo o direito unilateral de legitimar narrativas, partindo da visão do próprio colonizador. Assim, a oficialização e a legitimidade dada à história são o que a institui enquanto hegemônica, configurando-a como história ocidental e que, ao ser universalizada, se torna mundialmente a história única. Esse processo de consolidação envolveu um complexo de práticas de efetivação e construção de imaginários sociais vastos e densos. Entretanto, um dos pilares que estrutura a história hegemônica é a manipulação e a imposição narrativa. Para tanto, há de se analisar as políticas de narratividade coloniais e suas reformulações ao longo do tempo.

A construção de narrativas é amplamente utilizada enquanto estratégia colonial, por isso, historicamente, a legitimidade de uma narrativa é conferida e reiterada enquanto privilégio social a grupos dominantes. Isso se dá desde as tentativas incessantes de demonização de África — a fim de justificar o sistema de dominação, distanciando a diáspora negra do contato e conhecimento das raízes africanas — até negatar o continente africano e o próprio africano, constituindo o imaginário social depreciativo presente até hoje. Estas construções narrativas de depreciação, inferiorização, criminalização, passividade, periculosidade e demonização, têm função de justificar as violências coloniais e dificultar questionamentos e movimentos de oposição. São essas narrativas do discurso e das práticas coloniais, que alteram “a percepção ou a crença em nosso senso de africanidade intrínseco; e esse senso alterado de consciência é o problema fundamental dos africanos e afro-americanos e diaspóricos” (NOBLES, 2009, p. 277).

⁵⁶ Música Janelas, single do beatmaker e produtor musical Duda Raupp, que conta com a participação e composição dos músicos Kamau e Fabriccio (2021).

Assim como a história oficial é constituída por narrativas hegemônicas, ela contribui massivamente para a construção da *memória nacional*, constituída pelas memórias coletivas — grupais e individuais. Ou seja, aparentemente, a somatória do memorial acumulado historicamente, tanto por cada indivíduo, de modo singular, quanto pelo coletivo, resulta na memória da nação. No entanto, a memória coletiva é necessariamente estruturada de modo hierárquico e classificatório, uma vez que o que vigora e ganha legitimidade na história são as narrativas hegemônicas. Desse modo, a *memória nacional* é na verdade a *memória coletiva* hegemonicamente instituída, considerada e disseminada.

Nesta linha, Michael Pollak (1989) entende a *memória nacional* como uma das maiores expressões da *memória coletiva* — conceituada por Maurice Halbwachs — e a toma para compreender como se configuram as memórias, seus diferentes processos e principais agentes e atores envolvidos na dinâmica de solidificação e formalização destas (POLLAK, 1989). Para tanto, é preciso entender que uma das formas hegemonicamente utilizadas enquanto estratégias de dominação e legitimidade é a história escrita, que configura massivamente a constituição da historiografia oficial. Em contraponto a esta está a história oral.

No centro do *éthos* da condição de narratividade de pessoas negras está a herança da oralidade. As civilizações africanas eram em sua maioria fundamentadas na oralidade, mesmo onde existia a escrita. No entanto, há de se admitir que a oralidade é fundada em uma atitude crucial, mantenedora da ancestralidade africana no mundo e da preservação do saber. Trata-se de uma continuidade contada de geração a geração. Assim, reiteramos as palavras de Amadou Hampâté Bâ, pensador do Mali, em “A tradição viva” (2010):

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África (BÂ, 2010, p. 167).

Com Hampâté, reitero que memória é corpo. É da ordem da experiência vivida e experimentada nas sensações de um *corpo no mundo*⁵⁷. No Brasil, a dinâmica dos terreiros se dá pela via primordial da oralidade, que é uma das vias de preservação dos segredos do

⁵⁷ Em alusão à canção “Um corpo no mundo” e à discografia de mesmo nome, da cantora baiana Luedji Luna — voz canal de si mesma e toda a multiplicidade que carrega, voz e letras, sempre comigo.

Candomblé, por exemplo. A preservação de línguas africanas, princípios e fundamentos, são transmitidos via oralidade. No entanto, mesmo em sua complexidade, a oralidade não pode ser apreendida apenas pelos signos de compreensão da fala na visão ocidental. No Candomblé, a palavra é veículo condutor de *asé* (*axé*), de força e fluxo vital de energia. Há um compromisso com a palavra, uma vez que nas sociedades orais “não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte” (BÂ, 2010, p. 168).

A oralidade, enquanto fundamental na indumentária étnico-cultural africana, foi e é inferiorizada e desconsiderada enquanto narrativa legítima. O que garante, por exemplo, a consideração do conhecimento hegemônico enquanto único e legítimo, supervalorizando a escrita e o empirismo científico e deslegitimando a oralidade e os saberes não acadêmicos. A investigação da história oral é o que contribui para a construção da noção de *memória subterrânea*, explorada por Pollak (1989). Para ele, a memória subterrânea diz respeito à memória dos excluídos e marginalizados, as memórias das minorias sociais (POLLAK, 1989).

A partir do que este autor sugere, memórias subterrâneas são memórias proibidas e clandestinas. Essas memórias incidem e insistem, furando a imposição destrutiva, opressora, universalizante, unificadora e homogeneizante, da memória coletiva nacional. O processo de colonização, as pesquisas e narrativas hegemônicas acerca do negro, a história oficial e a memória coletiva nacional insistem em sustentar que o marco gênese da memória da diáspora brasileira é a escravização. Destaca-se a contribuição fundamental da universidade e dos veículos midiáticos, enquanto mecanismos estratégicos de fundamentalismo, disseminação e manutenção discursiva, no sistema de dominação capitalístico. Contudo, a memória dos afro-brasileiros não se inicia com o tráfico negreiro e o período escravagista, como insistem alguns cientistas e como deseja a crença da branquitude brasileira, em seus rechaços sistemáticos à África (NASCIMENTO, A., 1980) — crítica incisiva de Abdias do Nascimento (1980), no livro “Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista”.

Gostaria que me acompanhasse numa inflexão propositiva ao termo memória subterrânea. Pollak a demarca como aspecto estrutural da posição das memórias de povos e grupos subalternos, sugerindo o ato de adensar as análises investigativas das memórias nacionais, alcançando as camadas subterrâneas do que foi soterrado pelos discursos hegemônicos

instituídos nas memórias coletivas de uma sociedade. Para os povos bantos, o mundo dos ancestrais está submerso no plano baixo da cabaça. O plano ancestral habita o chão abaixo de nossos pés (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a, p. 25). Tanto a “calunga grande”⁵⁸, quanto a “calunga pequena”⁵⁹ ensinam que o subterrâneo é ambiente de vida das forças da natureza e suas divinações, e dos antepassados que fertilizam o fundo do mar e os sete palmos abaixo da terra. Para tanto, as memórias subterrâneas africanas e afrobrasileiras demandam por escavação e ausculta de sons e frequências pouco audíveis. Pode o soterrado falar?⁶⁰ O que as águas têm a dizer? O que a terra tem a dizer? Invocar memórias soterradas, sufocadas e afogadas requer quais estratégias, quais recursos? Demanda que cuidados?

A inflexão propositiva aqui é a de que acionar memórias subterrâneas de herança africana está para além de considerar camadas soterradas nos discursos, mas também na importância de mobilizar meios de escavação, acesso e sagacidade do que e como, veicular os conteúdos desobstruídos. Mais do que isso, trata-se de considerar aspectos significantes dos troncos cosmogônicos a que se refere, demarcando a pluriversalidade de África, e com o objetivo de não agravar interpretações deslocadas dos signos originários em questão. Sigamos reunindo pistas e formulando propostas em diálogo. Proponho que as memórias diaspóricas são memórias transatlânticas e atlânticas, memórias subterrâneas, marginais, proibidas, periféricas, memórias das águas, da terra, do tempo, do corpo. É no corpo que a memória opera. Memória é corpo! Esta memória é o que não é passível de aniquilação ou apreensão integral, o movimento vital, as vibrações do sentir, o que fica. O próprio exercício de memória é contrário ao modo de operação central da história hegemônica, que, mais do que lembrar, de modo unilateral, parcial, fragmentar, homogêneo e universalizante, opera pela via do esquecimento e da invisibilização. Ou seja, memória é o movimento constante de rememorar, manter vivo, contrário à produção sistemática de esquecimento da maquinaria colonial-capitalista.

Desse modo, as memórias hegemônico-coloniais operam na via do esquecimento ou da memória impositiva, moral, persecutória, policialesca e auto-vigilante, a fim de produzir culpa, como majestosamente orchestra dois dos braços do colonialismo: o capitalismo e o cristianismo. A memória afro-brasileira é necessariamente uma “memória transatlântica”.

⁵⁸ Mar.

⁵⁹ Cemitério.

⁶⁰ Parafrazeando a obra “Pode o Subalterno Falar?”, de Gayatri Chakravorty Spivak (1985).

Resgato o termo transatlântico em menção a seu uso por Beatriz Nascimento, em seus textos escritos e falados e, primordialmente, em suas vozes que ecoam em Orí (1989), em que Beatriz afirma que as civilizações africana e americana são um grande transatlântico, uma vez que, ao operar transmigrações de culturas e de atitudes de mundo, estabelece, mesmo que atravessadas de hierarquias e violências, relações intercambiais (GERBER, 1989). Desse modo, a afirmação de Abdias de que a memória do afro-brasileiro não começa na escravização, junto à noção proposta de memória transatlântica, embasam a compreensão de que a “memória diaspórica” é forjada em raízes e ramificações de África, formando as tramas dos modos de vida recriados localmente.

A voz de Beatriz ecoa: “quilombo é aquele espaço onde o homem tem a sensação de oceano” (GERBER, 1989). Somada à Fu-Kiau e aos sentidos bantu-kongo, quilombo é onde se tem a sensação de *Kalunga* — oceano, imensidão, força originária primordial. São essas memórias marítimas que firmam aqui a proposta de compreensão das produções subjetivas do negro em diáspora. Memórias das águas, memórias do atlântico, das terras que ele banha, memórias aquáticas. Como descreve sentir (pensar), a escritora baiana, Carla Akotirene (2019):

As águas, além disso, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano (AKOTIRENE, 2019, p. 20).

Protestar lágrimas sobre um oceano de memórias salgadas das violências coloniais dos nossos evidencia as camadas deste terreno sobreposto que é a “encruzilhada marítima”, aqui pesquisada. Como garantimos a preservação da oralidade, pilar ancestralmente herdado e movimentado, a um grupo étnico que, historicamente, foi interdito do direito e acesso à legitimidade de fala? A estes caminantes por uma “longa história de silêncio imposto”, feita de “fome coletiva de ganhar voz, escrever e recuperar nossa história escondida” (KILOMBA, 2019, p. 27). Como saciar essa fome? Como liberar os nós nas gargantas, as ansiedades, as gastrites nervosas, as dúvidas sobre si? Como impulsionar desobediências de Conceições, Carolinas, Marielles, Beatrizes, Nêgos Bispos, Abdias⁶¹ e tantos mais, que se multiplicam em quem veio depois?

⁶¹ Menção às vozes negras transgressoras como as de Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus, Marielle Franco, Antônio Bispo dos ELBEIN e Abdias Nascimento.

Quando sociedades inteiras são sequestradas do continente africano e realocadas à força em território estrangeiro, há algo que perdura às expropriações. Os africanos trazem em seus corpos, línguas, espiritualidade, ancestralidade, culturas, memórias e oralidade, elementos que sobreviveram ao tráfico atlântico. Trazem conjuntos complexos de suas cosmogonias, cosmovisões e cosmosensações, e é justamente esse processo o alvo central das intenções deste trabalho.

Ao passo que a transmigração transatlântica e a história geopolítica dos negros na diáspora brasileira são forjadas nos deslocamentos territoriais, os territórios subjetivos também são marcados por migrações incessantes de condições subalternizadas, auto-ódio e desordens psíquicas, em oposição às possibilidades de produção de saúde e cura em âmbito subjetivo. Estamos constantemente em travessia, em uma dinâmica de trânsitos incessantes. É preciso retomar “o poder do senso de africanidade que serviu para forjar o cerne cultural dos negros no Novo Mundo durante a escravidão e o período subsequente” (NOBLES, 2009, p. 283).

Estamos afirmando um solo de pesquisa consonante à ressonância dos interlocutores que discutem o pensamento afrodiaspórico. Agentes múltiplos, que, diante da compreensão do funcionamento da colonialidade e da dedicação transdisciplinar e pluriversal à compreensão de seus efeitos, encontram uma necessidade primordial enquanto solo e destino de pensamento e ação contracoloniais na contemporaneidade, retomando os princípios e compreensões africanos. Trata-se de um movimento em *sankofa*⁶², buscar no passado pistas para o caminhar dos pés no chão que pisamos agora, a fim de abrir e construir caminhos futuros. Esse movimento entrelaça os tempos, distorcendo a linha do *chronos* e nos possibilitando um tempo circular, que, de tão recorrente, é espiralar. Neste trabalho, toma-se a *sankofa* enquanto um instrumento metodológico catalisador dos tempos, uma aposta no *éthos* de que a produção epistemológica do pensamento precisa ser compreendida no entrelace da tríade temporal presente-passado-futuro.

A própria tríade da divisão do tempo em passado, presente e futuro, a compreensão de cada tempo e a relação que se estabelece com cada dimensão, é constitutivamente atravessada por

⁶² Na tradição africana, trata-se de “um conceito que capta o essencial da prática de Abdias: o *sankofa*, parte de um conjunto de ideogramas chamados *adinkra*, representado por um pássaro que volta a cabeça à cauda. O símbolo é traduzido por: ‘retornar ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro’” (Instalação cultural sobre Abdias Nascimento), disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/abdias-nascimento/sankofa/>

noções eurocentradas da compreensão acerca do tempo. O pensamento ocidental organizado de modo linear constrói e é regido por uma noção de tempo também linear. Na verdade, é uma tentativa incessante de apreensão total dos signos e cooptação de outras cosmovisões. Na concepção temporal ocidental, na medida em que se compreende o tempo enquanto operação linear, o passado é tratado como primitivo e seu olhar está voltado para o futuro como promessa de progresso — imperativo de produtividade e aceleração capitalístico. Esta prerrogativa de passado diz muito acerca do aprisionamento histórico dos povos afrodiáspóricos e pindorâmicos enquanto primitivos e atrasados, além de evidenciar o esquecimento enquanto um mecanismo colonial estratégico de manutenção dos domínios ocidentais. No entanto, em contraponto às prerrogativas lineares e em retomada de princípios africanos, nota-se que enquanto o passado é despotencializado na ocidentalidade, para cosmogonias africanas a orientação temporal é pautada no passado.

Como dissertado por Eduardo de Oliveira (2003), “a referência *mor* é o passado. É nele que residem as respostas para os mistérios do tempo presente. É no passado que está toda a sabedoria dos ancestrais” (OLIVEIRA, 2003, p. 29). São noções de tempo que deslocam a desimplicação ocidental com o compromisso ético de *sankofa* de retomar o passado para reconstruir no hoje, anunciando condições de possíveis em tempos dilatadamente futuros. As compreensões africanas de tempo não linear é um dos firmamentos que evidenciam a indissociabilidade do corpo e a afirmação da co-existência, como as pistas de Eduardo, baseado no pensamento de John Samuel Mbiti (1969), filósofo e escritor queniano, que utiliza dois conceitos swahili acerca da compreensão do tempo:

O tempo africano é impregnado de Força Vital. É um tempo sagrado (*zamani*) que envolve o tempo vivido (*sasa*). O passado é privilegiado, pois esse é o tempo dos antepassados. O passado, no entanto, não é fossilizado. Ele é potencialmente transformador, tal como a tradição — acúmulo de tempo transcorrido. O tempo africano, tal como o universo africano, está prenhe de ancestralidade. A mesma ancestralidade que permeia todos os seres do planeta (universo africano) habita o tempo mitológico e atual. Assim como o visível não se separa do invisível na concepção de universo iorubá, assim também o tempo dos mortos não se encontra separado do tempo dos vivos. Os antepassados regulam a vida de seus descendentes. A eles distribuem sua “força”, e o conhecimento preservado pela tradição é transmitido através da palavra (OLIVEIRA, 2003, p. 32).

No entanto, é preciso constante atenção ao risco de permanência de apreensões eurocêntricas nos modos de entendimento de fundamentos das cosmogonias africanas. Para Marimba Ani (2015),

[...] passado, presente e futuro são significativos apenas como relações em uma sequência linear, necessariamente unidimensional. Eles não representam três dimensões. Na concepção Africana, o tempo sagrado, cíclico, dá sentido ao tempo comum, linear. O círculo/esfera acrescenta dimensão à linha, uma vez que a envolve. A esfera é multidimensional, e é curva. O tempo sagrado não é “passado”, porque não faz parte de uma construção linear. Os ancestrais vivem no presente, e o futuro vive em nós. O tempo sagrado é eterno e, portanto, ele tem a capacidade de juntar passado, presente e futuro em um espaço de valorização suprema (ANI, 2015, p. 103).

Kilomba (2019) toma a escrita — essa ferramenta de estratégia colonial, mas desenvolvida também em África, vale lembrar, desde os antigos escribas no Kemet antigo — como possibilidade de transformação de si e dos pares, tornando-se, segundo ela, sujeito enquanto escreve, em contraste a ser quem é descrita, na condição de objeto. “Escrever, portanto, emerge como um ato político [...] como um ato de tornar-se [...] enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou” (KILOMBA, 2019, p. 28). Se somarmos às vozes, escrever a própria história é o destino de adentrar o *V da vida*⁶³, descrito por Fu-Kiau (1980).

No entanto, como falar do trauma? No que tange às memórias negras, como trabalhar com memórias atravessadas pelas marcas do racismo? Como memoriar vidas aniquiladas pela violência policial? Como trazer essas dores à superfície? Como reivindicar memórias marítimas, que, por vezes, remontam e trazem à tona o trauma? Como atravessar os traumas? Como fazer a travessia transatlântica, cicatrizando, ao invés de salgar mais as feridas abertas? Que pistas estas questões reiteram à deriva, enquanto pensamos o fazer clínico e as práticas psi's? Ainda que estas sejam questões que, talvez, permanecendo sem respostas conclusivas, mantenham a direção do cuidado e da ética de quem as faz a si mesmo e ao outro, o que produz estas feridas abertas, clama urgência por rotas incisivas.

Quem me resgata do desterramento é Diana Taylor (2013), ao relatar que “a fratura, a meu ver, não é entre palavra escrita e falada, mas entre o *arquivo* de materiais supostamente duradouros (isto é, textos, documentos, edifícios, ossos) e o *repertório*, visto como efêmero, de práticas/conhecimentos incorporados (isto é, língua falada, dança, esportes, ritual)” (TAYLOR, 2013, p. 48). Ao localizar a fratura entre *arquivo* e *repertório*, nota-se que o efeito dessas vias de produção memorial gera dois tipos de memória, que se somam às até aqui

⁶³ Noção relacionada à condição de ficar de pé, em alinhamento com a vida. Será melhor exposta a seguir.

discutidas: a *memória arquivada* e a *memória incorporada*. A memória arquivada “trabalha a distância, acima do tempo e do espaço” (TAYLOR, 2013, p. 49). Enquanto a memória incorporada “requer presença — pessoas participam da produção e reprodução do conhecimento ao “estar lá”, sendo parte da transmissão” (TAYLOR, 2013, p. 50). O compromisso de escrita encarnada se encontra, aqui, com o aspecto incorporado da memória. A proposta de que a memória diaspórica africana reivindique o princípio transatlântico reintegra-se à necessidade da inscrição da presença na formação e transmissão participativa da memória e seus mundos.

Ao adentrar o solo das memórias, inquietações basilares insistem. Bem como não se esgotaram as violências coloniais, os traumas podem não ter sido sanados, podem estar sendo reeditados em retraumatização e perpetuação de reincidências e reminiscências traumáticas, nas relações de mundo. Como trazer à tona e afirmar outras memórias e narrativas, construídas em meio e para além do trauma? Aos que aqui estão, como narrar a potência das histórias? Como rememorar também aquilo que dá força, aquilo que nutre? Aos que se foram, como lembrá-los, dando vida às histórias? O que gostavam de fazer, que música ouviam, o que comiam, de quem eram amigos, de que praia gostavam, que amores viveram? Nesse processo, desautorizar, aos poucos, as narrativas externas impostas enquanto protagonistas. Nesta trincheira, recorro à Saidiya Hartman (2020), que em seus escritos incisivos convoca assertivamente, quando me interpela:

Mas eu quero dizer mais do que isso. Eu quero fazer mais do que recontar a violência que depositou esses traços no arquivo. Eu quero contar uma história sobre *duas garotas* capazes de recuperar o que permanece adormecido — a aderência ou reivindicação de suas vidas no presente — sem cometer mais violência em meu próprio ato de narração. É uma história fundamentada na impossibilidade — de escutar o não dito, traduzir palavras mal interpretadas e remodelar vidas desfiguradas — e decidida a atingir um objetivo impossível: reparar a violência que produziu números, códigos e fragmentos de discurso, que é o mais próximo que nós chegamos a uma biografia da cativa e da escravizada (HARTMAN, 2020, p. 15).

Localizemos, brevemente, os usos clássicos da memória no cerne da psicologia ocidental. No que tange aos estudos acerca da cognição, a psicologia, por vezes, se direciona a partir das concepções cognitivas das neurociências, como pano de fundo para abordar a memória. Diversos campos da psicologia compreendem a memória como local de armazenamento de informações, com processamentos de dados a depender do tipo de memória a que se refere. As tipologias se ancoram desde memórias sensoriais, às memórias atreladas ao tempo, como

as memórias de curta e longa duração. Há, no entanto, perspectivas que debatem estas concepções cerebrais de memória a compreendendo como processo de construção, considerando interferências socioculturais, como campo borrado e enviesado por inscrições inconscientes e, portanto, sujeita a distorções e recriações singulares do sujeito.

Saidiya nos auxilia a assumir que a pesquisa memorial dos arquivos tem implícita a impossibilidade como condição indissociável, orientando a um exercício ético, que deveria ser o guia das investigações contemporâneas e que desafia ao perturbar esta dissertação: o compromisso de não recontar a violência ao narrar uma vida. Eis que a voz de Jota reincide e relança

[...] àqueles de nós que olhamos de perto a rachadura do mundo, e que nos recusamos a existir como se ele não tivesse quebrado: eles virão para nos matar, porque não sabem que somos imorríveis. Não sabem que nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras. Sim, eles nos despedaçarão, porque não sabem que, uma vez aos pedaços, nós nos espalharemos. Não como povo, mas como peste: no cerne mesmo do mundo, e contra ele (MOMBAÇA, 2020, p. 1).

Recorramos à cosmogonia iorubá, recolhendo pistas, a fim de redirecionar rotas. Para os iorubás, o corpo é dividido em dois grandes centros motores que integram a complexidade da materialidade do corpo dos seres humanos, de onde se concentram outras subdivisões. O corpo é constituído pela cabeça, o *orí*, e seu suporte, o *àpéré* ou *ara*, partes inseparáveis que agrupam elementos que muito têm a dizer acerca das concepções de mundo e do ser iorubá, até aqui desafiadas. Para este tronco, o *orí* é composto não só de uma complexidade material, mas possui também uma dimensão cosmológica, mais ainda, o modo como estes povos se referem à cabeça, atribui a ela um caráter que requer reverência. Para os iorubás, *orí* é uma divindade. Mais ainda, *orí* é a divindade presente em cada ser. *Odù Èjì Ogbè* conta como a cabeça foi atribuída com tamanha significância à concepção de corpo iorubá. Em um tempo remoto, quando nenhuma divindade tinha cabeça, *orí* foi a única divindade que conseguiu abrir os misteriosos *obí* diante de *Òrúnmìlà*. Foi assim que

[...] todas as divindades concordaram que a Cabeça era a divindade certa para fazê-lo. Quase que imediatamente a mão, o pé, o corpo, o estômago, o peito, o pescoço, etc., todos que antigamente tinham identidades distintas, decidiram unir-se e viver junto à cabeça, eles não tinham entendido antes que ela era tão importante. Juntos carregaram a Cabeça para cima deles e lá no templo de *Òrúnmìlà* a cabeça foi coroada como Rei do Corpo (JAGUN, 2015, p. 30).

Trata-se de viver junto à *orí*, como uma decisão das partes do corpo, ao constatar a complexidade das suas realizações. Na perspectiva iorubana, o corpo é dividido em seis

partes: *ara* (corpo visível; tronco e membros;), *orí* (cabeça: meio de comunicação/conexão com o orixá e/ou nome dado ao próprio orixá de cada um), *émi* (respiração), *ójìjì* (sombra), *iyé* (memória, em sentido físico e em aspectos espirituais) e *ibínú* (tudo que compreende o ara, o que é interno, principalmente os órgãos). O *orí* é dividido em *orí-òde* (externa, crânio “*igbá-orí*”) e *orí-inú* (interna, cérebro “*opolo*”). O *orí-inú* compreende tudo o que é interno à *opolo*, como tarefas fisiológicas, realizações, como as emoções, a consciência (*èri okán*), inteligência (*ogbón*), mas principalmente o *iyè*, que significa memória. A memória está dividida em duas dimensões: o *iyè émi* (memória existencial) e *iyè àpo* (memória adquirida) (NOBLES, 2009). O intuito do ara é criar condições para que *orí-inú* possa manifestar e realizar seus propósitos.

Muitas linhas podem ser desafiadas para a compreensão acerca da noção iorubana de corpo, uma delas é que a respiração, a sombra e a memória fazem parte da divisão corporal. Se nos ativermos à memória, a complexidade aumenta ainda mais os fios e a necessidade de aprofundamento. Mas, um fio importante para este escrito está na divisão da memória — a que é constitutiva da vida encarnada e a que preexiste à encarnação, a memória da própria existência do espírito. Atenhamos-nos à *Orí-inú*, pois há um elemento imprescindível ligado a ele, que reitera *orí* como um interlocutor perspicaz aos dogmas das psicologias ocidentais: o *Ìpòrí*.

Cada *orí* é modelado no *òrun* e sua matéria *mítica* progenitora varia. A porção de “matéria” extraída da “matéria-massa” progenitora com a qual é modelada cada cabeça constitui o *Ìpòrí* da pessoa. Esse conceito é muito importante, porque estabelece uma série de relações entre o indivíduo e sua matéria de origem mítica. Determinará seu *òrisà* ou *Irúnmalè* que o indivíduo deverá adorar; ele estabelecerá suas possibilidades e escolhas, e, principalmente, indicará suas proibições, os *èwò*, particularmente em matéria de alimentação. O *Ìpòrí* pessoal possui sua representação material que, devidamente preparada e consagrada, recebe oferendas e é venerada. Dada a importância do *Ìpòrí* e sua relação com os elementos que individualizam [...] (ELBEIN, 2012, p. 235).

Ìpòrí são as partículas ancestrais da matéria utilizada na constituição do ser. Diz respeito à fonte, o nascedouro, o local, de onde advém o elemento, o traço mais constituinte de cada ser. *Ìpòrí* aponta para a relação intrínseca entre os fundamentos de senioridade e ancestralidade, de modo que as inscrições em *ìpòrí* carregam conteúdos tanto dos antepassados diretos da linhagem familiar, — uma vez que é fundamento iorubá a respeitabilidade aos mais velhos, a quem veio antes — quanto dos ancestrais mais remotos, os antepassados divinizados, e os orixás e divindades do panteão.

A concepção de *ìpòrí* como traço, elemento constituinte das pessoas, tanto genética, quanto espiritualmente, atribui à matéria e ao espírito a relação intrínseca do ser com a ancestralidade em sentido expandido. Para além do vínculo consanguíneo herdado, herdamos ainda partículas de material cumulativo das existências sucessivas, emoções, experiências vividas e marcadas em seus ascendentes (JAGUN, 2015). *Ìpòrí* se apresenta como concepção de importante expressão aos estudos do psiquismo, das dinâmicas inconscientes e das inscrições da memória, e os efeitos e impactos gerados na constituição dos seres. Márcio de Jagun (2015) aponta pistas importantes às apostas discutidas aqui:

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

A imortalidade atribuída à presença do *ìpòrí* no *orí-inú* das pessoas, reitera a importância de *orí* na cosmogonia iorubá, tanto em sua complexidade enquanto instância e parte do corpo, primordialmente dos humanos, quanto em sua dimensão divinizada de orixá pessoal de cada pessoa no *aiyè*. As concepções de mundo, do ser e das dinâmicas da existência estão interconectadas e uma propicia a outra. A noção de imortalidade não seria diferente. Conceber a imortalidade como possível, informa outras concepções iorubanas, pois a partir da concepção de *ìpòrí*, o DNA ancestral é constitutivo da formação material, psíquica e espiritual dos seres.

Junto a isto está a dimensão de *iyè émi*, a memória existencial que reitera vestígios acerca de uma compreensão de “memória ancestral”, conteúdos de transmissão de memória para além dos registros codificados a partir da materialização do corpo e de sua inscrição singular na linguagem. A concepção não abrange, tão somente, a linhagem antepassada correspondente, mas as dimensões ascendentes da ancestralidade, considerando os princípios cosmológicos, os ancestrais divinizados, neste caso, os orixás.

Estes fios se reúnem à compreensão das inscrições da memória diaspórica, e é preciso considerar as dimensões de princípios cosmológicos africanos como estes na centralidade das investigações, pesquisas, conceitos e abordagens clínicas. Portanto, as memórias diaspóricas

informam a noção de memória ancestral que, por sua vez, informa dimensões atlânticas e transatlânticas. Em ressonância à Beatriz Nascimento, desejo seguir os rastros das configurações atlânticas dessas modalidades de inscrição da memória, ou seja, o modo como se inscrevem as memórias na diáspora brasileira, considerando a dimensão atlântica de sua constituição, aquilo que é recriado no aterramento dos povos africanos no Brasil e seus regionalismos. Ainda, a dimensão transatlântica da memória, o modo como princípios cosmológicos africanos se reescrevem neste lado do atlântico e aqueles que demandam resgate para a “orientação” desta diáspora e seus modos de vida.

É apenas um convite à atenção analítica ao caráter diaspórico (brasileiro), atlântico (banhado por interconexões territoriais geográficos e simbólicos, desta localização, das condições construídas a partir disto) e transatlânticas (reiterando os trânsitos, travessias e deslocamentos, não só do tráfico negreiro, mas dos intercâmbios constantes de percurso e heranças reeditadas).

O complexo *orí-inú*, as dimensões de *iyè* e as partículas de *ipòrí*, atribuem à *orí* uma posição fundamental de interpelação às concepções de superioridade da cabeça na hierarquia cartesiana corpo-mente e a consequente localização biológica da mente, associada ao cérebro e, portanto, à cabeça como sede da razão e da consciência — ambos, atributos fundamentais de longas investigações e debates antagônicos nas diversas abordagens da psicologia ocidental, enquanto área do conhecimento. Logo, a concepção de superioridade da cabeça no Ocidente se deve a inúmeras investidas, que concederam-na o status de morada de atributos intensamente disputados na discursividade do pensamento hegemônico das ciências ocidentais: mente, razão e consciência. A associação destas categorias à cabeça atribuiu tecnologias e discursos que fixaram o pensamento racional à continuidade greco-filosófica da distinção hierárquica que garantiu o enraizamento da soberania da mente sobre o corpo. Uma vez que à mente, ao intelecto, é associada a razão, que precisa se afastar da predisposição do corpo aos enganos das paixões e intensidades que pervertem o pleno exercício do pensamento. Esta lógica endossou a fixação de lugares sociais, conferindo o status de mente pensante a uns e de corpo bestial a outros, como nas hierarquias raciais, conferindo ao ser europeu a capacidade de exercitar a razão e aos seres dissidentes, como os povos ameríndios e africanos, no Brasil, a despossessão da capacidade intelectual e o aprisionamento ao status do corpo bestial corruptível.

Porém, “a biologização inerente à articulação ocidental da diferença social não é, no entanto, universal” (OYẸWÙMÍ, 2002, p. 12). Ruas como estas reiteram orí como meio da encruzilhada e sua importância, principalmente ao que concerne à *orí-inú*, a *iyè* e a *ìpòrì*, é o que possibilita a compreensão do que vem a ser o que chamo de “memória ancestral” que, por sua vez, possibilita a proposição de uma “memória transatlântica”. Compreender que a memória e seus mundos pressupõem inúmeros modos de inscrição assenta a memória, o pensamento, o corpo, as interlocuções que partem de outras cosmologias. Entendendo, no entanto, que as produções de memória na diáspora brasileira demandam a consideração de evidências africanas de uma memória ancestral — que é genética, cognitiva, inconsciente e espiritual. Noções como estas reiteram a anterioridade e a complexidade de cosmopercepções africanas, sobre fenômenos como a epigenética e as dimensões do trauma. Orí apresenta-se aqui enquanto interlocutor aos modos de inscrever e conceber a memória, nos campos da pesquisa e da atuação em psicologia. A compreensão de que a memória é uma parte vital da constituição do corpo e, portanto, da própria noção de ser, dentro do sistema iorubá, confere a ela um estatuto de importância imprescindível para investigações mais aprofundadas, acerca do que a psicologia convencionou nomear de sujeito e subjetividade.

Há uma compreensão de base iorubá veiculada entre os terreiros de candomblés da nação correspondente, de que nenhum orixá abençoa alguém sem que o orí desta permita, sem que orí abençoe primeiro. Esta noção de culto à própria cabeça, e a todo complexo e mistérios que ela guarda, concedem à orí o estatuto de primeiro orixá a ser cultuado por alguém. É preciso abençoar sua própria cabeça. É por esta cosmologia compreender que a escolha de orí é feita por cada um, antes de seu próprio nascimento no *aiyè*, e, portanto, está ligada à “*orí-entação*”, ao discernimento e a capacidade de fazer escolhas para si, que o cuidado e a reverência à orí são tão intrínsecos à espiritualidade de culto aos orixás e deixa pistas arcaicas — acerca do cuidado de si e da integralidade com a comunidade e com a totalidade do mundo — àquilo que no Ocidente foi nomeado por psicologia.

No Brasil, o dito popular “sua cabeça é seu guia” pode ser utilizado com inúmeras intencionalidades, mas carrega e transmite alguns ensinamentos cruciais às pesquisas que relacionam orí e a psicologia. Reitera a compreensão iorubana de que a cabeça é um guia singular do ser, é um orixá pessoal, uma divindade a ser continuamente cultuada. A

centralidade de orí no complexo iorubano, sua divinação, seus ritos de culto e cuidado nos terreiros e a complexidade de seus atributos e mistérios, interpelam as psicologias e as neurociências a expandir e deslocar algumas considerações acerca das compreensões de memória, pensamento, cuidado de si e inconsciente, primordialmente. As explicações iniciais, neste momento, são apenas uma convocação a possibilidades de ampliação das percepções e dos riscos da limitação e da conceituação de memória e de outros núcleos de estudo no interior da psicologia ocidental.

Que deslocamentos estas discussões reivindicam dos estudos de memória no Ocidente? Quais os impactos de um aspecto da memória que preexiste à vida encarnada? De que forma a complexidade de orí pode interpelar categorias como memória, inconsciente, cognição, percepção e pensamento? A que mais os rastros e as pistas das cosmogonias africanas acerca de orí tensionam e convocam as psicologias?

ONDA 2 — EXU: PRINCÍPIO DINÂMICO

Laroyê Exu! Laroyê seu Exu Embaré, da falange de seu Tranca-Rua! Laroyê seu Exu Caveira! Peço licença a Exu e ao povo da rua, para encarnar as palavras da boca que tudo come.

*Sete cores tem o arco-íris
Sete cores tem o trono de meu pai
Sete vezes eu quase caí
Mas na oitava eu não caio mais*

*Exu bebeu
Exu trabalhou
Exu nos deu a mão
Exu nos levantou*

(Ponto de Exu)

Tentei entrar na televisão algumas vezes. Quando criança, observava as frestas por detrás da TV, por desconfiar que eram pessoas miúdas que viviam lá dentro. Amava ir à feira depois da escola. Pequena eu me perdia no meio das pessoas pra ouvir suas histórias e observar seus gestos de perto. Tinha um jeito de cada feirante anunciar as verduras nas bacias coloridas e os sabores dos pastéis com caldo. Ia escondida à biblioteca, sentada entre uma prateleira e outra, gostava dos contos e das poesias. Amiga fiel de todas as velhinhas, de qualquer lugar. Os traços de seu rosto, a textura da pele, as vestes e as histórias. Parecia que elas tinham vivido muitas vidas diferentes em cada uma delas. Elas eram feitas de gente, havia muita gente dentro delas. Elas mesmas eram muitas. Eu imaginava a criança delas, a adolescente delas, as jovens, as adultas, as paixões, as angústias, as gestações... Elas eram muitas e carregavam muitos em suas histórias, todos no corpo. Vida é ser feito de história e gente na carne do corpo. Descobri que aquelas pessoas miúdas da TV eram a imagem de pessoas ao meu redor, mas onde estavam as como eu? Das poucas que observei, notei que elas eram pouca gente, sempre as mesmas histórias, como isso era possível? Mas a multidão que somos insiste e incide. Fui lavadeira na beira do riacho na peça do “menino da coca-que-o-mato-lhe-deu”, cantava todos os dias ao lavar as roupas e a vida, lá na quarta série. A gata dos saltimbancos que já nasceu pobre, mas já nasceu livre, no palco do antigo Teatro Carmélia, um pouco depois. Fui abrir o corpo na Fafi já mais velha, encontrei outros corpos, os toquei, contracenei e era colocada nas cenas trágicas onde minha voz embargava e perdia projeção. Os sentimentos moravam todos na minha garganta. O que mais tenho são palavras na garganta,

são histórias em cada rua e beco do meu corpo. Sempre fui várias, desde criança. Sou vozes, histórias e corpos de minhas ancestrais e de minhas versões anteriores, desde lá do nascimento, ou antes... Quero voltar a experimentar o palco, deixar que ele me experimente e me experimentar nas artes da cena, nas cenas do teatro, que muito ampliaram o corpo das palavras, dos gestos, do encontro, das narrativas, das pessoas, comigo. Que no palco, meu corpo negro em diáspora lembre no gesto que não é mais cativo, como este eco da voz de Beatriz Nascimento em mim. Trago aqui, rastros de minha intenção.⁶⁴

Afluente 2.1 — Exu: o mensageiro e a mensagem

No Brasil, as tradições de culto à ancestralidade povoam o país com uma infinidade de divindades e ritualísticas distintas e específicas, a depender da matriz de onde são fundadas, das interlocuções estabelecidas, das recriações assentadas e das culturas formadas nos regionalismos. Tanto os inúmeros povos distintos entre os ameríndios brasileiros, quanto a infinidade de povos africanos assentados na diáspora brasileira, confluem em vários fios cosmológicos. Um fio cruzado é o culto à ancestralidade e a ligação das divindades com a reverência à sacralidade do mundo natural. Ritualísticas como a jurema sagrada, jurema nordestina e o catimbó, têm em seus ritos formas de culto e divindades, atravessamentos de elementos tanto ameríndios, quanto africanos e afro-brasileiros. Além dos resquícios das religiões cristãs sincretizadas nestas. Divindades ameríndias e desta interlocução afroindígena também são cultuadas nos candomblés — como os de angola — e nas umbandas — como as entidades caboclas.

⁶⁴ Carta escrita no celular, no trajeto de um ônibus intermunicipal (transcol), saindo de Vitória a Serra, em 2018. Encontrada em um bloco de notas salvo, de um celular roubado meses depois. Esta carta abriga algumas das intenções que me atravessavam no trajeto até o teste de retorno ao teatro, desta vez, no NPAC - Núcleo de Pesquisas em Artes da Cena, no espaço de arte e formação chamado Eliziário Rangel (nome de um dos líderes negros da Insurreição de Queimados).

Entre as diferentes nações de candomblé no Brasil, vento, chuva, raio e tempestade divinizados é orixá *Oyá*⁶⁵/*Yansã/Iansã*; nos candomblés de Nação Ketu, são manifestações de inquice (*nkisi*⁶⁶); *Matamba* para os candomblés de Nação Angola. As águas doces dos rios, cachoeiras e riachos divinizadas são orixá *Òsun/Oxum* para os Ketu; *vodun*⁶⁷*Aziri-Tobossi* nos candomblés de Nação Jeje; nos de Angola é inquice *Kisimbi* ou inquice *Kiximbi*, para os Congo-Angola. Os mares e marés divinizados são orixá *Yemonjá/Iemanjá* no Ketu; inquice *Dandalunda* no Angola. Vejamos bem, não se tratam aqui de sinônimos entre orixás, inquices e voduns, mas a nomeação divinatória de expressões da natureza entre nações do candomblé no Brasil, que advêm de diferentes troncos cosmológicos.

O que seria, então, o processo de divinização da natureza? Se afundarmos ainda mais os pés em solo africano iorubá, notamos um ponto importante para o exercício desta dissertação: para adentrar a cosmogonia de um sistema cosmológico de matriz africana, é preciso recorrer ao “mito de origem”, as histórias da criação do mundo, que fundamentam a cosmopercepção de mundo de determinado tronco (composto por inúmeros povos com diferentes culturas, línguas, divindades e localidades originárias e de dispersão). Para tanto, quem aqui é convidado é quem convida. Wande Abimbola, professor nigeriano e antigo vice-chanceler da Universidade de Ifé, é quem nos conduz:

Os iorubá concebem o mundo como formado por elementos físicos, humanos e espirituais. Os elementos físicos amplamente divididos em dois planos de existência: *ayé* (terra) e *òrun* (céu). *Ayé*, que é também algumas vezes conhecido por *ìsáláyé*, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, pássaros, insetos, rios, montanhas, etc. *Òrun*, que é outras vezes conhecido como *ìsálórun*, é o lugar de *Olódùmarè* (O Deus Todo Poderoso), que é também conhecido como *Òlórún* significando literalmente “o proprietário dos céus”; o *òrun* é também o domínio dos *Òrìsà* (divindades), que são reconhecidas como representantes de *Olódùmarè*; e dos ancestrais (ABIMBOLA, 2011, p. 2).

Anteriormente, vimos que tanto *òrun*, quanto *aiyè*, habitados por diferentes seres e divindades — com frequências e vibrações distintas — são planos que compõem a existência. No entanto:

A mitologia ioruba, como a mitologia de muitas outras culturas, reconhecem um tempo no passado quando ambos, *ayé* e *òrun*, faziam parte do mesmo território, mas estavam separados somente por um portão controlado por um porteiro. Naquele

⁶⁵ Morfologia em yorubá.

⁶⁶ Morfologia em quimbundo.

⁶⁷ Morfologia em fom.

tempo, *Olódùmarè* era provavelmente um Deus mais próximo da terra, mas, quando mais tarde o *òrun* afastou-se e veio a ser fisicamente, completamente separado do *ayé*, *Olódùmarè* tornou-se um Deus do céu. Acredita-se que os *Òrìsà* tenham vindo para o *ayé* pouco após a sua criação, cujo evento aconteceu em *Ifè*, conforme a crença ioruba (ABIMBOLA, 2011, p. 3).

Antes de ocuparem planos distintos, os planos da existência eram cindidos por uma via de acesso e trânsito, o portão. O *ayé* e o *òrun* eram planos que aconteciam concomitantemente no mesmo território, em *Ifé* (ou *Ile-Ife*), o centro da criação do mundo para os povos iorubá, cidade africana antiga do estado de *Òsun*, na Nigéria. Notemos que a separação a que se refere *Abimbola*, é, como descreve ele, uma separação física. Uma vez que descreve a composição do mundo em elementos físicos, humanos e espirituais, a separação física de *aiyè* e *òrun* não impede a simultaneidade da existência e a copenetração entre os dois planos. Outro ponto interessante para o momento é que os orixás, seres do *òrun* (*ara-òrun*), já habitaram o *aiyè*, o que dirá muito acerca da ação dos orixás para com os humanos:

Na terra, os *Òrìsà* realizam funções semelhantes a suas funções no *òrun* [...] Acredita-se, que após as divindades realizarem suas funções por um longo tempo, os *Òrìsà* retornaram para o *òrun*, onde eles estão até agora ajudando *Olódùmarè* como representantes. Geralmente, crê-se que os *Òrìsà* sejam protetores dos seres humanos contra as forças do mal conhecidas coletivamente como *ajogun*, e desempenham a função de intermediários entre a humanidade e *Olódùmaré* (ABIMBOLA, 2011, p. 3).

No ocidente, a divinização da natureza — conceber o mundo natural como divindades — gerou um fenômeno de personificação fixada dos orixás — a associação discursiva das propriedades espectrais dos orixás do panteão africano nagô-iorubá — a figuras representacionais de homens e mulheres e a aspectos cristalizados do comportamento humano. Interpretações e correlações significantes, por vezes, enquadram Oxum à imagem maternal monoversada de mulher bondosa e chorona, associam o espelho de Oxum ao personagem da mitologia grega, Narciso. As inscrições corporais de Exu, a ideias fálicas psicanalíticas ou a aspectos dicotômicos da alegoria cristã, o associando à maldade e ao inferno, uma vez lido como demônio. As imagens veiculadas de orixás brancos, como o monumento de Iemanjá, no píer da Orla de Camburi, em Vitória. Sincretizada com a imagem portuguesa de Nossa Senhora dos Navegantes, embutiu mal-estar e violência racial-religiosa, ao ser inaugurada, em 1988, com a pele branca e só em 2017, após inúmeras reivindicações dos terreiros e dos movimentos negros capixabas, passou por uma restauração e teve sua pele preta finalmente exposta.

Não está em discussão aqui se os orixás foram seres que viveram no ayiè e os possíveis debates a este respeito, mas sim, o que as repercussões das concepções ocidentais acerca dos orixás criam. Que produções discursivas são veiculadas a partir de equívocos, má interpretações, distorções e racismo? Uma ressalva importante é que para além da presença e da ação dos orixás no aiyè, seja no tempo remoto em que habitaram este plano, seja na co-presença destes na vida no aiyé, mesmo após a separação física dos planos, o orixá é a própria força da natureza expressa. Oxum é a água doce e lá está. Iemanjá é o mar e lá está.

Partimos da compreensão nagô-iorubá da concepção de mundo, fundamentada na compreensão de que a existência se dá em dois planos simultâneos (o òrun e o aiyè). Esmiuçando o espectro semiótico, vemos que, para Juana Elbein (2012), o aiyè é descrito como *o mundo* e como *o natural* para Muniz Sodré (2017). E o òrun é lido como *o além*, para Juana (ELBEIN, 2012), e como *espaço suprassensível*, por Muniz (SODRÉ, 2017). A realidade do mundo vivido é o tempo-espaço onde a interação interlocutiva acontece cruzada, por estes dois planos que constituem a existência, a partir da interação entre os seres vivos do mundo natural (os *ará-aiyè*) — ações da matéria, reinos vegetais, minerais e animais — e os seres e organismos que vibram em frequências suprassensíveis (os *ará-òrun*) — orixás, espíritos, almas, antepassados e suas linhagens, entidades e suas falanges.

Seriam necessárias investigações vastas acerca das inscrições e transmutações dos orixás no ocidente e, sobretudo, no Brasil. No entanto, neste momento da pesquisa, o interesse está apenas no aspecto basilar comum, encontrado no panteão africano e afrobrasileiro de culto a orixás, *nkisis*, *vuduns*, *eguns* e em suas continuidades cruzadas — em solo brasileiro, às espiritualidades ameríndias e aos sincretismos com culturas religiosas europeias — como os espíritos das entidades, as almas e divindades dos cultos de umbanda, quimbanda, jurema, tambor de mina, catimbó e inúmeras outras. O fio condutor em que esta dissertação insiste é apenas o aspecto intrínseco comum nesta encruzilhada, no que diz respeito à relação sacralizada com o mundo natural e, para tanto, a compreensão da existência em sua propriedade de totalidade viva. Nesta concepção do mundo enquanto totalidade viva, o mito de origem que funda o sistema nagô-iorubá e os planos da existência inscreve Exu, em suas múltiplas facetas, como princípio dinâmico fundamental para o funcionamento sistêmico yorubá.

As ciências e epistemes arcaicas das organizações sociais antigas, que foram nomeadas e concentradas em áreas do conhecimento, a filosofia, a antropologia, a sociologia, a história e a psicologia, há séculos se debruçam sobre a relação entre os humanos e seus deuses. Vimos, em contraste, que o sistema nagô-iorubá concebe o mundo descamado em dois planos de existência e o processo vital é empreendido pela absorção e restituição constantes de matéria e pela circulação dinâmica do princípio vital: o axé. Logo, para que o processo vital se sustente nos planos de existência do mundo, o princípio vital do axé precisa ser mobilizado, de modo que o sistema se movimente empreendendo o funcionamento dos ciclos vitais. Partindo do sistema nagô-iorubá como encruzilhada epistêmica, aquele interesse arcaico na relação entre deuses e humanos dá lugar ao princípio dinamizador de todos os elementos do sistema: Exu, que é, portanto, o princípio dinamizador do princípio vital. É Exu o orixá que “guarda o divino e vital poder chamado *àse*” (ABIMBOLA, 2011, p. 3).

Assentam-se aí dois atributos do espectro das inscrições de Exu: o dinamismo e o movimento. O que promove a execução da dinâmica em todos os elementos que compõem a existência e o que permite o funcionamento do sistema é a ação do princípio dinâmico, Exu. Ou seja, para que todos os elementos do sistema tenham vida, o dinamismo está na mobilização constante do princípio vital. Logo, a mobilização de axé depende de Exu. A dinâmica do sistema nagô-iorubá só é operacionalizada, a partir da ação de Exu. Está aí a relação íntima entre os fundamentos/princípios vitais: axé e Exu. Ao dinamizar a mobilização vital de todos os elementos do sistema, a ação empreendida por Exu promove movimento. Ao dinamizar e movimentar o processo vital de existência, Exu se compromete com a garantia de sustento da vitalidade — um terceiro atributo fundamental.

O quarto aspecto elencado aqui como fundamento da expressão de Exu no mundo é o princípio da comunicação. *Exu enú-gbarijó* é a inscrição de Exu como princípio comunicador do sistema, a “boca coletiva”. A interação inerente às relações ambientais entre todos os organismos vivos promove uma fricção comunicante, atribuindo às interrelações o caráter da comunicação orgânica dos seres vivos. Exu, ao se inscrever no mundo promovendo dinamismo, movimento e assegurando a vitalidade, promove comunicação. Seja o comunicar através do atrito gerado no contato entre matérias, seja pela veiculação comunicada tanto pelos cinco sentidos biológicos informados (visão, audição, tato, olfato e paladar), quanto

pelos sentidos que escapam às prescrições biológicas comprovadas cientificamente (como a noção de sexto sentido, dada à esfera da intuição), pela via semiótica de construção dos signos e simbologias geradoras de linguagem, seja ao proferir palavras, códigos linguísticos e as inúmeras modalidades de expressão.

É Exu quem empreende as ações de comunicação entre todos os organismos dos ecossistemas vivos. E uma vez que òrun e aiyè são planos, esferas, — como bandas complementares de uma mesma cumbuca, de uma cabaça — camadas de toda a existência, que atuam em simultaneidade na totalidade do mundo vivido, Exu é o elemento comunicador dos dois planos da existência no mundo. Se é ele que promove a comunicação tanto dos planos da existência, quanto das interrelações entre os seres, Exu é “[...] aquele que possibilita a linguagem, uma vez que cada som verbal aparece como um terceiro elemento, resultante da interação de dois elementos genitores — entidade transcendente e ser humano” (SODRÉ, 2017, p. 178). Está aí a relação intrínseca de Exu e de matrizes africanas com a numerologia e seus mundos. Exu é o um, resultante da interação de dois — tanto de dois princípios/matérias/energias geradoras e da interlocução constante entre os dois planos da existência, quanto entre emissor e receptor nas comunicações verbais e não verbais — e, portanto, Exu é o três por excelência. Matéria resultante da interação entre as duas massas genitoras. O terceiro elemento. O primeiro elemento procriado. Exu é a protomateria ontológica do ser, o princípio atômico da existência. O extrato derivado de água e terra é a lama, fundante da criação singular de tudo que existe.⁶⁸

São muitas as inscrições de Exu na cosmologia iorubá transmitida. Exu é *Ílanon*, é quem traça, abre e fecha os caminhos. Como vimos anteriormente, é *Irìn*, por sua capacidade de transportar-se rapidamente de um lugar a outro. *Exu Elebo* é senhor e encarregado das oferendas. É *Ojisé Ebó*, responsável pelo sacrifício enquanto via de restituição. *Exu Yangí*, único capaz de restituir matéria, realizando constante desprendimento da matéria genitora, a fim de reparar o útero mítico fecundo. Exu em *Enú Gbarijó*, a boca coletiva. *Elera*, que opera no carregamento ritual. *Eleru*, o senhor do Erú. *Exu-Oba*, o pai ancestral. É *Orisirisi Exu*, o princípio da comunicação. *Igba-Keta*, o terceiro elemento, a terceira cabaça, o três por excelência, em sua característica de descendente. *Ojisé*, o mensageiro. Nos terreiros da Bahia, é *Alakétu*, em

⁶⁸ Salúba! Salúba Nanã! Nanã Buruquê (Nanan Buruku), a senhora da criação que habita os pântanos, os manguezais, berçários de matéria genitora da vida. Ambientes de vida à base d’água, terra e lama.

referência à Ketu, o senhor, o rei do povo. *Exu Oná*, senhor dos caminhos. *Exu Olobé*, proprietário e senhor da faca, aquele que tem ação de desprendimento e ablação. *Ágbá Exu*, à sua característica de expansão e crescimento a partir de um Exu. *Exu Elegbara*, senhor-do-poder, companheiro de Ogum; a representação coletiva dos Exus individuais. *Exu é Ijeiú, é Iná* (ELBEIN, 1976).

Exu, enquanto princípio motriz de força, pode ser lido então, neste primeiro momento, como um grande potencial de agência na comunicação estabelecida entre a África e as diásporas americanas. A força de Exu é evocada aqui, neste momento, enquanto agência da comunicação amefricana, em alusão ao termo cunhado por Lélia González, ao nomear os modos de vida americanos marcados, constitutivamente, por modos africanos. Exu como agência da comunicação amefricana. Este percurso toma como problema-chave de pesquisa a maafa, a produção de morte, aniquilação e mortificação da colonialidade em pessoas racializadas como negras na diáspora brasileira. Para se haver com esta maquinaria *necropolítica*, a hipótese central desta pesquisa é direcionada à incorporação de uma lógica de Exu enquanto conceito filosófico e signo-segreto, a fim de endossar questionamentos às epistemologias clássicas da psicologia, possibilitar a atenção às produções subjetivas de pessoas negras nesta diáspora e efetivar modos de conceber as grafias das corporeidades negras.

Se nos ativermos, rapidamente, à comunicação, há pistas que abrem outros possíveis. A comunicação e suas tecnologias, enquanto área do conhecimento, são o veículo estruturante da consolidação de mídias sociais e de empreendimentos produtores de práticas discursivas no mundo. São canais do arcabouço estrutural do capitalismo e de seus interesses, nas sociedades pelo mundo. A compreensão sintética do diálogo entre humanos, baseado no modelo “emissor-receptor”, é amplamente difundida. A ideia é que, em um diálogo, há quem emita som, palavra e gesto, a fim de comunicar algo. Quem escuta é o ouvinte, que recebe a informação transmitida. O que se dá neste entre, seria assim, a mensagem comunicada. Não obstante, a pedagogia como uma das ciências e práticas do campo da educação, se debruça sobre os dilemas da relação de ensino e aprendizagem. Alguém exerce a função de ensino e o outro aprende, na posição de apreender o que é emitido. No entanto, este modelo basilar pode não dar conta da complexidade da linguagem.

A psicologia, principalmente no que tange à psicologia escolar, às abordagens sobre desenvolvimento infantil, processos cognitivos e apreensões da memória, infere análises importantes aos processos de aprendizagem. A psicanálise, por exemplo, compreende que, para além do que deliberadamente se têm a intenção de ensinar, de explicar, de dizer, algo se transmite. A transmissão estaria além do que se quer inferir a partir de uma dimensão consciente. A transmissão infere a dimensão inconsciente da linguagem e pressupõe o contágio como acontecimento e veículo. Acerca da transmissão dentro do sistema nagô-ioruba e das tradições orais preservadas nos terreiros brasileiros, Juana infere:

A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. Num contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de *àse*, isto é, um elemento condutor de poder de realização. A palavra faz parte de uma combinação de elementos, de um processo dinâmico, que transmite um poder de realização. *Àse*: que isto advenha! (ELBEIN, 2012, p. 48).

Situemos, então, contribuições primordiais da noção e do ato de transmissão para o sistema nagô-iorubá, ao debate do caráter da comunicação de Exu, nesta dissertação. A transmissão acontece através de um conjunto de atos na ritualística, primordialmente, a palavra proferida, o hálito que a envolve e os gestos do corpo que a emite. Isto é, a palavra enquanto instrumento condutor de *axé*, tanto quanto o corpo e o hálito. Juana aponta para a transmissão oral do saber, como um dos componentes da transmissão dinâmica, a ação do som que é proferido e da palavra atuante. Isto porque, a concepção deste sistema toma a transmissão oral como uma técnica a serviço do dinamismo sistêmico. Uma vez que “a linguagem oral está indissolúvelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada” (ELBEIN, 2012, p. 48).

Deste modo, a comunicação exuziástica muito pode auxiliar a dedicação dada da psicologia como um dos campos que se interessa pela linguagem e seus desdobramentos, primordialmente nos trabalhos de escuta clínica. Exu é o mensageiro, a força que movimenta a comunicação do mundo, aquele que porta a mensagem a ser emitida ao outro, o propulsor da transmissão de fala e gesto na linguagem corporal dos que se movem sobre a terra, vivos encarnados e desencarnados. No entanto, proponho que para esta aposta de pesquisa, Exu em sua qualidade de mensageiro é também a mensagem sendo transmitida nestas letras timbradas

no audível, no visível e no inaudível, no invisível deste texto movente. Exu é o mensageiro e a própria mensagem.

A mensagem em transmissão é de que a vida depende de Exu enquanto movimento do axé. Sem movimento, o mundo não gira, a vida não vinga, atrofia, se esvai, paralisa. É o movimento exuziástico que dinamiza a nutrição da vida, esta que, por sua vez, depende de princípios vitais e da mobilização de força vital, o axé. Entende-se, por isso, algo daquilo que o canto dos terreiros proclama: “sem Exu, não se faz nada!”. O movimento comunica, torna possível a dinâmica do vivo e a comunicação operante nisto que vive. A *vibração* e a *frequência* são ondas que atravessam a comunicação da voz, dos sons, da musicalidade, dos ciclos da natureza, ondas, estas mesmas, que constituem o corpo dos seres — tanto físico, quanto psíquico e espiritual. Temos, assim, as qualidades do movimento e da comunicação em Exu e nos aproximamos de receber desta força motriz, rastros do fundamento desta pesquisa: o corpo.

A capoeira diz que “Exu é tudo que a boca come”, é a “boca do mundo”. Minha mãe de santo me disse outro dia, quando Exu me pediu pra comer: “orixá é vida, minha filha. Assim como você come, o orixá precisa comer. Exu é caminho pra você, mas se você dá uma guiada e para, seus caminho se trancam...”. O orixá come e a comida é um dos veículos de mobilização de axé nos corpos. Em “Exu é a boca do mundo”, esta reverência à Exu é dúbia e constituinte tanto da boca que come, quanto da que emite. É a boca que tem fome de mundo e que movimenta axé ao movimentar-se. A boca do mundo que comunica e emite as mensagens interdimensionais. A aposta de pesquisa de que Exu é ao mesmo tempo o mensageiro e a mensagem, é que Exu enquanto paradigma da força motriz do movimento dinamizador de axé, da comunicação pelo mundo e no corpo, do erótico, da emissão e da transmissão, é quem traz a este arcabouço a figura de quem porta a mensagem e de que aqui, seu próprio fazer é a mensagem guia de quem pede este mestrado pra si, como o mesmo me disse no terreiro de minha mãe: “se Exu quer falar, deixa Exu falar!”.

Afluentes 2.2 — *Yangí e Bara*: Exu e a Protomatéria da Existência

Vimos que Exu, enquanto princípio dinâmico, mobiliza todo o sistema nagô-iorubá e, assim, se inscreve enquanto princípio da comunicação, do movimento e da vitalidade, sendo fundamento de um grande complexo cosmológico. Para tanto, outro assentamento se faz necessário. Firmemos nossos pés na areia, ao demarcar uma importante ressalva confluyente à Muniz Sodré, quando diz que: “Nada impede que ontologia e antropologia se sobreponham. Mais ainda: superpõe-se a essas perspectivas a cosmologia, aqui entendida como indagação mítica e filosófica sobre a estrutura do universo material. As divindades nagôs são de fato princípios cosmológicos” (SODRÉ, 2017, p. 173). Com ponto firmado e corpo fechado, seguimos.

Caminhamos assentando alguns pontos. O sistema nagô-iorubá, em sua complexidade, é composto por inúmeros elementos componentes e participantes ativos essenciais para todo o funcionamento sistêmico. Vale compreendermos que a existência dinâmica se efetiva no acontecimento comunicacional entre todos os elementos e suas funções. Dessa maneira, o modo como a existência é concebida e toma forma, nos coloca em contato direto com a centralidade da formação da matéria, suas aglutinações e formas mutáveis, e a constituição dos seres. Portanto, o sistema concebe princípios que propiciam as dimensões e composições das existências, a partir de suas dinâmicas, inscrições e princípios que constituem os processos formativos da matéria e suas formações na pluralidade dos seres. Ou seja, princípios geradores, que estão atrelados a divindades e suas inscrições espectrais, e princípios que, juntamente ao movimento de gerar, auxiliam na dinâmica e na transmutação das existências materiais.

Para tatearmos rastros da relação de Exu com a protomateria, dentro da cosmogonia nagô-iorubá, e para costurarmos reflexões acerca da constituição do ser, é preciso desfiar alguns fios das narrativas iorubás acerca da fundação da existência e do mundo material. Recorramos a uma figura elementar importante para a cosmogonia nagô-iorubá e, portanto, para os terreiros brasileiros desta nação: “A representação mais conhecida do universo, da unidade que constitui o *àiyé* e o *òrun* é, sobretudo, simbolizada por uma cabaça formada de duas metades unidas, a metade inferior representando o *àiyé* e a metade superior o *òrun*, contendo em seu interior uma série de elementos” (ELBEIN, 2012, p. 61). A cabaça em sua constituição formativa integral é elucidada em duas partes conectadas, o complexo existencial

òrun-àiyè, e, em seu interior, os elementos que compõem a existência e o dinamismo sistêmico. Como vimos até aqui, vale ressaltar que a existência é concebida, portanto, no trânsito de interlocução entre dois planos e seus espaços, sendo assim, compreende seres e elementos materiais e divindades e princípios suprassensíveis, o que irá distinguir estes planos será o *òfurufú* (ar divino/atmosfera) e o que irá distinguir as inscrições das existências, em *ara-òrun* e *ara-àiyé*, será o *èmí*, a respiração (ELBEIN, 2012).

Em interlocução com Juana, costuremos mais fios acerca da concepção de mundo iorubá: “Numa densa síntese, a história nos informa que nos primórdios existia nada além de ar; Olórun era uma massa infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respirar, uma parte do ar transformou-se em massa de água, originando Òrìsànlá, o grande Òrìsà-Funfun, òrìsà do branco” (ELBEIN, 2012, p. 61). Temos o ar como elemento originário do mundo e a respiração como elemento constituinte do ser do aiyé. Compreendemos, portanto, Olorun ou *Oba-órun*, que significa “Rei do órun”, como aquele que abrange “*todo* o espaço e os conteúdos do àiyé-órun, transmissor e receptor num permanente ciclo dinâmico dos três princípios que mantêm ativos o universo e a existência” (ELBEIN, 2012, p. 78). Os três princípios basilares que regem toda a existência, neste sistema, são os elementos-sígnos: *ìwà* (poder que permite a existência, veiculado pelo ar, atmosfera e respiração), *àbá* (princípio indutor da existência, que atribui propósito e direção) e o *àse* (princípio de realização que dinamiza a existência) (ELBEIN, 2012). Estes três princípios formam a base de todos os demais percorridos ao longo da dissertação e são imprescindíveis para a iniciação compreensiva da concepção do ser.

Neste sistema, a noção de ser é, de certo modo, intrinsecamente ampliada. O universo é constituído por seres do órun, seres do aiyé, inúmeros elementos naturais, e todos os componentes do sistema são constituídos por princípios cosmológicos. É interessante como a integralidade é um fundamento primordial na cosmogonia nagô-iorubá. Para tanto, a compreensão dos seres do aiyé é concebida, necessariamente, em sua dimensão existencial e em suas inscrições materiais, enquanto seres do reino vegetal, mineral e animal. Esta compreensão expandida é o que sustentará as pistas para a ontologia do ser nagô-iorubá. A continuidade da concepção de ser, dentro deste sistema, passa pela inscrição de Exu, sua participação na concepção do ser e sua relação com a protomatéria. Em seu aspecto primevo,

Exu Yangí é a inscrição primogênita da humanidade. Isto porque, Exu é constituído, em uma de suas modalidades de inscrição, como o elemento fecundo, uma vez que:

O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama. Dessa lama originou-se uma bolha ou montículo, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. *Olórun* admirou essa forma e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterita, era *Èsù*, ou melhor, o proto-*Èsù*, *Èsù Yangí* (ELBEIN, 2012, p. 61).

A primeira matéria composta do universo antecede, inclusive, os próprios princípios geradores dela mesma. Como afirma um fragmento de *oriki*⁶⁹: “Exu nasceu antes que a própria mãe”. Logo, o princípio da vitalidade, do dinamismo, do movimento, da comunicação, da restituição, da existência e da matéria dos seres, precede a própria criação dos demais princípios constituintes de toda a existência. A origem da existência da matéria é a transmutação exuziástica constituinte. Trata-se de um princípio atômico de surgimento da existência e do movimento transmutador como constituinte do existir. *Yangí* está na criação do mundo e, portanto, é constituído de toda partícula do que há no mundo e constituinte em tudo que no mundo há. *Itãns/Ìtans* e *orikis* contam que *Yangí* tinha fome de tudo e de tudo comeu e, portanto, sua existência é forjada com partículas dos elementos de mundo e os elementos do mundo são pedaços descendentes de Exu, a então protoforma originária dos seres. Aí um cruzamento importante liga a expressão exuziástica *Exu Yangí* a de *Exu Òjíse-ebo*, aquele que descende, símbolo da progênie, e aquele que porta e entrega o ebó, símbolo de restituição (ELBEIN, 2012). Como nos conta Juana Elbein:

No *itan Atòrun dòrun Èsù*, o filho, que devorou todos os alimentos da terra e se multiplicou povoando o *àiyé* e o *òrun*, compromete-se a exigir a devolução de tudo que foi devorado sob a forma de *ebo*, os que deverão ser efetuados por todos os seres que povoam os dois mundos. Essa associação reaparece na história *Orísírísí Èsù*, que conta como *Èsù* se reproduziu e diversificou no mundo inteiro (ELBEIN, 2012, p. 182).

Assim como em todo seu espectro, na criação do ser, Exu compõe esta constituição a partir de algumas de suas expressões e competências, duas delas se referem a seu caráter filial; de progênie, descendente da procriação (*Yangí*) e, ao mesmo tempo, de procriador, de onde se espalham porções constituintes de seus descendentes (*Obá*). Quanto mais adentramos o mar, mais inscrições do espectro de Exu se apresentam.

⁶⁹ Canto, rezo, invocação, narrativa de uma história contada. Elemento do corpo literário oral iorubano.

Nascer gera fome em Exu. Exu tem fome de mundo e de tudo come, devora. O ato de devorar o mundo e ser repartido em pedaços de “laterita” povoa o mundo com pedaços-descendentes. Este tatear nota que um fundamento anunciado anteriormente vai sendo assentado aqui: a devolução de tudo o que foi devorado se dá mediante o mecanismo do ebó. No entanto, nos atenhamos a um ponto fundamental para o debate que se inscreve: na cosmologia iorubá, a concepção do “ser” surge com Exu. Mais ainda, o ser nasce constituído de partículas de tudo que há e isso se dá através do ato de comer o mundo, e o povoamento desta matéria transmutada mantém o caráter contínuo de transmutação da vida e do vivo.

Temos aqui uma cosmologia complexa que narra a cosmopercepção de mundo e a concepção do ser, fundamentada no princípio de que a integralidade e a interlocução entre tudo que compõe as camadas da existência é intrinsecamente constituinte. Uma vez que Exu, em seu aspecto primevo *Yangí*, é o princípio ativo que propicia a mobilização da protomateria em cada ser, é lido aqui como um princípio que expressa à integralização dos elementos do mundo, na constituição do ser. Ao comer o mundo, a digestão promove a absorção e altera a constituição desta força fundadora do ser. Ao se espalhar em pedaços pelo mundo, as partículas já estão compostas de elementos da natureza e de princípios cosmológicos. A matéria do ser é fundada tendo a integralidade como princípio constitutivo e a interlocução ressonante à composição material comum a todos os seres.

Quando as narrativas contam sobre Exu, há uma referência recorrente à matéria-massa progenitora. Trata-se do princípio de energia geradora do sistema nagô-iorubá. As matérias-massas de origem evocam elementos vitais (água, terra, sêmen, fluidos uterinos). Neste sistema, os genitores da matéria estão associados “a elementos cósmicos ou à natureza, conferindo-lhes significado de matérias simbólicas de origem” (ELBEIN, 2012, p. 229). Isto os atrela ao princípio da existência, à origem da matéria, aos princípios ativos da matéria na constituição da existência e do ser. “Cada elemento constitutivo do ser humano é derivado de uma entidade de origem que lhe transmite suas propriedades materiais e seu significado simbólico” (ELBEIN, 2012, p. 234). É “*Olórun*, a entidade suprema protomateria do universo” (ELBEIN, 2012, p. 141).

Se Olorun é a protomatéria de todo o universo e Exu aquele que dinamiza e propicia a protomatéria de todo ser que povoa a existência, insistamos em assentar algumas pistas acerca da ontologia do ser nesta cosmologia. Para este sistema, ao firmar a existência em dois planos, òrun e aiyè, instaura-se aí o que é lido por Juana como o *princípio de existência generalizada* e o *princípio de existência diferenciada*. Cada porção-descendente é constituída, deste modo, dos elementos genitores. Estabelecendo, o que pode ser lido como existência generalizada, e, neste processo, “Èsù é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar” (ELBEIN, 2012, p. 141). É Exu quem propiciaria as existências diferenciadas.

Notemos que neste processo de produção do ser enquanto existência diferenciada, ao se desprender da existência genérica, o ser gerado da interação dos princípios genitores evoca a compreensão de que todos os seres são constituídos dos elementos que os geram. Nesta cosmogonia, não apenas o que concebemos por genoma é transmitido ao ser em sua concepção, mas são herdados também princípios cosmológicos. O ser nesta cosmogonia, portanto, é fundado e formado por pedaços da matéria que constitui o mundo a seu redor, uma vez que as forças geradoras dos princípios de existência no sistema nagô-iorubá estão em todos os elementos do mundo, incluindo o que é compreendido como ser humano e os próprios elementos vitais do mundo natural. As existências diferenciadas são constituídas da matéria das existências generalizadas. O ser é constituído dos mesmos elementos da natureza. Os genitores envolvem elementos cósmicos, matérias simbólicas que originam o existir,

[...] de cuja interação nascem ou se desprendem descendentes-porções. Também já dissemos que a cada entidade corresponde uma representação material. Consequentemente teremos representações materiais de símbolos coletivos para entidades-matérias-massas e de símbolos individuais para as entidades-descendentes-porções. Mas cada entidade-descendente herda e evidencia aspectos coletivos de seus genitores ou de suas matérias de origem e se singulariza por uma combinação particular [...] (ELBEIN, 2012, p. 229).

Firmemos alguns pontos para tear. A reiteração de que toda matéria é constituída por princípios cosmológicos e partículas elementares de mundo. Os princípios que regem a existência se capilarizam nas porções de matéria que povoam as coletividades, e todo que descende é constituído de aglutinados que formam os seres. A ação de Exu enquanto fundamento sistêmico por meio da mobilização de inúmeros princípios constituintes da vida e

do vivo, de sua condição constituinte da formação do ser e por sua relação com a dinâmica do ebó, este sistema compreende que a restituição restitui, inclusive, as matérias genitoras. As matérias geradoras, os elementos genitores, o par propulsor da criação do mundo e dos seres, são Oxalá (*Òrìnsànlà/Òrisàlá/Òsàlá* ou *Òbatálà*) e Odudua (*Odùduwà/Odùà*). Estes ará-òrun, são as existências genitoras da humanidade para os nagôs/iorubás. Na concepção do mundo, estão associados aos princípios polares — não dicotômicos — da água e da terra, do feminino e masculino, do sêmen e da placenta.

Nas filosofias dos terreiros de matrizes africanas no Brasil e na cosmogonia iorubá, Exu é o portador primordial da criação fundante do ser nos *itãs* e *orikis*. Exu estava na criação e por isso porta em sua existência, enquanto força vital de todo movimento vivo, as matérias-massas genitoras — a água e a terra, o sêmen e as memórias uterinas — não no sentido que as dualidades dicotômicas ganharam no Ocidente, enquanto binarismos antagônicos, mas em seu caráter de ambivalências e polaridades, as compreendendo como constituintes e anteriores às estruturações hierárquicas e qualitativas, como gênero, bondade e maldade.

Aqui, minha voz se cruza a outras duas vozes polifônicas na interpelação de postulados ocidentalizados do pensamento: a brasileira Castiel Vitorino Brasileiro e a nigeriana Oyèronké Oyèwúmi. Oyèronké desestabiliza inúmeras concepções ocidentais e desautoriza distorções colonialistas a epistemologias não europeias, sobretudo, africanas. Segundo Oyèronké, “desde as pessoas da antiguidade até as da modernidade, o gênero tem sido uma categoria fundamental sobre a qual as categorias sociais foram erguidas. Assim, o gênero foi ontologicamente conceituado” (OYÈWÚMI, 2002, p. 10). Castiel provoca a associação binária de gênero atribuída aos astros e os efeitos aprisionantes desta lógica regida à toda extensão da existência, quando afirma contundentemente:

O sol e a lua são autônomos, e isso me encanta. Não há nada que a vida terrestre possa fazer a não ser respeitar a inevitabilidade das energias solares e lunares conduzindo a dinâmica vital terráquea. Nunca poderemos tocar o sol, nunca poderemos estacionar a lua. Isso é radical. E ainda que sujeitos modernos tentem compreender o Sol e a Lua a partir de suas categorias identitárias, esses astros nada tem a ver com feminilidade e masculinidade. Astros não tem gênero ou raça, e daqui onde eu falo, também não possuo tais identidades. Sou uma animal híbrida de céu e mar (BRASILEIRO, 2021, p. 28-29).

Apreendemos que em cosmologias iorubás, a compreensão dos princípios geradores se dá a partir da lida com as polaridades como modos de expressão de determinada força, intensidade ou aspecto de certo elemento. Desse modo, *Yangí* é a confluência das matérias originárias, que ao ser procriado e procriar, se espalhando para povoar o mundo com partículas, o ser nasce aqui a partir da somatória de porções dos elementos e princípios cosmológicos de sua procriação, e do que mais for sintetizado como constituinte da matéria singularizada que foi formada. Para tanto, é preciso repactuar a contextualização cosmológica, para que qualquer análise de aspectos e concepções africanos partam dos próprios eixos cosmogônicos de onde provêm.

Vimos que *orí* é uma divindade pessoal e, em sua complexidade, é um dos fundamentos que propicia a concepção do ser na cosmogonia iorubá. Ao nos depararmos com a expressão progênita de *Exu Yangí* e sua relação direta com a protomateria da existência, assentamos agora o encontro com o segundo fundamento imprescindível na constituição do ser iorubá: *Exu Bara*. Este que em sua etimologia traz a palavra “bara”, que significa “rei do corpo” (bara = Oba (rei) + ara (corpo)), o princípio dinamizador dos movimentos corpóreos. Bara, nesta cosmologia, é a inscrição de Exu associada ao próprio corpo material do ser, o *Bara-aiyè*. Esta modalidade de expressão de Exu é relativa a uma concepção central deste fundamento exuziástico para este sistema: tudo que há no mundo tem seu próprio Exu. Cada ser, cada organismo, cada objeto, cada existência, no *òrun* e no *aiyè*, está vinculado ao seu próprio Exu. Bara é o Exu em seu caráter de acompanhante de todo ser existente. É Bara que propicia a concepção de corpo e que, junto à *orí*, são princípios fundadores da noção de ser enquanto matéria desprendida da existência totalitária do mundo e singularizada. A cabeça e o corpo propiciam a existência singular de cada ser iorubano. *Yangí* é o princípio de matéria modificada, transmutada, que constitui todo o ser descendente da progênie. É Oba, a expressão de Exu enquanto pai ancestral, aquele a partir do qual descendentes estão filiados.

Na última gira de quarta, lá no terreiro de Mãe Matilde, Zé Pilintra me disse que eu fui consultar, mas que estava prestes a receber um grande ensinamento. Ele contou que a relação da matéria com o espírito é uma relação dinâmica e intrínseca, que promove coalterações. Aquilo que afeta, atravessa e se filia à matéria — as relações, os afetos, as emoções, o alimento, o gesto — tudo isso altera o modo como o espírito conduzirá suas ações no ser.

Bem como o modo como o espírito se expressa no ser, altera e transmuta a matéria. Daí, a importância de aguçar a atenção para os sentidos experimentados pelo ser, uma vez que será a partir deles que serão percebidas as interferências e atravessamentos cruzados, nesta tênue relação constante entre espírito e matéria, entre òrun e aiyè.

Afluentes 2.3 — Potência Exuziástica: corpo, o centro da encruzilhada

Ó meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!

(Fanon, 1952)

Quando europeus se depararam com africanos e ameríndios e estabeleceram imediatamente uma operação de diferenciação, não por mera necessidade cognitiva de diferir, categorizar, organizar, nem mesmo para afirmar a diferença, mas para justificar um sistema de dominação, expropriação de terras, exploração geográfica, epistêmica, cultural, corpórea e subjetiva, germes fundamentais reforçaram a construção do terreno dualista-dicotômico-binário, das hegemonias de pensamento ocidentais. Este cenário, constituinte do *modus operandi* da hegemonia ocidental e seus efeitos, é veementemente destrinchado por Oyèwùmí:

No início do discurso ocidental, surgiu uma oposição binária entre corpo e mente. O tão falado dualismo cartesiano era apenas uma afirmação de uma tradição na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar. Ironicamente, mesmo quando o corpo permaneceu no centro das categorias e discursos sociopolíticos, muitas das pessoas que pensaram sobre isso negaram sua existência para certas categorias de pessoas, mais notavelmente elas mesmas. A “ausência do corpo” tem sido uma pré-condição do pensamento racional. Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de “diferente”, em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro e o Outro é um corpo (OYEWÙMÍ, 2002, p. 4).

Deflagrar o outro é estabelecer um mecanismo constitutivo na compreensão de si mesmo, a distinção primordial está no uso que se faz da outridade. A construção nefasta do processo colonial e suas conseqüentes perpetuações na colonialidade constituinte da estruturação das sociedades mundiais, estabelece a fixação de um modo universalizado de conceber a

diferença. Como se descobre gente e terra que já povoam e semeiam o próprio chão muito antes de uma presença ilustre invadi-la? O que isso diz acerca dos mecanismos subjetivos dos colonizadores, que de fato creem inaugurar uma realidade já existente, a partir de sua ocupação do espaço? A África já realizava uma série de migrações marítimas antes da Europa empreender as jornadas dos “desbravadores” pelo “Novo Mundo”.

Resquícios desses modos de operação, até hoje, nutrem esquemas como as ciladas do pesquisador universitário, que ao se distanciar do objeto de pesquisa, na crença ilusória da existência de uma neutralidade ética, por vezes narra e registra o que pesquisa partindo da inauguração do objeto, a partir da presença do especialista em campo. Trata-se do modo globalizado de narrar como inédito, como novidade, práticas que, na verdade, são arcaicas de povos de matrizes não ocidentais. As psicologias e as demais ciências de cuidado com o humano e seus processos psicofísicos e inter-relacionais, estão contemporaneamente em contraste com o que é chamado de “holístico”, termo que na verdade encobre a nomeação originária da matriz africana, ameríndia, oriental ou qualquer matriz não hegemônica. É o caso da “constelação familiar”, que é um modo ocidental de transformar práticas de vida em métodos terapêuticos, e protagonizar o uso de um fundamento africano praticado pelo povo Zulu, da região de KwaZulu Natal, na África do Sul⁷⁰.

Djamila Ribeiro (2017) e Grada Kilomba (2019), escritoras racializadas como negras, contrastam a noção de Simone de Beauvoir (1980), acerca da mulher enquanto o outro do homem. Grada indica que a mulher negra seria o *outro do outro*, uma vez que não estaria na condição de homem, nem de branco (KILOMBA, 2019). No entanto, trata-se de uma visão de escopo cisnormativo. Existiriam então, outras formulações de *outro do outro*. Djamila sinaliza que em relação aos lugares de fala, temos que acessar o outro do outro nos discursos (RIBEIRO, 2017). À noção de outro são atribuídas nomeações e compreensões distintas, como a dinâmica do *mesmo* e do *diverso*⁷¹, de Édouard Glissant (1981), e a noção de *outsider within*⁷² — próximo a “estrangeiras de dentro”, em alusão ao ponto de vista de mulheres

⁷⁰ Pesquisas difundidas por pesquisadores como David W. S. Almeida, constelador e filósofo brasileiro, destrinçam as práticas Zulu, de onde é extraída a noção de constelação, reformulada como modo de terapia sistêmica familiar.

⁷¹ Noção discutida por Glissant (1981), que compreende que as dinâmicas coloniais de outridade estabelecidas no duplo “mesmo” e “diverso”. Insinuando o caráter homogenizante e do “uno” europeu e plural, dos que diferiam do “mesmo”.

⁷² Noção de Patricia Hill Collins (2016), acerca do uso da posição marginal de mulheres negras que, segundo ela, conhecem os segredos da branquitude. Sendo estrangeiras dentro da realidade branca, nas condições de

negras — de Patricia Hill Collins (2016). As relações com o outro, o distinto, o “não-eu”, é ainda uma problemática central nas discussões acerca da constituição dos sujeitos, em diferentes correntes da psicologia. Portanto, questões acerca do outro constituem um ponto de análise denso que requer “pisar devagar”⁷³ nas investigações ao decorrer desta pesquisa.

A acusada selvageria do ser socialmente racializado é, na verdade, uma série de marcas fenotípicas, subjetivas, simbólicas e sociais, que desde a colonização e a escravização, instituem a este o estatuto da violência, da rebeldia a ser domada e da passividade conquistada via domesticação. Estes períodos embasam o aparato dos imaginários sociais que constituem o pensamento social brasileiro anti-outridade até hoje. bell hooks (2019) cunhou uma noção que pode aguçar as lentes destas análises: a de *imagens controladoras* e seus efeitos operacionais, enquanto mecanismos de produção e manipulação de imagens para a manutenção da dominação racial (bell hooks, 2019).

Os ataques sistemáticos às dissidências étnico-raciais, sociais, sexuais e de gênero, são modalidades de expressão do caráter histórico da insuportabilidade do humano diante da diferença, mesmo ante a plasticidade transmutatória, própria do movimento do vivo. E é exatamente essa limitação cognitiva do pensamento colonial o cerne da autorização que alimenta o ódio, a intolerância e o ataque sistemático às diferenças, atingindo, primordialmente, as intituladas “minorias” políticas de poder. O racismo, o machismo e a cisheteronormatividade são mecanismos da subjetividade ocidental, que trabalham a esse favor. A *alteridade* distorcida pode aguçar justificativas de extermínio e destruição, agravando a urgência da convocação de conceber a pluralidade do vivo, dos modos de viver, ser e estar no mundo, aliando-se a posturas outras ante a diferença. Processos de retoma dos signos africanos e da compreensão de povo entre as diásporas são veiculados a fim de desafogar a imposição e incorporação repetida de signos eurocêntricos.

Faz-se necessário explicitar que há indissociabilidade de colonialidade e capitalismo; uma vez que seres africanos e ameríndios são coisificados, explorados e transformados em mercadoria, temos aí a primeira experiência capitalista: a escravidão colonial. Proponho, então, que se trata de uma das tríades introdutórias às análises das ocidentalidades:

empregadas domésticas, babás, cuidadoras, tinham acesso à uma visão íntima dos segredos das famílias brancas e do funcionamento da branquitude em seu íntimo cotidiano.

⁷³ Dito que é convite, ressalva, orientação, segredo, aviso e *modus operandi*, veiculado nos terreiros brasileiros.

colonialidade-capitalisto-cristianismo, que opera performando a tríade racismo-patriarcado-cisheteronormatividade. Uma vez que compreendemos a participação intrínseca do cristianismo no estabelecimento da colonização e na perpetuação da colonialidade do ser, do poder e do saber. Por sua vez, bases estruturantes da fundamentação capitalista enquanto estrutura constituída pela racialização e pelo racismo, fundamentos patriarcais e, por conseguinte, a heteronormatividade constituinte dos “*cistemas*” sociais.

O sistema escravocrata na era colonial constituiu no Brasil uma experiência capitalista antecessora à própria noção de capitalismo enquanto sistema socioeconômico, a partir da expropriação da humanidade do ser africano comercializado, mediante a transformação de seu corpo em mercadoria de venda e compra. O capitalismo no Brasil se inicia com a transformação dos seres em bens de consumo e capital monetário. A colonização é efetivada enquanto um processo intrinsecamente hierárquico, por meio da dicotomia binária arraigada pelo conjunto de práticas escravocratas que irão embasar as ideias de raça, mesmo antes das pesquisas científicas que difundiram essa noção. As relações racializadas são anteriores às próprias noções científicas de raça, inclusive, essas diferenciações hierárquicas de raça serão o combustível para as teorias eugênicas de confirmação da suposta inferioridade da raça africana. O racismo passa a ser, assim, um sistema estruturado na noção valorativa de desapossamento e destituição da população negra, enquanto um dos principais fatores que legitimou a escravidão do negro e do indígena no Brasil. Isto se atualiza na racialização das relações e na conservação da estrutura da sociedade brasileira até os dias atuais, reiterando a afirmação de Alex Callinicos (2000) de que o racismo contribui para a manutenção do capitalismo, uma vez que está nos interesses da classe capitalista (CALLINICOS, 2000).

O racismo direcionado às continuidades dos africanos no Brasil e dos povos originários (ameríndios) tem sua constituição deflagrada no desenvolvimento do capitalismo enquanto modo de produção dominante global, a partir da instauração das plantações coloniais no período chamado de “Novo Mundo”, nos séculos XVII e XVIII. O meio é a utilização da mão de obra escravizada, na produção de bens de consumo para o mercado mundial, como tabaco, açúcar e algodão. O capitalismo é retroalimentado pelo racismo, estruturando-se nas assimetrias raciais, bem como nas assimetrias de gênero, sexualidades e classes sociais, constituído nas e para a manutenção das desigualdades, tornando-se “uma novidade histórica, característica das sociedades capitalistas modernas” (CALLINICOS, 2000, p. 9). Ao

considerar a indissociabilidade de colonialismo e capitalismo, compreende-se ainda o discurso neoliberal, ponto importante para as análises desta tríade na constituição social brasileira. Junto, está implícito o cristianismo, o patriarcado e a cisheteronormatividade. Isso porque, desde os primórdios das organizações civilizatórias colonialistas, a base das relações sociais fundamenta-se intrinsecamente a partir de binarismos primordialmente hierarquizantes em raça, gênero, sexualidades e classes sociais.

A colonização, ao se utilizar de binarismos, compreende que esses sistemas construirão mecanismos reguladores, responsáveis por controlar e manter as organizações sociais funcionando como planejado. O binarismo é reducionista e homogeneizante e sua própria necessidade de retroalimentar-se produz e mantém o que permanece fora do caráter binário, como desviante. O funcionamento classificatório destes sistemas produz tipologias e são exatamente elas o modo pelo qual a *abjeção* é conferida (BUTLER, 2000). Os processos socializantes em sistemas hierárquicos e binários vão aos poucos demonstrando e enfatizando a tendência da movimentação desviante dos corpos, que desviam do enrijecimento do que socialmente é dado como “norma-padrão”. A instauração de normas é em si mesmo um processo de diferenciação que opera por meio de binarismos a fim de hierarquizar a distribuição, sistema que produz e se mantém a partir dos desvios à norma. No entanto, os desvios só o são mediante normas referenciadas, as quais são comparadas sistematicamente. Logo, o que sustenta a norma enquanto norma, o padrão enquanto padrão, é justamente a existência dos que não se enquadrarão à norma e aos padrões.

Só existe norma porque existe possibilidade de desvio, e é exatamente essa tensão hierárquica constante que garante as tentativas de disputa e os antagonismos constitutivos de organização da estrutura social. No entanto, os corpos e os modos de vida são desviantes por excelência, suas corporeidades — somadas ao próprio exercício do vivo, de pluralidade — produzem desvios. Então, apesar de sermos constitutivamente seres em constante desvio, a organização social hierárquica, a partir de códigos morais e relações de *saber-poder*, proporciona a polarização de indivíduos que aparentemente se enquadram no espectro da norma e todos os outros que não se enquadram, que são corpos marcadamente desviantes e historicamente desqualificados e sentenciados à margem, à negação, subalternidade, inferioridade, repugnância e por vezes, extermínio.

Seres desviantes são corpos que historicamente informam signos produzidos enquanto desvio dos padrões. No entanto, a própria persistência da existência deles questiona a veracidade das normas das quais aparentemente desviam. Seres desviantes herdaram insubmissão, tensionam a serialização de seres instituídos como padrões, negando o enquadramento dicotômico e binário como únicas formas organizativas e revogando a dissolução das assimetrias hierárquicas. Desviam porque fogem às regras sociais, às normas e normatizações dos padrões estabelecidos e focalizados como metas a serem alcançadas. Apesar da discussão de corporeidades coisificadas colocarem em questão a materialidade dos corpos, é indissociável à discussão de qualquer diferenciação, a produção de práticas discursivas, como salienta Judith Butler (2000), que “não é, nunca, simplesmente, uma função de diferenças materiais que não sejam, de alguma forma, simultaneamente marcadas e formadas por práticas discursivas” (BUTLER, 2000, p. 110).

Há uma série de discursos que compõem a *asili* ocidental, no sustento da estruturação hierárquica e assimétrica das organizações sociais. Os desvios localizados nos corpos exacerbadamente questionam, problematizam, negam, revogam e denunciam as imposições dos sistemas hegemônicos da supremacia branca, das elites, do patriarcado, das bancadas religiosas, da cisheteronormatividade. Os corpos desviantes incomodam porque denunciam a existência de inúmeros corpos e modos de vida que não se enquadram nos binarismos hierárquicos que homogeneizam e reduzem as possibilidades de distribuição das organizações sociais. Em contraponto, estão os corpos “pseudo-normalizados”, pseudo, pois os espaços hegemônicos são ideais inabitáveis. A falsa ocupação desses espaços se dá enquanto sensação nos corpos mais próximos das normas instituídas, corpos estes forjados na história enquanto protótipos das hegemonias. Entretanto, essa aparente ocupação constitui historicamente privilégios sociais concretos de preservação desta parcela populacional mais próxima dos padrões hegemônicos, garantindo os lugares sociais por herança aos grupos raciais, sociais e sexuais, instituídos como normativos. A pseudo-ocupação ilusória, que ocupa posições hegemônicas, é o que pode promover nos seres desviantes a incessante comparação, tendo como referência atributos identitários fixados como padrões instituídos, gerando tentativas constantes de alcançar o protótipo e enquadrar-se nos binarismos. Em confluência aos estudos

de Neuza Santos Souza⁷⁴ (1983), acerca dos mecanismos psíquicos de pessoas historicamente racializadas, disserta sobre os efeitos do auto-ódio persecutório da própria ideia de si e sobre o desejo inconsciente baseado na fantasia de um *Ideal de Eu* brancocêntrico.

Concomitantemente, esta mesma pseudo-ocupação é o que garante aos que a habitam confortavelmente, maior proximidade com padrões sociais e privilégios, que quando colocados em risco evocam a frequente ameaça de perda dos lugares sociais de saber-poder. A exemplo, a maior inserção sistemática do negro nas universidades públicas brasileiras, por meio da implementação da Política Afirmativa de Reserva de Vagas (“cotas sociais” e “cotas raciais”), que ameaça diretamente a população branca e a elite, às quais sempre foram destinadas e ocupadas as vagas no ensino público superior brasileiro. O medo gerado pela ameaça de sedimentação ou perda de privilégios sociais, no caso da branquitude, corresponde ao que Maria Aparecida Silva Bento (2002)⁷⁵ descreve como a aliança entre espelhos brancos e nomeia de

[...] pacto narcísico, que implica na negação, no evitamento do problema com vistas a manutenção de privilégios raciais. O medo da perda desses privilégios, e o da responsabilização pelas desigualdades raciais constituem o substrato psicológico que gera a projeção do branco sobre o negro, carregada de negatividade (BENTO, 2002, p. 7).

A vulnerabilidade dos corpos forjados enquanto corpo-padrão, que dispõem de inúmeros privilégios sociais, ao se deparar com a possibilidade de sedimentação destes lugares, enfatiza a necessidade de conservação dos lugares sociais em assimetria e desigualdades. Deste modo, incitando as hegemonias a preservarem seus privilégios, executando ações de cunho conservatório e pouco flexível da estrutura social, a custo da exclusão e até mesmo do extermínio dos corpos não hegemônicos, minoritários e desviantes. Quanto mais próximo da norma, mais legitimidade é atribuída a este corpo e existência. Quanto mais distante, mais desqualificação e banalização de corpo, existência, grupo social e modo de vida. O funcionamento restritivo é o que fundamenta as sociedades há séculos e permanece vigente na composição dos grupos sociais e como critério para classificações e tipologias.

⁷⁴ Psicanalista brasileira em seu livro “Tornar-se Negro — As vicissitudes da identidade do negro brasileiro”, publicado no Brasil em 1983.

⁷⁵ Psicóloga brasileira, pioneira nos estudos críticos da branquitude no país.

A necessidade de diferenciação é o que propicia a hierarquia, a atribuição valorativa e qualificadora é o que a justifica, assim, as hierarquias justificam e mantêm as desigualdades. Estas constituições tipológicas promovem a visibilidade e a valorização de alguns corpos em detrimento do desaparecimento, invisibilidade ou exacerbação monstruosa — enquanto alvo de violências, como é o caso da hipersexualização de corpos racializados — de outros corpos que importarão menos ou nada. Essa configuração altera diretamente nosso modo de ver, sentir e perceber, e constrói os cenários atuais nos quais coabitamos.

Estes fundamentos estão no cerne do *modus operandi* da estruturação das dinâmicas sociais na contemporaneidade. Estas linhas são apenas alguns dos modos de narrar o que inúmeros pesquisadores legaram aos estudos do corpo, que propiciam o terreno das percepções iniciais desta pesquisa, a qual atribui ao corpo o lugar do centro da encruzilhada. Retomemos, em consonância aos estudos de Frantz Fanon⁷⁶ (1952), acerca das máscaras brancas que encobrem seres racializados como negros com roupagens embranquecidas. Fanon compreende os processos de embranquecimento como estratégia de lidar com a maldição do corpo racializado como negro (FANON, [1952] 2008) ao analisar a trajetória do esquema corporal dando lugar ao esquema epidérmico, e centralizando o corpo como uma das fontes de embasamento das políticas de racialização. A este respeito, Fanon ressoa ao meu ouvido ao narrar que “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas” (FANON, [1952] 2008, p. 105). É deste modo que a corporeidade dos corpos racializados torna-se tão imprescindível para estas análises, ao compreender com Izildinha Baptista (1998) que a dimensão psíquica do negro está intrinsecamente atravessada pelos modos como o corpo racializado será significado na historicidade das relações sociais.

Os desvios nos corpos são sobredeterminados pela fixação das normas instituídas em um sistema viciosamente abjeto e necessariamente assimétrico. Portanto, o destaque das normas e dos desvios que constituem os corpos e as organizações sociais se faz necessário enquanto mecanismo organizativo do mapeamento da *asili* ocidental e suas apreensões e efeitos em corpos e subjetividades afrodiáspóricas. Os conjuntos binários dizem respeito a formas

⁷⁶ Psiquiatra e psicanalista da Martinica em seu livro “Peles Negras, Máscaras Brancas”, publicado em 1952.

historicamente cristalizadas e instituídas enquanto modelos padronizadores. Não funcionam apenas como norma, mas como parte de uma prática de regulação, que produz os corpos que governa, ou seja, toda força de regulação manifesta-se como um tipo de poder produtivo, poder de produzir os próprios corpos que controla (BUTLER, 2000).

Os povos contra-colonizadores estão sob um jugo que urge: a necessidade de desautorizar as produções de narratividade das histórias europeias e se localizar na história, reiterando modos de vida existentes, retomando e construindo novas narrativas, autogeridas, acerca de sua própria historiografia contra-hegemônica. Isto coloca em cheque o que pode ser pensado como “heranças coloniais”, — passadas dos colonizadores europeus aos grupos dominantes — como a possibilidade de fala, o poder de definir, aniquilar, instituir normas, regras e leis, destituir, sentenciar, atribuir sentido e valor, autorizar, homogeneizar, nomear, renomear, universalizar, legitimar — tornar e delimitar o que é legítimo e ilegítimo, como definir que o saber acadêmico é o saber legítimo e dizer o que é mais ou menos legítimo a partir disso, o que torna então os saberes dos povos tradicionais um não saber, ilegítimos.

A contraposição a esta dinâmica pode estar nos processos de deslocamento baseados na retomada e na intensificação de cosmologias africanas e de elementos histórico-culturais afrodiaspóricos. Trata-se do “poder do senso de africanidade que serviu para forjar o cerne cultural dos negros no Novo Mundo durante a escravidão e o período subsequente” (NOBLES, 2009, p. 283). Isso porque, para rejeitar a necessidade movida pela produção de desejo do capitalismo e para rejeitar as imposições normativas, sem que seja gerada solidão e sensação de desistência, impotência ou incapacidade, é preciso reconstrução desse *ser* por meio de outras referências e códigos. Retomar as noções de ser africano, por seus próprios princípios e paradigmas, mostra-se uma via crucial para a saída de estar à margem e à mercê dos conteúdos europeus.

O corpo transgride. Os desvios nos corpos sempre foram apontados pelos sistemas normativos, pelas relações de saber-poder e atualizados pela produção de corpos mais próximos aos padrões normativos. Mas, demarcar-se enquanto corpo desviante se faz necessário tanto para a tomada da frente deste processo de demarcação da diferença, quanto para gerar abalos, provocar esfacelamentos e torções, deslocamentos nas estruturas rígidas que endurecem os corpos e os cristalizam na condição de desviantes, presos a referências que

não os contemplam, onde não cabem. Os corpos desviantes carregam em si a dubiedade deste conceito, ao mesmo tempo em que são apontados como desviantes dos padrões referenciais a que são subjogados, é justamente enquanto ser desviante que é possível afirmar os desvios, transpassar o mal-estar gerado em desviar e transgredir as interdições e as impossibilidades há séculos imputadas a estes corpos e populações.

O desvio pressupõe a transgressão e ambos são constituintes dos processos formativos de constituição dos sujeitos e de seus processos subjetivos. A constituição e legitimação do negro enquanto sujeito na história é tardia e recente, e sua produção subjetiva é constituinte e atravessada pelas modulações corpóreas e políticas de um corpo desviante e transgressor. As acusações e exposições dos desvios excluem e produzem mal-estar e sofrimento, uma vez que os referenciais continuam sendo externos, alinhados a padrões e por vezes esvaziados de sentido. Os corpos desviantes são corpos produzidamente desviantes, são produto de uma cosmovisão ocidental, que baseia assimetrias hierárquicas e desigualdades sociais, raciais, de gênero e sexualidades. Isto porque, o Ocidente instituiu a soberania da visão sobre outros sentidos e modos de apreensão do mundo, o que direciona os modos de concepção dos seres a partir de suas corporalidades físicas (OYEWÙMÍ, 2002). São estas significações que irão conduzir as estruturações sociais, tomando o corpo como corruptível e atribuindo papéis sociais e *imagens controladoras*, exarcebando as corporalidades nas ciências biológicas e sociais. Esses corpos sempre foram corpos-alvo de docilização e disciplina, sempre alvos de adaptações, conversões ou extermínios e eliminações. Esses processos adoecem tanto na abjeção, quanto nas tentativas ilusórias de enquadramento. Como afirmar a diferença que reitera a subjugação? Como afirmar algo que é vetor de sua exclusão? Como transgredir as restrições às quais seu corpo foi destinado? Como não produzir culpa ao transgredir os limites restritivos?

Diante das normas, corpos são classificados enquanto desviantes a estas, transgressores de códigos morais restritos, mas quando os corpos desviantes conseguem afirmar as diferenças, negar as restrições que os limitam e adoecem; esta experiência de transgressão é de outra ordem e, se sustentada, promoverá a ampliação das possibilidades de *ser*. Assim como os corpos negros são constituídos enquanto corpos desviantes, abjetos, matáveis e assujeitados, também são constituídos na transgressão do que lhes é imposto nos processos de resistência, em potência de agir e de subverter. Tratam-se de corpos desviantes em potência de desmontar

e transgredir estruturas normativas. Se a restrição é constitutiva, a transgressão também é, conforme endossa a letra de “BB King”, canção da discografia “Bluesman” (2018), do rapper brasileiro Baco Exu do Blues: “

Nasce na luta pela vida, nasce forte, nasce pungente, pela real necessidade de existir! O que é ser bluesman? É ser o inverso do que os outros pensam. É ser contra corrente, ser a própria força, a sua própria raiz. É saber que nunca fomos uma reprodução automática da imagem submissa que foi criada por eles [...] Se você não se enquadra ao que esperam, você é um bluesman (BLUES, 2018).

Há nestas corporeidades que atravessaram inúmeros processos constantes de tensão, o que a voz escrita de Nilma Lino Gomes (2017)⁷⁷ analisa: a dialética da *regulação-emancipação* (GOMES, 2017). Ao registrar a trajetória do movimento negro no Brasil, a autora discute a incidência de imposições regulatórias ao corpo negro, referindo-se aos imperativos coloniais e a emancipação enquanto insistência de movimento próprio da corporeidade negra. Para Nilma, no Brasil, o corpo negro está ante ao apelo de adaptação, de revolta ou de superação do pensamento racista a todo instante (GOMES, 2017), tomando inclusive a educação como um dos principais meios de disseminação discursiva da regulação ao corpo negro. O que muito deixa rastros acerca da inserção e permanência de corpos negros em espaços acadêmicos, incluindo a construção padronizada esperada de escritos acadêmicos como este. No entanto, Nilma assume que, uma vez que os saberes dos corpos negros vingam, primordialmente de conhecimentos não-hegemônicos e contra-hegemônicos, é este desvio transgressor e inadequadamente incômodo o alvo de ataques que promove e sustenta a tensão no interior da ciência moderna.

Em eco com Nilma, ao apontar que a corporeidade negra assume contornos diferentes a depender das incidências estruturais como a escravização, o capitalismo e o cristianismo, assumo enquanto fio condutor de toda esta escrita a aposta não só em tomar o corpo negro enquanto solo de toda a pesquisa, mas na deflagração do exercício de corporeidades negras. Em um debate no Mucane⁷⁸, fui indagada, pertinentemente, ao motivo pelo qual em minhas falas havia a repetição da compreensão do negro enquanto “corpo negro”, uma vez que a história já reduzia o negro somente à condição de corpo, de modo reducionista, banalizado e fetichizado. Esta interpelação pode ser tomada como pertinente a qualquer análise de

⁷⁷ Pedagoga e escritora brasileira em seu livro “O Movimento Negro Educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação”, publicado no Brasil em 2017.

⁷⁸ Museu Capixaba do Negro — Verônica da Pas, localizado na cidade de Vitória/ES.

corporeidades negras no Brasil, uma vez que a historiografia escravocrata inscreve o negro fadado às corrupções bestiais do corpo e, portanto, não possuidor de capacidade intelectual. Discutir o corpo e suas modalidades de inscrição, considerando os efeitos da racialização e das heranças ontológicas das cosmologias africanas, afrobrasileiras e ameríndias, no Brasil, precisa considerar a historicidade do corpo do “colonizado”.

O que insistiu na interlocução proposta, em réplica ao companheiro do movimento negro, é que a história colonial não pode ser o único marco nomeador do que é o negro. Sendo assim, a própria pertinência crítica deste questionamento fortalecia a insistência em repetir “corpo negro”, como recusa em aceitar que tudo que constitui os seres racializados são narrativas coloniais acerca destes. Tratava-se de um movimento de recusa em acreditar que o corpo negro fosse integralmente apreendido e reduzido à sua própria objetificação. Falar em corpo negro é retomar que a história do negro não começa com a escravidão. As corporeidades negras, mesmo diante da redução do negro ao corpo, na colonialidade, é apostar e insistir, que nós, povo preto, devemos retomar o saber corporal e potencializar a corporeidade negra. É o exercício de corporeidades negras que mantém, por meio do movimento, o escape, o desenlace, o reencantamento, a libertação, emancipação, apropriação, retomada, firmeza e cura — a vida reincidindo sobre a iminência constante de morte nos corpos materiais, espirituais e psíquicos. O corpo em transe e incorporação nos terreiros é outro corpo. Há de se apostar na potência do saber corporal do negro, do exercício de corporeidades negras.

Afirmo, assim, uma investigação introdutória acerca das sentenças coloniais do corpo negro, a fim de anunciar uma pesquisa que se faz em torno dos rastros das corporeidades escapatórias. No entanto, Oyěwùmí (2002) é convidada a seguir como interlocutora, ao contextualizar como este processo de diferenciação ocidental centra o corpo como, aqui apostado, o meio desta encruzilhada em debate. Oyěwùmí atribui à superioridade da biologia na constituição de marcadores modernos da hegemonia do pensamento ocidental,

[...] como uma maneira de afirmar seu privilégio e domínio sobre os “Outros”. Quem é diferente é visto como geneticamente inferior e isso, por sua vez, é usado para explicar sua posição social desfavorecida. A noção de sociedade que emerge dessa concepção é que a sociedade é constituída por corpos e como corpos — corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres. Uso a palavra “corpo” de duas maneiras: primeiro, como uma metonímia para a biologia e, segundo, para chamar a atenção para a fisicalidade que parece estar presente na cultura ocidental. Refiro-me tanto ao corpo físico como às metáforas do corpo. Ao corpo é dada uma lógica

própria. Acredita-se que, ao olhar para ele, pode se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas (OYEWÙMÍ, 2002, p. 1-2).

Oyèwùmí defende que a exacerbação do corpo físico em culturas ocidentais advém de uma superioridade viciosa dada à visão como modo privilegiado de apreensão do mundo no Ocidente, em detrimento dos outros sentidos (OYEWÙMÍ, 2002). Em contraponto crítico, retomemos a cosmologia iorubá e para Exu enquanto força motriz do dinamismo da vida. O orixá e a entidade associada primordialmente à criação, ao movimento, a comunicação, ao caminho, a encruzilhada, ao erótico e ao corpo e seus elementos constituintes. Exu movimenta esta pesquisa ainda enquanto categoria analítica dos processos de corporeidade de pessoas nomeadas pela racialização colonial. Enquanto conceito de ancoragem da discussão epistêmica do arcabouço teórico a fim, enquanto modo de abordagem e paradigma de tensionamentos de prerrogativas do pensamento ocidental. Ao deflagrar noções de corpo destoantes das noções ocidentais, Muniz Sodré (2017) aponta que:

A violência *civilizatória* da apropriação material era, na verdade, precedida pela violência *cultural* ou *simbólica* — uma operação de “semicídio”, em que se extermina o sentido do Outro — da catequese monoteísta, para a qual o corpo exótico era destituído de espírito, ao modo de um receptáculo vazio que poderia ser preenchido pelas inscrições representacionais do verbo cristão. *O semicídio ontológico perpetrado pelos evangelizadores foi o pressuposto do genocídio físico*” (SODRÉ, 2017, p. 101-102).

E, também, que

Seja entre os nagôs ou entre os hindus, o corpo abriga as representações do cosmo e de todos os princípios cosmológicos, portanto, as divindades. Corpo não se entende, portanto, como um receptáculo passivo de forças da alma, da consciência ou da linguagem, a exemplo da síntese teológica, segundo a qual “corpo é a carne possuída pelas palavras que nele habitam” (SODRÉ, 2017, p. 101).

Ao analisar, concomitantemente, as relações entre as dinâmicas de beleza, adorno, modificação corporal e as arquiteturas tradicionais africanas, Nathália Grilo Cipriano (2020) compreende que “a pele, tal qual as paredes de uma casa, é um órgão de importância primeira pois é justamente a zona fronteira que nos permite experienciar as energias e as materialidades da vida de forma única” (CIPRIANO, 2020, p. 3). As pinturas corporais e as escarificações podem ter como intuito a distinção social, a proteção espiritual ou a prevenção de doenças (CIPRIANO, 2020, p. 3). As marcas nos corpos estão interligadas às marcas grafadas nas casas, nas árvores e em todo o entorno, uma vez que a existência singular do corpo é conferida junto à existência do corpo coletivo, para os povos Mongo, grupo étnico banto da floresta equatorial da África Central (CIPRIANO, 2020). O terceiro olho associado,

em Kemet, ao Olho de Heru (Hórus), “olho-que-tudo-vê”, aparece também grafado em escritas corporais espiralares nos corpos de povos como os Bakutu. Estas grafias são marcadas no meio da testa, indicando o centro cerebral em alusão à glândula pineal, associada à comunicação dos sentidos no corpo, a partir de estímulos elétricos.

Para os povos Suri, a arte corporal é utilizada para conectar a comunidade, uma vez que a ligação com a terra natal é o que proporciona longevidade e prosperidade à vida. A pintura corporal está ligada, ainda, ao ato de comer: compreendendo que pintar a pele é alimentá-la, a pintura pode ser um medicamento. Para os Nuba, nome genérico para povos que habitam regiões remotas dos vales dos Montes Nuba, do sul da província sudanesa de Kordofan, as alterações corporais e as pinturas chamadas *tômã*, estão intrinsecamente ligadas aos ritos de iniciação e passagem de uma fase da vida à outra. As *tômãs* são constantemente representações do mundo natural constituinte, como traços e formas características de animais específicos. Para os Igbo (N dí Ìgbò), do leste, sul e sudeste da Nigéria, conectada com o culto ao sol — em ressonância com os povos antigos keméticos —, a escarificação nomeada de *Ichi* e as linhas riscadas (*ichi nweri*) chamam a atenção para a centralidade da cosmologia Igbo, marcada pelo deus sol *Tfuku*. Para os povos Fula, Fulani ou Peul, maiores grupos do continente, as tatuagens identificavam clãs e filiações, para embelezar e manter as tradições, sob compensação de outras tradições esmorecidas (CIPRIANO, 2020). Estas são apenas algumas das narrativas pesquisadas acerca das significações das alterações e dos adornos corporais na centralidade das relações africanas com o corpo e as consonâncias com os modos de apreensão do mundo nestas cosmologias.

Diante da dualidade dicotômica ocidental, a operação do binarismo bem/mal é um conjunto moral operacionalmente estruturante. Deste modo, Exu é aprisionado à projeção delirante branco-judaico-cristã como *diabo* — ainda que na cosmogonia africana não haja nem a noção de demônio, nem a crença em inferno, lógicas estruturalmente cristã-coloniais do Ocidente. Trata-se da perpetuação ampliada das dicotomias coloniais fundantes. Os “selvagens” africanos cultuavam o que foi lido como o próprio protótipo de perversidade. Exu foi interpretado intencionalmente enquanto vetor traumático à *psique* branco-européia, assim como o próprio africano e toda a indumentária de suas ritualísticas, para realizar o desejo perverso e a necessidade paranóica colonial de enquadramento, ocupando o lado inferior e repugnante do binarismo bem/mal. Isso se refere, mais uma vez, à necessidade de manutenção

da hierarquia, aprisionando Exu, signo africano, enquanto diabo, o mal, para reiterar o deus cristão enquanto superior, único deus legítimo e verdadeiramente santificado, o bem. O aprisionamento de Exu à figura cristã diabólica é integrante da operacionalização histórica do discurso colonial de destituição do continente africano e do ser africano no mundo. Esta lógica de degradação de África é o ímpeto dorsal do processo colonizatório europeu. Isto porque, assim como o próprio colonialismo, o discurso cristão é impositivamente aderido, por combinar terror e sedução (MBEMBE, 2018), numa tentativa “de projetar o diabo para o mundo exterior ao invés de lidar com o diabo dentro de sua própria mente” (KING, 1990, p. 97).

A agressividade direcionada a Exu expressa o solo de todos os tipos de violência religiosa às religiões de matriz africana no Brasil. Bem como às associações pejorativas aos elementos estéticos destes rituais, e às atribuições depreciativas a seus praticantes. Essa agressividade direciona tudo que compõe os eixos civilizatórios africanos a atribuição de valor maléfico, demoníaco e prejudicialmente ameaçador ao outro. Este discurso parte do africano como vetor dissipador dessas manifestações. Mas, mais do que isso, as práticas discursivas produzem narrativas predatórias aos corpos marcados enquanto protótipos de Exu. O discurso produz formas de conceber corpos, maneiras de vivenciar e experimentar os corpos. As práticas discursivas produzem os corpos. As significações constituintes do racismo e suas prerrogativas se inscrevem psiquicamente na pessoa negra de modos específicos, produzindo a dimensão simbólica do corpo negro, por vezes, fortalecendo o ideal imaginário de brancura enquanto referencialidade (BAPTISTA, 1998).

A outridade estabelece a demonização de Exu, o colonialismo e o capitalismo o disseminam e operam na produção de desejo e ação de distanciamento, marginalização, criminalização e aniquilamento dos signos africanos. A ocidentalidade enquadra, aprisiona e limita as atribuições pejorativas que vincula à Exu. O racismo estrutural, institucional, a violência de Estado, a violência policial e a discriminação, garantem e justificam as mortes dos inimigos comuns a serem combatidos: os protótipos de Exu, herdeiros da selvageria genética, perpetuadores da degenerescência humana. Corpos demonizados, desviantes, petulantes, que insistem em viver, transgressores, insubmissos, insubordinados. Ainda que a perseguição colonial tenha forjado enquadramentos ocidentais acerca de Exu, da África e dos corpos negros, o caráter exuziástico destes corpos fura os sentidos atribuídos à Exu pela

ocidentalidade e afirma sua constituição ancestralmente fundada no que é Exu, em suas próprias noções africanas: princípio de movimento. O exercício das corporeidades negras vigora a emancipação de corpos exuziásticos, de corpos pretos. Trata-se de liberar a vida.

A hostilidade projetada a Exu é a hostilidade projetada aos signos do corpo negro. O terror branco-europeu direcionado a Exu é o medo da ameaça sentida e descrita por Fanon ([1952] 2008), em uma de suas obras em que aponta que o mal-estar branco diante da pessoa negra se trata de um mal-estar do que é da ordem do corpo. O negro é para o branco uma ameaça paranoicamente persecutória de exposição e violência da sexualidade (FANON, 2008). Essa colocação é sentida no corpo singular e coletivo de Grada Kilomba, anos depois, ao apontar que o terror branco defronte ao negro se trata de uma projeção dos temores recalçados do branco em torno dos tabus da sexualidade e da violência (KILOMBA, 2019).

É Exu, a personificação material na terra para onde projeta-se o terror, o medo e o desejo, pulsação desejanse de aniquilação projetiva daquilo que se quer repugnar e distanciar de si. É Exu, com seu corpo escandalosamente inquieto, pulsante, explícito ao que é da ordem do corpo, da sexualidade e da fala desmedida e desbocada, que, ao gargalhar alto, inquieta constantemente o corpo que nele projeta o que impede em si mesmo de vivenciar — ao menos, publicamente ou sem pudores morais. Os corpos desviantes, transgressores, repugnantes, malandros, pilantras, vadios, arruaceiros, sedutores, afrontosos, pombagíricos, desterritorializam as imposições conservadoras da normatividade em tendência imaculada e límpida, a que se pretende o ideal purista da racionalização ocidental.

Na travessia atlântica da calunga-grande, da encruzilhada marítima, a força do próprio princípio do movimento é trazida no corpo e ante a embarcação negreira. É Exu, quem abre os caminhos. Sem Exu não há axé. Sem Exu não se faz nada. É Exu, o motor comunicador, moinho de palavras, sons e ressonância. É Exu, o dono da fala e do mover do corpo, que prega peças no caminho do falante. É o dinamizador da comunicação, da voz silenciada dos negros. É o movimento da vida. Dá movimento ao corpo.

Há no corpo negro a própria transgressão à ordem colonial vigente. Há, no corpo negro e nas dissidências, o desenquadre e a inadequação; é o corpo que carrega os vetores encarnados de um corpo exuziástico, corpo este do que vigora e persiste em incidir no movimento

ininterrupto das encruzilhadas. O caráter exuziástico do corpo é alvo dos ataques coloniais desde a organização do sistema escravagista, até os dias atuais. Mas, em tempo espiralar, o assentamento da corporeidade exuziástica está na própria dinâmica de movimento. O movimento é em si mesmo princípio de mudança, assim como a força de expressão de *Kalunga*, para os bantu-kongo. Tomo como “corporeidade”, por tratar-se deste exercício de corpo, movimento constante de escape das tentativas de apreensão e aniquilamento do caráter exuziástico do corpo, que o forja em corpo-alvo, território de violências.

Retomemos, ainda, Beatriz Nascimento, em confluência dessas tantas vozes, acerca da importância de lembrar no gesto que não se é mais cativo (GERBER, 1989). Mantêm-se os dribles, as próprias linhas de fuga. Alguns dos elementos inscritos nas representações de imagens, narrativas orais e indumentárias de Exu nos terreiros brasileiros, são a faca, a cabaça, o cachimbo e a flauta. A faca, associada à ação de desprendimento de matéria, a cabaça é símbolo dos planos da existência, do recipiente, receptáculo d’água, de orí, a própria cabeça do ser. A flauta e o cachimbo convocam a atenção deste caminho textual aos usos e a interação que estes elementos representativos de Exu ensinam. A flauta e o cachimbo de Exu sinalizam os movimentos de absorção e expulsão, ingestão e restituição. O ato de introjetar pela boca carrega uma dubiedade constituinte destes movimentos sistêmicos, trata-se da boca como via de transmissão da palavra e do hálito, da saliva, que são condutores de axé; como, ainda, a boca em seu mecanismo de devorar, ingerir matéria.

A noção de comer, devorar o mundo, me lembra dos anúncios “ponta de lança” de Castiel, em seu livro, “Devorações”, em que concebe o ato de devorar, relacionado ao gesto canibal, e descreve a devoração como o movimento de ingerir, triturar, apreender e cuspir, descrevendo a relação com a colonialidade do desejo. Seus apontamentos ressoam com a dinâmica yorùbá de absorção-restituição, presentes em todo o sistema. Na dinâmica do ebó, está a restauração da circulação de axé através da absorção de matéria na devolução da oferenda, que restitui o mundo com matéria. Na flauta, está o canal de mobilização de ar, som e saliva, adquirindo e expulsando. No cachimbo, que traga fumaça, a oferenda que Exu se agrada. Na emissão de sons, na transmissão de fala e axé. Na comida ingerida, absorvida e expulsa do corpo. A voracidade de comer mundo, a absorção de matéria, expulsão e vômitos, as ofertas de restituição, o dinamismo da mobilização de axé, a manutenção dos processos vitais, podem ser recursos para os diálogos com as dinâmicas psíquicas. O dinamismo da força vital nos

seres e a relação com as matérias de mundo impactam diretamente nos corpos físicos, emocionais, psíquicos e espirituais do humano, além de alterar a dinâmica da produção de desejo, na apreensão dos signos de mundo, nas relações, no contato. Exu como movimento e circulação convoca à atenção para as dinâmicas diferenciais de trânsito pelas ruas.

Yangí e Bara, comentadas anteriormente, são inscrições primordiais de Exu, aqui retomadas a fim de manter inquieta esta escrita falada. Os pedaços primevos de matéria misturada e o Exu acompanhante intrínseco à existência favorecem pistas acerca da concepção de mundo e do ser iorubá, e, portanto, sedimentam o solo do corpo enquanto centro da encruzilhada. A noção de corpo reivindica descolamento cosmológico para concepções que considerem a integralidade desta matéria, em que coexiste a imaterialidade e a existência do ser no aiyè. Ou seja, o corpo físico coexiste a corporeidades e presenças de existências suprassensíveis e, se considerado em integralidade com o mundo e seus planos, é constituído por alma, espírito, emoção e o que pode ser considerado psíquico. Além disso, partindo do próprio exercício transmutatório da constituição no complexo iorubá, tomando Exu como um dos princípios que propiciam a existência dos seres, podemos compreender que todo ser é constituído por partículas exuziásticas. Pedaços ontológicos intrínsecos à existência do ser. Em diásporas sob o julgo de reedições colonialistas da estratificação da força vital (axé), agenciar-se ao que auxilia no acionamento da mobilização exuziástica é movimentar a potência exuziástica ontológica do ser.

ONDA 3 — ENCRUZILHADAS TRANSATLÂNTICAS

Faz um tempo que minha avó não joga no bicho. Era ele, o bicheiro do bairro. Faz algumas semanas que ela reparou que o amigo de caminhada dele ainda está abalado. Ele não passa mais pelo beco lá de casa, acaba dando a volta no morro e pega o ônibus no bairro de baixo. Ir à venda se tornou um percurso de costura das memórias coletivas. Fiquei semanas me deparando com a cena dos amigos dele bebendo na calçada e confabulando a festança de homenagem — se eles vingarem — quando a pandemia estiar. Minha avó já não consegue escapar tanto pra fazer o percurso matinal até a padaria e parar pra conversar com todo mundo, voltando pra casa duas horas depois com doze pães pros de casa e pra quem mais chegar. As amigas da comunidade de idosos não tem telefone pra conversar, só chegam as notícias de quem se foi, quem é bizavó e quem está amuada em casa, já que cancelaram as excursões anuais para Raposo e Aparecida. Quem continua acompanhada é minha tia, que mora no mesmo quintal. Há anos o bairro todo sabe quando ela tá sentindo intensamente os processos da vida, se a cerveja bateu, se a tristeza da nostalgia “esburrou” os segredos que só ela sabe, pela voz mesma, a da Whitney, no volume máximo. Agora, a seresta dos teclados do bar da Elaine, o baile funk da quadra de baixo, perto do Inhanguetá e os louvores das dezenas de igrejas, competem com os sons do novo corpo do meu irmão músico, que anda misturando Zeca Pagodinho, Álvaro Tito e Oxum, no mesmo “beat” da flauta e do clarinete. É o luto dele se embrenhando no de cada um daquele morro. Teve um dia que eu estava na caixa d’água, em cima da laje, e minha avó Mariazinha apareceu pra mim. Ela faz isso desde criança, mesmo minha mãe contando que era com um anjo que eu falava. Nesse dia, ela trouxe meu pai e me contou muitas coisas sobre a passagem dele e o que ficava em nós e na casa. Entendi melhor porque a vibração da presença dele mudava a depender de que parte da casa eu estava. Acho que o suor dele impregnou os poros dos tijolos que ele carregou pra construir a casa... A caixa d’água é quase uma caixa acústica, por ser muito no alto, todos os sons fazem eco lá dentro. Guarda vento, assiste chuva e escuta barulho de água, mata e rua. Aqui no bairro, a todo e qualquer momento, você escuta muitos sons. E esses sons marcam a gente. Por serem casas próximas, você escuta tudo de todo mundo. Devem ser daí, algumas das marcações da produção de escuta de mundo em mim. Esse chão atravessado que vai sendo assentado, com

essa gente sobreimplicada com a vida do entorno e que carrega multidão na carne do corpo, que se constituem, cotidianamente, “as gentes” escutadoras da vida no outro.

Afluentes 3.1 — A encruzilhada como metodologia

Vimos que os modos de operacionalizar as relações de outridade fundamentou a estruturação das relações de saber-poder no Ocidente, instituindo complexos de norma-desvio. Esse binarismo “norma-desvio” gera uma gama extensa e complexa de processos de violência e afetações. Dois deles podem ser entendidos enquanto “inadequação” em contraponto à “prepotência”. A inadequação diz respeito ao afeto que pode ser sentido por corpos lidos como desviantes, o desalinho em relação à norma pode introjetar e performar os próprios mecanismos coloniais, de modo a fazer com que corpos desviantes entrem em um funcionamento psíquico de comparação constante e da reiteração de uma inferioridade sentida como inescapável.

Diante das normas-padrões impostos, a percepção do “desenquadre” pode gerar alguns movimentos, como: 1) a tentativa incessante de enquadre — um fazer-caber, que pressiona, mutila e desgasta; 2) submersão à crença de estar fadado ao aprisionamento de desviar, ao não enquadre. Neste caso, o afeto pode gerar estagnação do movimento e cristalização, associado ao sentimento de fracasso, incapacidade e culpa pelo próprio desenquadre; 3) o pseudo-enquadramento, movimento que pode produzir falsos semblantes e sensações de enquadre, de embranquecimento, de pertença e de habitação da norma, e pode estar associado a discursos meritocráticos e sensação de igualdade. No entanto, este movimento é constantemente posto à prova, de modo que, no primeiro desvio que escapar, no primeiro incômodo, o corpo desviante será lembrado da não pertença e do desenquadre.

A sensação nos corpos mais próximos à norma, que sentem ocupá-la e que têm garantias concedidas por privilégios sociais, pode performar um senso de “prepotência” que, etimologicamente, vem do latim *preapotens*, que significa, em resumo, colocar o poder à frente, fazendo-se sobressair. O afeto de prepotência pode reforçar uma arrogância, uma certa

sensação de inquestionável certeza acerca do outro e das coisas, provocado por certas garantias concedidas pelos privilégios sociais. As garantias constroem um solo permanente em baixo dos pés, assim, não se aprende a lidar com instabilidades, imprevisibilidades e interdições. Nesse caso, o afeto é “adequação” à norma, podendo gerar a não necessidade privilegiada de implicar-se no entorno, contanto que este não ameace e desestabilize suas garantias. A prepotência pode agravar um estado de corpo, que chamo de “corpos impermeáveis”, corpos blindados, anestesiados, seletivamente despertos e pouco passíveis aos sentimentos de inadequação e deslocamento possíveis aos corpos desviantes.

Esta noção talvez possa ser útil à presente pesquisa dos afetos nas relações étnico-raciais, no que tange a análises da “prepotência branca”. O que leva o europeu a se deparar com grandes reinados e construções históricas, acúmulos de saberes, organizações sociais enormes, centenas de línguas e conjuntos culturais complexos e pressupor, ainda assim, que é melhor que estes que estão à sua frente? O que autoriza esse conforto, em tom afirmativo, que incita a subjetividade brancocêntrica europeia? De fato, um delírio reiterado subjetivamente, século após século. Precisaremos de muito tempo para lidar com os efeitos subjetivos da branquitude.

Os processos cognitivos do humano necessitam da diferenciação para a organização da percepção e da relação com o mundo. Os processos de identificação, classificação em códigos correspondentes e a nomeação de algo, fazem uso de um mecanismo cognitivo de distinção. No entanto, o processo de diferenciação colonialista apreende não só a necessidade de se diferenciar do outro, mas, é seguida por um processo de atribuição valorativa — a diferença recebe um valor que, necessariamente, criará um sistema de binarismos hierárquicos. É mais do que dissociar-se do outro, é utilizar-se da diferença deflagrada para estabelecer dualidades dicotômicas e binarismos antagônicos, com impossibilidade de coabitação, tornando-lhes opostos e hierárquicos. Ou seja, necessariamente, há neste tipo de comparação atribuições valorativas que irão comparar para diferir e diferir para legitimar a superioridade de um, em detrimento da inferioridade do outro. Inicia-se, assim, toda a gama de construção das falsas justificativas da dominação e da exploração colonial e pós-colonial.

Com a colonialidade agravada pelo pensamento cartesiano, essas organizações binárias hierarquizantes ganham proporções que ainda constituem o pensamento ocidental até os

ossos. O pensamento binário é, portanto, cerne do pensamento colonialista e capitalista da ocidentalidade moderna. Reiteram-se dicotomias como corpo e alma, mente e corpo, colonizador e “colonizado”, senhor e “escravo”, homem e mulher, bem e mal, céu e inferno, deus e diabo, bonito e feio, dentro e fora. Os binarismos polares se encerram neles mesmos, a exemplo: a mulher é o oposto do homem e só há homens e mulheres — um dos fundamentos do pensamento cisheteronormativo. Além disso, são autorrestritos, dicotômicos e antagônicos, logo, o bom não pode ser ruim, o feio não pode ser bonito, a mente não pode ser corpo, o fora não pode ser dentro. O pensamento ocidental é fundamentalmente construído no estabelecimento e na manutenção das polaridades. Assim, os binarismos dicotômicos coloniais funcionam por meio da produção de processos cognitivos de comparação hierárquica, além de negarem a coabitação constitutiva da vida — trata-se da herança colonial, que se empenha em dividir para dominar.

O falso fenômeno da era que a história hegemônica nomeia de “descoberta dos outros”, efeitos na verdade do encontro — e não da descoberta — com o Atlântico e seus povos pluralistas, estabelece dois dos delírios primordiais da herança colonial à supremacia branca: a constituição do ser a partir da negação do outro — como bem elucidada a tese de doutorado de Suely Carneiro (2005) — e o ímpeto destrutivo da necessidade devastadora de diferir-se, imediatamente, daquilo que se quer repugnar em si mesmo. Logo, a dicotomia “civilizado”⁷⁹ e “selvagem” é um dos binarismos coloniais mais efetivos nas produções subjetivas, primordialmente da *branquitude*⁸⁰, até a atualidade. Desde a colonização, o *Ideal do Eu* civilizado é a incessante tentativa de mortificar, afastar, recalcar e negar toda a selvageria passível ao ideal de humano civilizado. É por meio deste mecanismo de desejo que é relegada ao corpo africano e ameríndio a selvageria do não humano e, posteriormente, a subalternidade e as condições de sub-humano.

Aos selvagens, é aprisionada a sentença de proximidade com as paixões e a desrazão, que tanto perturbam e ameaçam a racionalidade do homem civilizado. O homem moderno, civilizado e racional, delirantemente acredita estar dissociado da natureza e dos demais animais, inclusive julga-se superior a eles. Aos povos nomeados de “selvagens”, “tribais” e

⁷⁹ Trata-se da consideração do sentido europeu atribuído à noção de “civilização”, enquanto auge da postura e evolução da Europa e do europeu. É este modo de conceber o que deveria significar um ser civilizado, que endossa a desumanização na invenção dos “selvagens”.

⁸⁰ Noção que se refere à pertença étnico-racial branca e ao lugar social ocupada historicamente por esta etnia. Trata-se da racialização do branco, formulada e discutida por pensadores dos Estudos Críticos da Branquitude.

“primitivos”, é atribuída, de modo pejorativo, a proximidade com a natureza, com os mistérios, tabus e ritualísticas espirituais e culturais, desconhecidas pelos colonizadores e atreladas à magia, bruxaria, feitiçaria, e a alegorias demonizadas pela Igreja Católica e conseqüentemente, pela moral social.

A tentativa arrogante do homem branco europeu de separar-se e dissociar-se da natureza relega ao africano e ao ameríndio, com especificidades totalmente diferentes, a animalização de seus corpos e a desqualificação e repugnância de seus modos de vida. Logo, a desapropriação da humanidade desses povos é o fundamento das sociedades branco-europeias-coloniais. Ou seja, a noção ocidental de humano nasce vinculada exclusivamente à branquitude, protótipo de civilidade, que funda a si mesma enquanto ser a partir da invenção do *não ser*, terminologia cunhada pela pensadora brasileira Suely Bispo (2005), em sua tese de doutorado. Considerar um organismo vivo como “não ser” é promover um sistema constitutivamente anti-vida, anti-outridade, que com a colonialidade, é anti-negra e anti-ameríndia. Civilizar-se é, então, a tentativa paranoica de negar tudo aquilo que perturba a aparente imagem purista, idealizada e romantizada, do estatuto da humanidade e da racionalidade intocáveis, invioláveis e constantemente em risco de perversão pecaminosa do que é da ordem do corpo, do desejo, das paixões, da natureza. As subjetividades ocidentais não suportam os incessantes desvios dos enquadramentos civilizados que impõem para si mesmos.

O rigor científico assenta seu caráter nas aspirações da ciência, baseadas primordialmente na dissociação necessariamente distanciada entre sujeito/objeto, pesquisador/objeto e na escrita impessoal, características fundadas numa aposta de alcance da neutralidade e imparcialidade, onde a realidade concreta e o alcance da verdade constituem um espectro do que é passível de mensuração e comprovação científica, obedecendo somente às regras e diretrizes validadas e fontes legítimas. Ou seja, a ciência aspira sua ética em pesquisa fundada no distanciamento, na impessoalidade e na neutralidade, modulações absorvidas intrinsecamente pelo *modus operandi* das pesquisas científicas realizadas pela universidade — principalmente no cerne das pós-graduações — o que fundamenta o discurso acadêmico. Distanciamento, impessoalidade e neutralidade são heranças coloniais. A propósito, nada mais colonialista que a universidade, inteiramente fundamentada enquanto um dos sistemas de manutenção da colonialidade do pensamento, da linguagem, da pesquisa, do processo formativo, de construir

e endossar imaginários e estigmas sociais racistas, patriarcais, elitistas e amplamente conservadores e ainda majoritariamente descompromissada com o caráter emancipatório a que a educação é capaz de aliar-se.

A ciência e a universidade são herdeiros diretos da colonialidade, cerne de todo processo educacional de manutenção estrutural e aspecto adaptativo e não libertário. Portanto, todo e qualquer modo de fazer pesquisa — de ocupar universidades, a docência, a dissidência e as grades curriculares —, que movimente o cruzamento de narrativas, provoque torções, descentralize e pluriversalize as discussões, os fundamentos e o modo de operação da história, questiona, estruturalmente, o colonialismo e o capitalismo, ao inflexionar ciência e universidade. Pesquisadores negros que discutem o que tange às relações étnico-raciais tornam-se dispositivos de análise combativos e potentes ao modo de fazer pesquisa com base no distanciamento, impessoalidade e neutralidade, uma vez que há, necessariamente, indissociabilidade histórica e subjetiva entre pesquisadores negros e a população negra pesquisada. “Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-cultural a que pertenço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define” (NASCIMENTO, A., 1978, p. 41).

A aposta ética provocativa de Abdias não diz respeito necessariamente a um tipo de confinamento racial do negro no universo acadêmico, acerca da constituição limitante da expectativa impositiva de que pesquisadores negros só podem discutir a questão racial, mas sim, de que quando o fazem, mesmo que indiretamente (no caso de pesquisas em que as relações étnico-raciais são consideradas, mesmo não sendo o foco da discussão), há neste fazer o que chamo de indissociabilidade histórica e subjetiva, que constituem tanto os pesquisadores, quanto a população investigada. A indissociabilidade não é de exclusividade negra, pesquisadores não negros também a experimentam. No entanto, historicamente, a branquitude, primordialmente a comunidade acadêmica, herdou da colonização o ímpeto de falar do/pelo outro, como as inúmeras pesquisas realizadas acerca do negro, por intelectuais brancos na academia, por meio da distinção hierárquica de sujeito e objeto. A capacidade dissociativa de sujeito e objeto é endossada pela universalidade do branco enquanto humano e sujeito, apontando para sua não racialização e reforçando em seus estudos a tomada do negro enquanto objeto de pesquisa. Trata-se de uma operação colonial de redução do negro ao corpo objetal e coisificado, a sua transformação em objeto de posse, venda, compra, controle,

descarte e estudo. São muitas as heranças, ranços, resquícios, reformulações e recriações do colonialismo no contemporâneo e nas práticas acadêmicas que requerem amplitude de discussão. Mas uma das mais centrais, herdada e mundialmente difundida pelo pensamento ocidental, é a esburacada linearidade cronológica e narrativa.

A modernidade e a ciência, há anos, catequizam os modos de vida por meio da crença ocidental na possibilidade de apreender a vida de modo linear, ou seja, contínua, desenvolvimentista e logo, evolucionista, — inteiramente contrária e dissonante de cosmovisões não eurocêntricas, como a cosmovisão africana e pindorâmica. Uma vez que as inúmeras cosmovisões africanas partem não do linear, da linha reta e fragmentária do eurocentrismo colonialista, mas do círculo, da espiral e da unificação das relações coletivizadas — não no modo ocidental de conceber unificação com caráter homogeneizante da pluralidade dos seres e da vida, mas no sentido de produzir chão comum e de compreender-se parte do universo, em co-relação e co-produção de si e do mundo.

A colonização, o eurocentrismo e o pensamento ocidental são cosmo-fóbicos. Destroem, rebaixam e desconsideram outros modos de vida, impondo os seus. A cosmovisão colonial é parcial, fragmentária e hierárquica, o pensamento ocidental opera de modo piramidal, estabelecendo relações de valor, verdade e assimetrias. A pirâmide e a linha reta são modos de operação limitantes e que geram aporias (situações sem saída), aprisionamentos. A população negra convive incessantemente sob a sombra persecutória do peso do destino histórico pré-determinado, que por vezes forjam becos sem saída.

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, em seu texto oral e escrito intitulado “O perigo da história única” (2019), caminha por suas escrevivências enquanto mulher preta, explicitando-nos o perigo da unilateralidade histórica: o encurralamento monodirecional. Esse eco de Adichie conflui, aqui no Brasil, com a voz de Nêgo Bispo, quilombola piauiense, enfático quando aponta que o olhar monoteísta dos colonizadores é vertical, portanto, linear, não encurva, não produz envergadura, dobra. Para ele, é isso que os fixa viciosamente em todo decorrer da história na sina de olhar para uma direção só (BISPO, 2018). Esses cruzamentos do entendimento de Adichie e de Bispo são rastros de um chão sedimentado no afeto de limitação diferencialmente emitido, tanto em corpos afroatlânticos e pindorâmicos, como em pessoas brancas.

Nas subjetividades brancas, esse afeto pode reiterar a cegueira que impede e dificulta algumas pessoas de supor de não brancos, histórias, narrativas, famílias e desfechos diferentes e múltiplos. Trata-se de não supor a singularidade deles e de fixar-se na limitação dos enquadramentos do pensamento brasileiro, como as “famílias desestruturadas”, a homogeneização racial em que “todo negro é igual” e “todo negro é parente” ou minimamente se conhece, como as mulheres que respondem todos os dias “não, eles são filhos do mesmo pai”, as mulheres negras encaminhadas ao uso do elevador de serviço, aos povos indígenas interpelados pelo acesso tecnológico, quando questiona-se se bens e vestimentas os fazem deixar de serem indígenas.

São uma série de imagens controladoras (hooks, 2019), fixadas nas limitações cognitivas da subjetividade da branquitude. No entanto, por constituírem a *asili* ocidental em que negros e indígenas são subjetivados, essas fixações também operam enquanto signo orientador e de encurralamento de sujeitos não brancos, que se veem diante dos becos sem saída, dos destinos históricos predeterminados. As aporias coloniais operam nas *asilis* ocidentais com intuito de fazer a manutenção do *status quo* da subjetividade colonial-capitalística-patriarcal-cisheteronormativa.

Exu, diferentemente, habita as encruzilhadas, em contraste às grandes avenidas, às linhas retas e aporias, ao pensamento linear. Exu é elemento comunicador, movimento dialético, dinamizador do axé, senhor das ruas e das encruzilhadas, abridor e guardião dos caminhos, boca do mundo. A encruzilhada é o centro do mundo, dispõe de muitos caminhos, possibilita a dúvida, a própria possibilidade, dá margem a escolhas no caminhar, é o lugar do múltiplo, do diverso, do desviante, do incabível. A encruzilhada é, cosmologicamente e metodologicamente, pluriversal. Lugar de visibilidade em contraponto à estratégia de invisibilização da colonialidade e da ocidentalidade, de memória e não esquecimento, de trajetória e não de tradição, de movimento e trânsito e não de fluxo linear. O Bispo me disse, quando nos conhecemos em Salvador e outra vez, quando nos reencontramos logo depois, “numa mesa de bar, no meio de uma encruzilhada”. Ele me narrou que se tratava de um encontro para evidenciar o que é que ele chama de *confluência*. Lá, ele me explicou o que disse na mesa do evento “4º Fórum Brasileiro de Direitos Humanos e Saúde Mental”, em junho de 2019. Disse que “não somos um povo de tradição”, e que essa repetição da

tradicionalidade é uma manutenção eurocêntrica de conceber os povos da terra. “Somos um povo de trajetória”, de caminhada, de construção, descolamentos e travessias.

Outra fala do Bispo, aqui ressonante, é quando ele interpela seu companheiro de debate nesta mesma mesa, com a indagação: “Jesus deitado, é o quê?” e respondendo à própria provocação, diz que Jesus na cruz é deificado pelo cristianismo como símbolo fundante, mas “Jesus deitado é uma encruzilhada, meu camarada”. Da encruzilhada se vê melhor os caminhos e o caminhar. Na encruzilhada se é caminho, se está no processo, faz-se parte das vias — o meio da encruzilhada também é caminho. Aqui, toma-se a encruzilhada como dispositivo-antídoto para as aporias coloniais. A encruzilhada como metodologia é uma estratégia contracolonial de olhar, movimentar e tecer as linhas e ruas de um *ethos* de pesquisa baseado na complexidade do que se pesquisa, da não fragmentação dos fenômenos e sim da indissociabilidade de seus cruzamentos, da participação efetiva e não dissociativa do pesquisador, da afirmação não homogeneizante das diferenças e do plural que constitui a vida e o vivo. Apostar na indissociabilidade ao falar de Exu, é entender que, para tecer uma proposta metodológica fundada na encruza, só é possível por meio do corpo. A indissociabilidade é a encruzilhada.

Trata-se do corpo negro enquanto vetor indissociável dos saberes que o atravessam. Exu nos apresenta as possibilidades do corpo enquanto a própria encruzilhada, na medida em que este alvo histórico de ataques e regulações, produzido para ser matável, que é tramado, desviante, mas — e principalmente —, transgressor da ordem vigente, faz-se, encarnadamente, um “corpo-encruzilhada”. Depois de sonhar repetidamente com encruzilhadas em meu caminho e ouvir do jogo de búzios que meus caminhos são todos de encruzilhada e, por isso, quem vai à minha frente é Exu, sonhei com meu corpo que, assim como outros corpos pretos que via, era constituído de encruzilhadas. Via o próprio corpo, traçado, desenhado, grafado, timbrado, por centro e por ruas de uma encruzilhada. De várias encruzilhadas. O corpo era a própria encruzilhada. É no corpo que os saberes, as memórias, a dialética, se dão. O corpo é o próprio acontecimento em movimento constante, é o meio da encruzilhada, atravessado de caminhos e percursos, constitutivamente indissociável, metodologicamente o meio e a via pela qual a pesquisa acerca do corpo negro, orquestrada no corpo negro que a escreve, se torna possível.

Apostar na encruzilhada como metodologia desta pesquisa é compreender a importância de estar atento às ruas interligadas no que acontece no centro de uma encruza, em consonância, por exemplo, com a noção de *interseccionalidade*⁸¹, praticada pelas organizações racializadas, primordialmente, por mulheres negras, no mundo. Este conceito é exercido antes de sua própria nomeação, isto porque, trata-se de uma prática intrínseca às condições de vida e à complexidade de pensamento daqueles que são atravessados por inúmeras marcações sociais e, portanto, constroem análises de mundo a partir da consideração de tudo que constitui o ser em questão, e não de perspectivas unilaterais ou mononarrativas. Neste caso, não é preciso interseccionalizar as práticas, as práticas são interseccionais, trata-se de um esforço ético de não autorizar-se a desconsiderar a integralidade dos seres e das questões de mundo.

No centro estão os temas, conceitos, questões. No centro está amparado o problema de pesquisa, neste caso, a produção de saber e os fundamentos das psicologias ocidentais, contextualizada enquanto um dos braços operativos da *maafa* e, ao mesmo tempo, espaço de possibilidades de dinamismo. Isto reitera exatamente o lugar da encruzilhada nas cidades brasileiras, o mesmo local que é palco de emboscadas da violência policial, de violações e amedrontamentos, é ambiente da movimentação dinâmica incessante exuziástica. É espaço de exercício das gingas, dos dribles, nas manhas, da sagacidade, dos malabarismos gestuais⁸², das risadas altas, dos deboches, das artimanhas dos povos e das forças que habitam encruzilhadas existenciais, modalidades estruturais hostis às existências cruzadas.

Afluentes 3.2 — Encruzilhadas Ontológicas: Sujeito, Ser e Noção de Pessoa

A historiografia oficialmente referenciada como clássica, bem como a esquerda brasileira, há tempos se dedicam a anunciar o funcionamento e os efeitos da experiência colonialista

⁸¹ A este respeito, a professora, pesquisadora e escritora baiana Carla Akotirene, em sua obra “Interseccionalidade” (2018).

⁸² Sobre a compreensão do pensamento como coreografia de gestos corporais e movimentos ancestrais, ler: NOGUERA, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. **Griot: Revista de Filosofia**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 1-19, 14 dez 2011. Griot Revista de Filosofia. <http://dx.doi.org/10.31977/grirfi.v4i2.500>

nomeada de *Capitalismo Mundial Integrado (CMI)*⁸³ e sua *mais valia*. Desde Marx, muitos são os nomes que apontam para os interesses e as perversidades geradas em prol da estratificação territorial e econômica deste sistema. No entanto, autores como os filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari, junto à psicanalista brasileira Suely Rolnik, são alguns dos pensadores atentos para além da estratificação material dos recursos naturais, das pessoas na condição de mão de obra e a acumulação de capital no “Novo Mundo”, mas ainda, e principalmente, discorrem acerca da subjetividade que este sistema produz e modula incessantemente, a qual nomeiam, em certo momento, de *subjetividades capitalísticas* (DELEUZE & ROLNIK, 1996).

Esta noção se ancora na inflexão que baseia a defesa de pensadores que compreendem a subjetividade como produção, uma vez “produzida por instâncias individuais, coletivas e institucionais” (GUATTARI, 1992), e parte da inferência de questionamentos e críticas acerca de noções subjetivistas que estão no cerne dos estudos do conceito de subjetividade. Neste caso, aquelas que a compreendem como instância interiorizada. Noções que a inscrevem como categoria de um “eu” ensimesmado e individualizado, um “eu” compartimentalizado como entidade secular frente à sociedade.

Antes de prosseguirmos, direcionemos, por um instante, nosso senso crítico a nomenclaturas que povoam o modo como nos referimos e descrevemos o ser universal. Eu, sujeito, indivíduo, ser, pessoa, cidadão, são necessariamente sinônimos? Nas tradições do pensamento filosófico grego, bem como em tradições eurocentradas da sociologia e da antropologia, inúmeras categorias do humano foram sendo instituídas no âmago civilizatório da ocidentalização, na colonização do pensamento, no que diz respeito ao modo de conceber a nós mesmos. Marcel Mauss⁸⁴, em 1938, ao investigar a construção social da concepção do ser humano, entende a noção de “pessoa” atrelada a uma ideia de “Eu” e como “uma das categorias do espírito humano — uma dessas idéias que acreditamos inatas” (MAUSS, 2003, p. 369). Isto porque, salienta “o quanto é recente a palavra filosófica ‘Eu’, como são recentes a ‘categoria do Eu’, ‘o culto do Eu’ (sua aberração) e o respeito ao Eu — em particular, ao dos outros” (MAUSS, 2003, p. 371).

⁸³ Termo nomeado por Félix Guattari, discorrido, principalmente, em sua obra “Revolução Molecular: pulsações do desejo”, publicada no Brasil, em 1981.

⁸⁴ Sociólogo e antropólogo francês (1872-1950), sobrinho de Émile Durkheim e professor de Lévi-Strauss, é considerado o “pai da antropologia francesa”.

O levantamento histórico de Mauss elenca desde a noção de pessoa como personagem, associada à máscara, etimologicamente latina como *persona*, sua insurgência como fato moral e de direito jurídico, até às concepções de pessoa como indivíduo de substância racional, a atribuição metafísica baseada na ideia de uno cristã, e a pessoa como ser psicológico, a partir da instituição da categoria do Eu, tomando a consciência como instância primordial (MAUSS, 2003). Com a instauração do *modus operandi* do período demarcado como modernidade, René Descartes e suas concepções cartesianas influenciam muitas das ideias forjadas neste tempo e nomeiam, no Ocidente, noções que não necessariamente foram inscritas ineditamente na modernidade, mas que com ela ganham formações específicas e repercussões arraigadas no modo como a ocidentalização do pensamento se estrutura. Uma delas é, precisamente, o advento da subjetividade concomitante à noção de sujeito.

Na modernidade, a noção de sujeito nasce fundamentada em uma noção de racionalidade. A dualidade cartesiana se ancora no que Descartes concebe por *res cogitans* (coisa pensante), o sujeito pensante, e *res extensa* (coisa extensa), o corpo, a matéria. Aqui, o corpo é obstáculo para o exercício de pensar do sujeito. Neste terreno, o dualismo corpo-mente opera conjuntamente ao dualismo corpo-sujeito, em ambos, aparecem como entidades distintas e dicotômicas. Apesar de, na contemporaneidade, não se atribuir relevância às ideias esmiuçadas de Descartes acerca da fisiologia do corpo humano, , dada às inúmeras compreensões e “respostas” científicas ao que ele apenas tateava e supunha, registremos alguns pontos. Baseado no interesse da ação, para compreender a função de corpo e alma, àquilo que escapa a compreensão nítida do funcionamento e das conseqüentes ações do corpo, atribui-se a regência de *espíritos animais* que tomam o corpo. Há ainda, uma inquietação intrigada ao movimento. À alma é atribuída a função do pensamento e as paixões da alma. Estes três pontos cartesianos — o corpo ser assolado por espíritos animais, o movimento ser intrigante e o exercício do pensar ser uma função da alma — forjam o terreno moderno onde subjetividade e sujeito são inscritos enquanto conceitos.

A máxima cartesiana, *Cogito, ergo sum*, “penso, logo sou”, “penso, logo existo”, instaura o sujeito racional como aquele fundado a partir do atributo da racionalidade — esta, diretamente relacionada à ideia de consciência. A existência, então, se firmaria a partir do exercício de pensar e da capacidade de saber que existe. Este é o cerne para muitos pontos que

consideramos no decorrer desta conversa. É exatamente esta capacidade atribuída ao humano que justificará a distinção dicotômica entre a humanidade e o mundo natural, que reforçará a superioridade do humano diante dos demais animais e sustentará a hierarquia como base constituinte das relações sociais até os dias atuais. Esta noção evidencia uma das tríades propostas nos assentamentos iniciais desta pesquisa: pensamento-razionalidade-humanidade. Visto que o pensamento é compreendido como exercício da razão e esta, por sua vez, é um dos princípios básicos para conferir humanidade a alguém. “As Paixões da Alma” foi publicado em 1649, na França. No Brasil, a escravidão foi “abolida” em 1888, como o último país do mundo a fazê-lo. Por mais que inúmeros “avanços” científicos tenham sido possíveis desde então, até hoje a atribuição de selvageria ao espírito em corpos animalizados, a tentativa de compreender movimentos que escapam ao que é possível mensurar empiricamente, ainda endossam discursos contemporâneos.

Na trajetória do pensamento filosófico, no que tange às bases modernas das concepções de subjetividade e da ideia de sujeito, as noções de corpo, alma e consciência, são os núcleos que concentram as produções discursivas ocidentais até hoje. Enquanto, para os latinos, a terminologia *corpus* está ligada ao aspecto externo e à ideia de interioridade do corpo e à sua inteligência, “Homero não tem uma única palavra para designar a mente ou a alma. Para ele, psique não é a alma, mas a força vitalista que nos mantém em ação; ela é, por assim dizer, o órgão da vida” (SODRÉ, 2017, p. 102). Platão apostava na existência objetiva da ideia, do objeto sensível, diante da alma e, mesmo com a discordância de Espinosa — que compreendia que alma e corpo são dois modos de expressão de uma mesma coisa, sendo a alma o pensamento ou a ideia do corpo, expressando-o por meio dos afetos —, o dualismo cartesiano racionalista dissemina a suposta ideia do domínio das paixões pela consciência. Estão embutidas aí as modalidades de expressão cartesiana às noções biologicamente reducionistas de corpo como organização responsiva às determinações cerebrais (SODRÉ, 2017). O termo presente como prefixo e enquanto noção referenciada em concepções veiculadas pelas psicologias ocidentais — como modos de inscrição de doenças psicossomáticas e sintomas somáticos — é *soma*, que significa “encher” ou “inchar”. O que implica uma noção do corpo enquanto receptáculo vazio a ser preenchido.

Esta concepção está presente no modo como processos de concepção de mundo, de corpo e de adoecimento, se inscrevem na contemporaneidade, “na qual as formas de vida que antes eram

relacionadas a valores religiosos, éticos ou políticos, passaram a ser legitimadas através do debate científico, principalmente biomédico e neurocientífico” (CALIMAN, 2014, p. 19). Reiteramos com Luciana Caliman (2014), que a medicalização das problemáticas cotidianas é acompanhada pela medicalização dos comportamentos humanos considerados indesejáveis e desviantes. Isto se estabelece com base na crença de que a causa dos sentimentos e comportamentos têm origens físicas, universalizando o discurso científico, na cultura somática (CALIMAN, 2014).

[...] cada vez mais nos acostumamos a entender e a explicar a vida psíquica e as condutas éticas pelo conhecimento da materialidade corporal (Costa, 2005). Embora o processo de biologização da vida e a busca pela localização corporal da mente não seja algo recente (Caliman, 2006), nas duas últimas décadas, com o forte investimento em pesquisas acerca do funcionamento cerebral, vemos que as relações entre o corpo e o psíquico se estreitaram nos estudos que versam sobre o tema. Estas pesquisas, que revelam supostas correspondências entre atividades cerebrais e funções mentais, ampliaram significativamente o conhecimento científico das interações entre o físico e o psicológico e têm servido como base para a produção de fortes dispositivos que sustentam a cultura somática. Neste processo de fortalecimento das explicações biomédicas para os comportamentos definidos como normais e anormais, os diagnósticos médicos, principalmente psiquiátricos, se tornaram um dispositivo importante na explicação e intervenção dos processos [...] (CALIMAN, 2014, p.19).

A noção de indivíduo é outro núcleo que atravessa modos de pensar o ser no Ocidente. Indivíduo remonta à noção de parte indivisível do todo. A sociedade seria, então, composta de agrupamentos de seres indivisíveis. Esta concepção é consequente à noção de interior e exterior que, por sua vez, advém de certa ideia de dentro e fora. A renomada ativista, professora, escritora e pensadora norte-americana Angela Davis ([1944] (2018)), alerta que a ascensão do capitalismo global e das ideias neoliberais escancaram a necessidade de identificar os perigos das políticas do insidioso individualismo capitalista: “As lutas progressistas — centradas no racismo, na repressão, na pobreza ou em outras questões — estão fadadas ao fracasso se não tentarem desenvolver uma consciência sobre a insidiosa promoção do individualismo capitalista” (DAVIS, [1944] 2018, p. 19). Angela sinaliza que esta modalidade capitalística de promoção do individualismo produz e se centra na disseminação da figura alegórica do herói, dissipando a força das lutas coletivas e seus potenciais e reais interesses de promoção de agência para toda a comunidade em expansão (DAVIS, [1944] 2018).

As perspectivas que compreendem a subjetividade, não como instância de uma interioridade indivisível, mas como produção dos diferentes agentes que compõem as relações sociais,

consideram e propõem inflexões à relação “fora-dentro”, evidenciando não a separação entre espaços, mas uma dobra, composta de esferas cavas e esferas epidérmicas. “É só neste sentido que podemos falar num dentro e num fora da subjetividade: o movimento de forças é o fora de todo e qualquer dentro, pois ele faz com que cada figura saia de si mesma e se torne outra. O fora é um ‘sempre outro do dentro’, seu devir” (ROLNIK, 1997, p. 2).

No Ocidente, a antropologia, a sociologia, a história, são algumas das áreas do conhecimento que contribuíram para a produção e difusão de inúmeros conceitos e debates acerca das relações “indivíduo-sociedade”. Destacam-se, ainda, a filosofia e as produções a partir de sua inclinação a pensar o ser e sua relação com mundo, e a psicologia, nos estudos que tangem, principalmente, às categorias psicológicas, o atributo da consciência, as ramificações do mentalismo e os estudos sobre o comportamento humano. As relações “indivíduo-sociedade” podem focar tanto na concepção de um indivíduo que atua e é efeito de uma sociedade, quanto em uma sociedade que altera os indivíduos, e ainda, em perspectivas que investigam a atuação mútua entre ambos. A fim de chamar a atenção à co-produção e a que mais se produz na relação “indivíduo-sociedade”, que não “estímulo-resposta”, estão os autores que tensionam apontamentos para a ampliação da noção de subjetividade. Isto se deve ao que Félix Guattari sinaliza:

Pelos menos três tipos de problema nos incitam a ampliar a definição de subjetividade de modo a ultrapassar a oposição clássica entre sujeito individual e sociedade e, através disso, a rever os modelos de Inconsciente que existem atualmente: a irrupção de fatores subjetivos no primeiro plano da atualidade histórica, o desenvolvimento maciço de produções maquinicas de subjetividade e, em último lugar, o recente destaque de aspectos etnológicos e ecológicos relativos à subjetividade humana (GUATTARI, 1992, p. 11).

Ao propor a expansão da noção de subjetividade, necessariamente, estas linhas de pensamento propõem outros modos de pensar o que vem a ser o sujeito que se forja no advento da subjetividade. Para estas, tomando a subjetividade como campo de produção, o sujeito seria uma das dobras onde o processo de subjetivação, constantemente, produz e desfaz configurações de campos de forças da vida. No entanto, se tomarmos a ancestralidade e a espiritualidade enquanto fundamentos das cosmogonias de matrizes africanas, a noção de pessoa é central no processo de retomada de princípios cosmológicos africanos. É um assentamento do projeto político de reontologizar os seres africanos, na África e na diáspora, reconstruindo as subjetividades fragmentadas pela via de ativação das *asilis* africanas encarnadas no saber memorial do corpo. Isso porque, a desvinculação do espírito africano no projeto de pensamento ocidental é uma das chaves de manutenção dos domínios da subjetividade colonial-capitalista. “As mentes dos povos Africanos ainda continuam lotadas

com a imagem dos Europeus como seres superiores. Esta é uma condição que bloqueia a nossa vontade e congela a nossa força-do-espírito” (ANI, 2015, p. 25). Além disso, como bem pontua Wade Nobles, em análise desses processos no Brasil, “o ‘embranquecimento’ é um ataque psicológico ao fundamental dos afro-brasileiros do que significa ser uma pessoa humana” (NOBLES, 2009, p. 287).

Para Marimba Aní, “a tradição intelectual de afirmação Africana não pode ser separada da força espiritual que existe em cada pessoa Africana, à medida que cantam e fazem música e protegem suas famílias e criam seus filhos” (ANI, 2015, p. 40). A autora evidencia a indissociabilidade entre a intelectualidade e os movimentos cotidianos, enquanto movimentações e expressões da força vital, que ela mesma nomeia de “força da Vida Universal”, o *Ntu*. Bem como *ngûnza*, a pessoa espiritual (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a), ou *ngolo*, o espírito, energia ou força de poder (NOBLES, 2009), para os bantu-kongo. Ou *emí*, componente essencial do espírito, da força espiritual, o que dá vida à pessoa (NOBLES, 2009), para os iorubás. Para *Kemet*, o sopro que constitui o *sheut*, nossa sombra, nosso duplo, a permanência da ancestralidade coexistindo junto à pessoa; o *ka*, energia de alinhamento vital que movimenta o *ib*, o coração, constituindo assim, *ba*, a alma.

Firmemos então, conjuntamente com Nobles (2009), que o campo da psicologia negra deve estar assentado no que ele nomeia de *Sakhu Sheti*, onde *sakhu* significa o olho, a alma; trata-se de compreender, e *sheti*, que significa adentrar profundamente algum assunto. Assim, o modo de operação da psicologia em pessoas negras, deve *orí*-entar-se em compreender e iluminar, trazer à tona o espírito africano e a noção de pessoa, baseada na africanidade de cada ser. *Sakhu Sheti* é o processo de entender e indagar, constantemente, os significados e o funcionamento da noção de *ser* africana, desenvolvendo um pensamento que considere a força espiritual destes seres. Deslocando, atravessando e recentrando subjetividades negras, por suas próprias *asilis* e vivências afrodiáspóricas.

No princípio, o mundo era vazio, cavidade sem vida visível. Imagine à sua frente uma linha, uma reta do horizonte [*n’lônga — lukôngolo*]. Uma linha com um círculo vazio [*mbûngi*],

bem no meio. Este é entre os povos africanos Bântu-Kôngo, o símbolo do vazio, um mundo sem vida visível (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a)⁸⁵. Porém, “onde há vazio e nada, agem outras forças desconhecidas, invisíveis, naturalmente [*Kwena mwâsi ye mpâmba kweti sala ngolo zankaka zazîmbwa*]” (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a, p. 21). Onde há vazio e nada, há forças em ação. O vazio é cheio do não visível.

A vida do ser é rodeada de forças que a regem, como num *mbûngi*. *Kalunga* é a força que “emergiu dentro do *mbûngi*, o vazio/nada, e tornou-se fonte da vida [*môyo wawo um zaa*] na Terra” (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a, p. 21). Uma força que ascende e aquece, “a força ontológica primeira”, aquela que as vozes em torno de Tiganá Santana (2019), circunscrevem majestosamente: “é um conjunto de criações que transbordou o vazio (*kalunga walunga mbungi*); conjunto a partir do qual as coisas passaram a ser” (SANTANA, 2019b, p. 67). Força que transborda o vazio. Então, *kalunga* provocou uma tempestade, produzindo uma massa em fusão [*luku lwalâmba Nzâmbi*], que ao esfriar, ficou sólida e deu luz à Terra (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a).

Kalunga é símbolo de força e princípio de mudança na Terra, conforme Bunseki Fu-Kiau (1980), em “Cosmologia africana dos *bantu-kongo*: princípios de vida e vivência”, obra cuidadosamente traduzida por Tiganá Santana (2019)⁸⁶. Tiganá (músico brasileiro, tradutor e canal ressonante de línguas africanas e forças *kalungas* nas cordas vocais) e Bunseki Fu-Kiau (pensador congolês, dedicado à dispersão do pensamento africano pelo mundo), dão pistas acerca de um planeta marítimo, como expresso por Fu-kiau:

O mundo [nza] tornou-se uma realidade física pairando em *kalunga* (água interminável dentro do espaço cósmico), metade emergindo para a vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual. *Kalunga*, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. *Kalunga*, que também significa a ideia de imensidão [sêse-le/wayawa] que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, [n’kîngu-nzâmbi] o princípio-deus-da-mudança, a força que continuamente gera (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a, p. 22).

Partículas geram sol, lua e estrelas [*ntângu, ngânda, mbwetete*], que são, na verdade, outros mundos (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a). Por ser princípio de mudança, *kalunga* “é a força em movimento, e, por causa disso, nossa Terra e tudo nela estão em perpétuo

⁸⁵ Este texto de Bunseki Fu-Kiau (1980), será utilizado como “apud” uma vez que sua versão traduzida para o português foi feita por Tiganá Santana (2019) e integra sua tese de doutorado, a que o “apud” se refere.

⁸⁶ Tese de doutorado de Tiganá Santana (2019), intitulada “A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil”.

movimento. O ser humano, em si, é um ‘objeto’ [*ma*] em movimento, pois é um trilhador-de-em-volta [*n’zûngi a nzila*] nos seus mundos superior e inferior” (FU-KIAU 1980, apud SANTANA, 2019a, p. 23). O universo é um processo de fogo cósmico em expansão [*dingo-dingo dia mpiâya yayalanga*] (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a). Trata-se de um “corpo-canal”, um composto polidimensional. Tiganá expressa que “Kalunga é, portanto, a dimensão integral de ser (*kala*)” (SANTANA, 2019b, p. 68). Na visão bantu-kongo, a noção de ser é integralista, destoante da condição fragmentária da estratégia colonial. Tiganá conta, ainda, que o sistema bantu-kongo de pensamento “apresenta-se-nos como inter-ação. Percebamos, a partir disso, o lugar nuclear da interação enquanto manifestação de um modo de se colocar no mundo” (SANTANA, 2019b, p. 69).

Trata-se do *ser* estar sempre em movimento e em interação com forças contínuas. Ele é um *trilhador-de-em-volta* [*n’zûngi a nzila*], como conta Fu-Kiau (1980). Caminha sempre entorno, como a caminhante desta trajetória de pesquisa, com o corpo pluridimensional que escreve estas linhas em constante faro de algum rastro que mova. Trata-se do compromisso ético e do *éthos* da condição constante de pesquisadora no fazer da vida, uma proposta metodológica de postura: uma pesquisadora trilhadora-de-entorno. O caminhar do ser enquanto círculo e não linha, enquanto espiralar e não linear, como as compreensões hegemônicas eurocentradas do pensamento ocidental. As cosmologias africanas provocam drásticos e fundamentais deslocamentos no pensamento ocidental acerca da ontologia do ser — ponto de análise crucial de discussão para outras compreensões e possibilidades de existências negras no mundo.

Onde há vazio, há forças invisíveis e desconhecidas. Há movimento no vazio. Há movimento mesmo no vazio. Neste eixo cosmológico bantu-kongo, a prerrogativa é sempre de movimento e ação das forças, mesmo as que não se consegue conceber e mensurar “empiricamente”. A força criadora é necessariamente princípio de mudança e por ter essa constituição, é constantemente movimento. O universo está, para a cosmologia bantu-kongo, em movimento contínuo de mudança. O ser, nesta cosmovisão, é regido e constituído nestas mesmas dinâmicas. Gesta a própria força que o rege. É solo de terra fértil e molhada. Seres-chão, em urgência de reativação constante, da fertilidade dos signos africanos no continente e em toda diáspora, a fim de enfraquecer e desautorizar as imposições coloniais que nos cerceiam de nós mesmos.

Segundo Fu-Kiau, para os bantu-kongo, o ser “é um segundo sol nascendo e se pondo na Terra” (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a, p. 25). Ele precisa nascer para ser, se tornar, acender o fogo. Para tanto, Fu-Kiau explica que “o conceito de Kala e Kalazima é associado ao negrume e é usado como símbolo de surgimento da vida, o mundo físico [ku nseke]. O/A *ngûnza*, pessoa espiritual, é associada às forças por trás desse conceito e processo. Kala é a vontade mais forte de existência do mûntu” (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a, p. 26). *Kala* é a própria expressão do ser, é o ser processual, em processo movimentado pelas forças de *ngûnza*, que é a da ordem do espírito. *Kula* (amadurecer) é o processo de crescer “em direção a fazer sua própria história” (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a, p. 27). Neste processo de crescimento, *Kala* torna-se *tukula*, vermelhidão, símbolo de liderança e realização, na comunidade. O segmento *Kala-Tukula* trata-se de um processo de crescimento coletivo, diz respeito ao tempo presente, no mundo físico, e à importância da comunidade para o processo do ser e seu crescimento.

Estar em posição de *tukula* é ocupar o centro do cone de poder, chamado por Fu-Kiau de *V da vida*. Estar em *Kula* é exercitar estar propício a adentrar a zona do “V da vida”. Trata-se de conseguir ficar em pé, sustentado na posição vertical do corpo, posicionando o corpo entre a terra e céu, mundo superior e inferior (FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a). Todo destino singular e coletivo das sociedades, depende de como estes adentram esta zona. Trata-se de uma ontologia dedicada ao caráter processual, de crescimento, de coletividade e de erguer-se. Não se trata da compreensão evolucionista do crescimento, mas de adentrar uma zona de retomada e chão firme, de estar em posição de contato nos entre-mundos. Uma trajetória de adentrar um ponto de poder, um ponto de força, bem no meio da zona de energia movente e de firmeza. O destino é o caminho, de traçar sua própria história. É uma posição de sustento em um ponto de força, que constitui uma zona de trânsito, em curso constante de construir o próprio chão. De retomar esse território de levante, sustento e escrita da própria história, enquanto povo e pessoa africana, na África e na diáspora.

Fu-Kiau estabelece uma aproximação importante acerca do universo dos símbolos. Para ele, o símbolo egípcio da *Ankh* (que é o símbolo da própria vida, do próprio ser) é também a figura de um mestre [*ngânga*], erguido, alinhado ao V da vida. A leitura de Fu-Kiau permite notar a centralidade do alinhamento vital, para cosmovisões africanas, cruzando fios entre princípios

bantu-kongo e concepções egípcias. Voltemos nosso olhar para o centro fundante de toda a humanidade: a África, constatação que para ser afirmada, é preciso despir-se de representações racistas e desativar os tentáculos epistemicidas do pensamento ocidental acerca do continente africano. A noção *kemética* do ser e seus elementos constituintes conta que são cinco os elementos do corpo e do ser: *ib* ou *ab* (coração/consciência), *ka* (força vital), *ren* (nome), *sheut* (sombra) e *ba* (alma) (NOBLES, 2009). O *khat* é o próprio corpo material, a materialização do corpo espiritual, uma vez que esta cosmogonia afirma a coexistência de corpos espirituais, cósmicos, que se materializam no corpo encarnado. Ou seja, uma perspectiva de corpo que ultrapassa a compreensão biologizante ocidental.

Há muito a discorrer sobre as noções keméticas dos elementos constituintes do ser, primordialmente a fim de compreender uma consciência que se opera pela via do *ib/ab*, motor bombeador do *ka*. Consciência que, diferentemente da supremacia da racionalidade ocidental, é experimentada pela via dos sentidos. Experimentar o mundo através dos sentidos é possível para uma cosmogonia que reúne mais do que cosmovisões, mas é fundada em *cosmosentidos*⁸⁷. Assim, experimentamos o mundo com os sentidos de nossos corpos e o ser só pode se constituir por meio dos sentidos experimentados no corpo. Notemos o quanto a concepção de corpo implica na concepção primordial do que é o ser, isso porque, com a cosmologia iorubana, compreendemos que a noção de pessoa é forjada em corpo e espírito (NOBLES, 2009). É o espírito que “*ori-enta*” as apreensões do corpo, para cosmologias africanas. A concepção de corpo iorubana é necessariamente contra-hegemônica às noções biologizantes da ciência ocidental, que, por herança moderna, ainda funciona de modo cartesiano, dualístico e não integralista, dissociando alma e corpo, corpo e mente, construções nebulosas influenciadas pela doutrina da catequização católica de purificação da alma para a salvação do espírito. Entendendo que, para estes, não se trata de qualquer espírito — só há um “espírito santo”. No entanto, o espírito é central em *cosmosentidos* africanos e pindorâmicos, pois trata-se da compreensão do ser em sua integralidade. Alguns deles deixam pistas de que se o corpo físico ou psíquico está doente, é porque o espírito está doente, algo precisa ser feito para nutrir e curar o espírito, promovendo saúde integral deste corpo, que é, ao mesmo tempo, físico, psíquico e espiritual.

⁸⁷ *Cosmosentido* é um conceito delineado pela epistemóloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí. É uma das noções a serem aprofundadas no decorrer da pesquisa, diante da complexidade das propostas epistêmicas discutidas e das dificuldades de acesso a obras traduzidas.

Os povos bantos concebem o ser como inseparável da força vital, as forças existenciais como atributo dinâmico do ser: “Deste modo, a divindade é cultuada porque traz a força em si mesma, constituindo-se fonte de força de cada criatura. E também, como acontece no pensamento nagô, os ancestrais são dotados de força extraordinária por serem os fundadores da espécie humana e propagadores da força transmitida pelas divindades” (SODRÉ, 2017, p. 132). O filósofo ganense Kwame Gyekye (2002), ao considerar as relações entre as pessoas e a comunidade dentro de perspectivas africanas, afirma que “o fato de que uma pessoa nasça em uma comunidade existente deve sugerir uma concepção da pessoa como um ser comunitário, por natureza, mesmo que algumas pessoas insistam na individualidade da pessoa” (GYEKYE, 2002, p. 5). Ifeanyi Menkiti (1984), poeta, filósofo e professor nigeriano, compreende aspectos centrais africanos que contrastam concepções ocidentais acerca do ser, compreendendo que a comunidade define a pessoa, a noção de pessoa é adquirida, a personalidade é um processo a ser alcançado e está passível a falhas (SODRÉ, 2017). Kwame, bem como inúmeros pensadores que pensam a África continental e diásporica, compreendem que a noção de pessoa africana se fundamenta no processo comunitário como condição da constituição do ser.

Wande Abimbola ([1971] 2011) reitera que isto se dá uma vez que a compreensão iorubá de personalidade humana é constituída primordialmente por aspectos físicos e espirituais. Abimbola descreve que são três os principais elementos que constituem esta personalidade: *èmi* (soul), que tem realização no coração físico humano, e como visto anteriormente, *orí* (a cabeça interior), integralizado com a cabeça física, e *esè* (pernas) (ABIMBOLA, [1971] 2011). Compreendendo que

assim como *èmi* (coração), é o mais importante elemento do corpo físico, acredita-se também que ele, no plano espiritual, *èmi* (alma) é de suprema importância, por que ele é um elemento imperecível da personalidade humana. Quando um homem morre, seu *èmi* (soul) espiritual não morre, mas vai para o *òrun* com um novo corpo, e toma seu lugar entre os ancestrais (ABIMBOLA, [1971] 2011, p. 7).

Quanto à *orí*,

que também é conhecido como *òkè-ipòrì*, ou *ipín*, é reconhecido pelos iorubás, como um *Òrisà*, tendo seu próprio culto individual, *Orí* [cabeça] é reconhecido como um deus individual e pessoal, que cuida dos interesses particulares da pessoa, enquanto que o *Òrisà* existe para o interesse de todo o clã (*idilé*) ou família (*ebí*) (ABIMBOLA, [1971] 2011, p. 10-11).

No entanto, um dos elementos ainda não havia ganhado proporção maior nesta escrita: os pés, que são elemento fundante do ser iorubá e de sua personalidade, tanto quanto a respiração/coração/alma e a cabeça, suas complexidades e a relação com o caminho de vida. Isto porque, “mesmo que alguém está predestinado ao sucesso pela escolha de um bom orí, não poderá, efetivamente, conseguir o sucesso, sem o uso do *esè*, símbolo do poder e atividade” (ABIMBOLA, [1971] 2011, p. 17).

Estes são princípios de compreensão de um *ethos* nas trajetórias de vida e no curso civilizatório. Com a colonização, a civilização ocidental suprimiu corpos pretos de adentrar o V da vida e construiu uma gama de mecanismos que dificultam essa tomada de posição das pessoas negras no mundo. No entanto, temos *kalunga*, a força originária, e é inapreensível cooptar e aniquilar toda essa água de força ancestral — a força do cosmo é inapreensível. Temos *ngûnza*, as forças do espírito por detrás dessa dinâmica, uma vez que “o que o nosso opressor tentou esvaziar de nossa mente foi o significado de ser africano”, mas “não conseguiu destituir o africano dentro de nós” (NOBLES, 2009, p. 277).

A afroperspectiva é uma noção de *pluriversalidade*, conceito elucidado por Mogobe Ramose, em crítica à ideia de universalidade ocidental, que postula uma perspectiva particular enquanto universal a todos. Compreendendo, assim, a proposta da pluriversalidade enquanto reivindicação da pluralidade de perspectivas, esta pesquisa se assenta em terra preta⁸⁸, um terreiro fundado sob o solo de afroperspectivas, cosmologias africanas e perspectivas afrodiáspóricas. Partindo da compreensão de que o cerne da universalidade é o “esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser” (RAMOSE, 2011, p. 11), contraditória às cosmovisões africanas, onde “ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente” (RAMOSE, 2011, p. 11). A presente dissertação visa apresentar, de modo introdutório, algumas noções africanas acerca do *ser*. Seguidas de alguns mecanismos de como a colonialidade opera nas tentativas de apreensão, cooptação e aniquilação, buscando deslegitimar a ontologia do ser africano. O funcionamento “de uma colonização, mais do que anti-negra, ontológica” (SANTANA, 2019b, p. 66).

⁸⁸ Em alusão à Coletiva Terra Preta, composta por Gabriela Pereira (Gaia), Maria Luiza de Barros, Natália Alves, Emmily Leandro e Luciana Mayrink. Autodescritas como “criação de um território virtual” e partilha na “burla da distância”. Vozes que chegaram, em tempo de me fazer companhia e propagar ressonâncias com as vozes pretas em meu corpo e trânsitos diários.

A aposta desta pesquisa é inferir que além da estratificação geográfica dos territórios, da exploração da força de trabalho e da produção de modos de subjetivação capitalísticos no mundo, a maquinaria da colonialidade deseja a estratificação do axé e a tentativa de decodificar seus segredos. É esta a base das investigações acerca das produções de subjetividades de povos herdeiros da *asili* africana e dos desdobramentos do trânsito atlântico, sobretudo na diáspora brasileira. A estratificação territorial é efetivada na terra das colônias de exploração e nos territórios corporais dos escravizados — tomando o corpo como um território — para o sustento desta dinâmica colonial. Há também a produção e os efeitos nefastos nos *territórios existenciais*, nas produções de subjetivação e nos modos de vida em todo território mundial. No entanto, a incompreensão e a impossibilidade de decodificar integralmente os sentidos africanos e *pindorâmicos* (ameríndios), os segredos deste “Outro”, a totalidade de seus signos e mistérios, reitera no protótipo do humano — o neutro da racialidade (o branco) — a produção desejante dos processos subjetivos da humanidade colonialista, o cerne da fome incessante que está na efetiva estratificação do axé.

Quanto à atenção aos processos de transmigração nas subjetividades desta diáspora, a fim de compreender a constituição dos sujeitos racializados e em dedicação ao esforço de descolonizar o pensamento, é necessário estar ciente de que a própria noção de subjetividade e de sujeito são oficialmente aprisionadas ao domínio inventivo ocidental. Isso porque, tratam-se de conceitos datados pela história oficial, que demarcam a instauração da modernidade, atribuindo o estatuto crítico acerca das produções subjetivas a pensadores eurocentrados. Assim, o advento da modernidade ocidental instauraria o surgimento da subjetividade, e mediante domínio geopolítico, é a Europa, o centro fundador e mantenedor das práticas discursivas hegemônicas acerca de quem é tomado enquanto sujeito moderno e seus processos de subjetivação. No entanto, como algo macrossistêmico e fundante de todas as civilizações, que é o processo ontológico do pensamento em torno do que é o ser, pode ser pensado apenas em solo europeu? Como seres tão plurais podem ser protagonizados pelo protótipo disseminado de um sujeito universal, pensado apenas por, e para o sujeito branco? Para estar atenta aos movimentos das marés subjetivas, é preciso retomar pontos centrais das encruzilhadas discutidas. Se entendemos até aqui que forças moventes e em perpétua mudança regem o universo, tudo no universo é regido pelos mesmos princípios. Então,

destaco o “movimento-mudança-continuidade” enquanto uma tríade fundamental da cosmovisão bantu-kongo para a recentralização do pensamento.

A tríade fura os enquadramentos coloniais do funcionamento do pensamento ocidental hegemônico, fundamentados em fixações limitantes, conservação, manutenção do *status-quo* e serialização fragmentária. Em contraponto ao movimento do vivo, de mudança constante e movimento, o pensamento ocidental necessita de enquadramentos fixos, estáveis e estagnados enquanto estratégia de controle, o que implica a insuportabilidade frente às possibilidades de mudança, já que o sistema se sustenta via manutenção de si mesmo, ou seja, das desigualdades e assimetrias — discussões intensificadas mais adiante. E por fim, a serialização fragmentar, que dissocia, divide e pulveriza, para dominar e gerenciar, dissipando as aglutinações de força de ação conjunta, coletiva e somatória.

Numa tentativa ressonante à Beatriz, tomemos, enquanto mecanismos de análise do que podem vir a ser “subjetividades transatlânticas”, a própria noção de *transatlântico* e *atlântico* e seu conceito de *transmigração*, fluxos migratórios que se dão no mar e na mata, quando se discute a caminhada de povos africanos na diáspora brasileira. Tomo, ainda, ecos como a *fuga*, que de acordo com a autora é a experiência primeira do quilombo, e a *busca*, que é ao mesmo tempo, *encontro*, e que ela descreve como um momento de profunda reflexão e depressão, para a retomada da imagem e da identidade negras. Esses movimentos demográficos sinalizados por Beatriz, no que tange aos quilombos, são motores e rotas para a compreensão das dinâmicas de trânsito contínuo entre processos de fuga, busca e encontro, constitutivos da própria subjetividade do negro em condição de diáspora no Brasil. As memórias transatlânticas, propostas anteriormente, são, portanto, memórias ancestrais. Isso porque, permitem vigorar rastros dos *ethos* africanos, mas mais do que a perpetuação de raízes, traços e heranças de antepassados de África e do período imperial no Brasil, trazem também as possibilidades de perpetuação dos canais de comunicação com a ancestralidade cultuada em cosmovisões africanas e afro-brasileiras, a energia dos orixás, forças da natureza, e movimentações do espírito, presentes nos campos de força da vida.

As discussões promovidas por pensadores africanos, na África e na diáspora, em debate da afrocentricidade, chamam a atenção para a importância da promoção efetiva das agências negras pelo mundo. A noção de *agência* alude ao conjunto coletivo das forças singulares de

cada ser de retomar o que é constituinte dos signos africanos e promover agenciamento de forças a fim de movimentar, comunicar e impulsionar o *continuum* da existência negra pelo mundo, dos princípios cosmogônicos africanos e das reivindicações do cuidado e do direito de existir. É um dos modos de conceber a potência e os movimentos dos povos pretos a fim de lidar com os efeitos da maafa nestes. Assim como o continente africano e suas diásporas pelo mundo partilham de inúmeros pontos cruzados em seus modos de vida recriados em herança nas diásporas — línguas, costumes, musicalidade, espiritualidade, valores civilizatórios, cosmogonias, ciência —, um dos vetores que podem auxiliar a compreensão desta comunicação intercambial entre países e continentes tão distintos, através dos tempos, é Exu.

Para fins de investigação de ordem macro e micro dos processos de subjetividades diaspóricas brasileiras, esta pesquisa é gestada na urgência insistente de aguçar o corpo-pesquisadora a seguir os rastros do *continuum* da história. Trata-se de uma postura metodológica de descolamento, de esquivar dos enquadramentos unilaterais da história oficial, a fim de acompanhar aquilo que vigora e é reincidente nos modos de vida dos negros no mundo. Convoco aqui, a incidência dos ecos das vozes de Beatriz Nascimento. A noção de *continuidade histórica* a que Beatriz se refere é evidenciada por ela em suas pesquisas, uma vez que insiste na tese de que, pela via do *continuum* da história, toma-se o quilombo como uma instituição africana, recriada na diáspora brasileira (NASCIMENTO, 2006b). Beatriz se refere não só à construção dos quilombos no Brasil durante a colonização escravagista, mas toma os espaços de aglutinação de negros, seus corpos, festejos, rezas, cantos e danças — como a periferia, os terreiros, a capoeira, rodas e escolas de samba — como espaços de quilombo. Isso porque, para ela, a continuidade histórica é a própria vida do negro continuando (NASCIMENTO, B., 2006a), o que é da ordem de uma permanência mutável, que escapa às apreensões coloniais de cooptação e aniquilação incessantes. Uma insistência em incidir, como ressoa sua voz em Orí: “não nos cabe valorizar a história, a nós, nos cabe ver o *continuum* dessa história” (GERBER, 1989).

Sob a aposta do *continuum*, busca-se provocar o encontro com a perpetuação de traços e marcas que atravessam a historiografia do negro, alçando emaranhados de fios condutores entre África e suas diásporas. Para isto, é necessário que o corpo de pesquisa se volte para África e suas perspectivas de pensamento. Isso porque, “tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer

avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora” (ASANTE, 2009, p. 93). Trata-se de um fundamento metodológico sob o qual se assenta esta pesquisa, o paradigma da *afrocentricidade*, que “é uma proposta epistemológica de lugar’[...], ‘é uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica” (ASANTE, 2009, p. 93). Compreendemos que a recentralização dos repertórios em fundamentos de cosmologias africanas e afrobrasileiras é um dos primeiros deslocamentos a serem feitos.

Com essa postura e em *éthos* de *sankofa*, retomando a busca desse *continuum* histórico, é possível afirmar com Beatriz, que se trata da “imigração para recuperação do passado”. Para ela, “a defesa do homem é recuperar, através do conhecimento da terra. Recuperar sua identidade fecunda, seu próprio ego, como homem transmigrado” (GERBER, 1989). Imigrar para recuperar aspectos africanos que constituem o povo preto enquanto ser transmigrado reitera o deslocamento anterior. Estes contrapontos fundamentais evidenciam um choque de matrizes de pensamento. Trata-se da hegemonia do pensamento colonial-capitalístico-ocidental-eurocentrado, mundialmente difundido, e noções não ocidentais, suprimidas e desqualificadas historicamente, como as cosmologias africanas.

Para tanto, convido algumas noções de Marimba Ani (2015)⁸⁹, como o conceito de *asili*, *utamawazo* e *utamaroho* (palavras em kiswahili). Na obra “Yurugu: Uma Crítica Africano-Centrada do Pensamento e Comportamento Cultural Europeus”, *asili* é o núcleo ideológico da matriz cultural do pensamento, princípios orientadores com função determinante. É o logos cultural, o germe, a semente (ANI, 2015). Quanto ao *utamawazo* e *utamaroho*, Ani (2015) atribui os seguintes sentidos:

Utamaduni significa “civilização” ou “cultura”; *wazo* significa “pensamento”; e *roho* é “espírito-vida” [“spirit-life”]. Eu criei o conceito de *utamawazo* para transmitir a idéia de “pensamento como determinado pela cultura”. E eu tenho introduzido *utamaroho*, ligeiramente mais difícil de explicar, como o “espírito-de-vida de uma cultura” [“spirit-life of a culture”], também a “personalidade coletiva” dos seus membros (ANI, 2015, p. 52).

O *utamawazo* diz respeito à construção do pensamento estruturado pela *asili*. É o formato, a forma de expressão de uma cultura, a forma cultural estruturante, o modo e o modelo de pensamento. Uma vez que “a *asili* adiciona dimensões de propósito e direção, que são convincentes [*forceful*]. *Utamawazo* não pode ser entendido a menos que seja colocado no

⁸⁹ Antropóloga, autodeterminada enquanto africana, nascida nos Estados Unidos.

contexto da *asili*. *Utamawazo* diz sobre perspectiva” (ANI, 2015, p. 54). Ou seja, para compreender o modo de operação do pensamento é necessário identificar os propósitos, as intenções determinantes, visualizar a *asili*. Enquanto o *utamahoro* é a vitalidade da cultura, a fonte de energia, a força impulsionada no coletivo, a *asili* enquanto princípio produz o *utamahoro* enquanto força.

Retomemos Renato Noguera (2011), que afirma que o alvo do pensamento é a ancestralidade. Assim, é a ancestralidade que “recria caminhos num pretérito do futuro que se afirma no futuro do pretérito entendido em sua presença como instante ininterrupto de criação” (NOGUERA, 2011a, p.10). Criação, motor movente da escrita de Conceição (2019), que diz que inventar surge para “cobrir os vazios de lembranças transfiguradas. Invento que atendia ao meu desejo de que as memórias aparecessem e parecessem inteiras” (EVARISTO, 2019, p. 11). Afirmando possíveis no que a autora chama de espaço em profundidade, este entre o acontecimento e a narração do fato. Afirmemos com Juana Elbein que “o conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente” (ELBEIN, 2012, p. 53). Se retomarmos, ainda, a cosmogonia iorubá, temos uma importante inflexão às noções de subjetividade ocidentais. Com Muniz Sodré, indagamos e discorramos:

Que “nova” subjetividade é essa, nagô? Em princípio, uma diferença radical frente à unificação implícita na noção de um sujeito consciente de si e idêntico a si mesmo, o moderno sujeito da consciência (cristã), que deixa perder-se, na hegemonia da representação, a potência da intuição e da comunicação com a diversidade fenomênica. Decorre daí a grande importância outorgada ao corpo, já que não se trata de uma subjetivação ancorada em estruturas lógicas de representação, mas nos posicionamentos de potência corporal inscritos num território (SODRÉ, 2017, p. 101).

Exu, aqui dissertado como fundamento da cosmologia iorubana, constituinte da singularização do ser e princípio dinâmico do sistema-mundo iorubá, nesta pesquisa é tomado como interpelador às psicologias ocidentais e seus conceitos de interesse, centramos Exu como propositiva questionadora da hegemonia conferida às noções modernas de subjetividade e de sujeito. Exu em sua complexidade de categoria analítica às dinâmicas de produção e apreensão do mundo, na diáspora brasileira, suscitando modos outros que compreender, produzir e nomear as experiências existenciais do ser. A confluência segue com Muniz Sodré, ao apontar que: “No quadro de uma arqueologia da subjetividade, Exu implica uma concepção não subjetivista da personalidade, portanto, algo distante da “individualização”

(tornar-se sujeito dentro do isolamento de uma particularidade) típica das culturas que abriram mão de seu enraizamento holístico em favor da atomização social” (SODRÉ, 2017, p. 176). Uma vez que “o pensamento nagô não toma o “eu” como figura de um fundamento da subjetividade e sim como uma unidade diferencial e pré-individual (Exu) investida de uma potência (axé) cuja intensidade se desdobra no desenvolvimento ontogenético do indivíduo” (SODRÉ, 2017, p. 175-176). Exu é então uma interpelação em sua qualidade explicativa de mundo enquanto categoria cosmológica e ontológica.

Afluentes 3.3 — “Povo da Rua”: Psicologia Popular Brasileira

*É hora, é hora! Vamos descobrir mistérios
É hora, é hora! Vamos descobrir mistérios
Salve o povo da encruza e o povo do cemitério!*

(Ponto cantado)

No momento em que esta pesquisa assenta Exu como interlocutor interpelativo à hegemonia das psicologias ocidentais e a encruzilhada como metodologia de pesquisa, quem mais habita uma encruza toma para si modos debochados de inscrição das psicologias populares brasileiras: o “povo da rua”. O povoamento das ruas das cidades brasileiras é constituído pela dinâmica dos trânsitos cumulativos do povo “conhecido por seu poder de aparecer onde deseja e por sua capacidade de interferir no cotidiano de maneira comumente inesperada e freqüentemente temida” (CARDOSO, 2007, p. 317). Nos terreiros de candomblé, de umbanda, quimbanda, nas *macumbas*, o povo da rua evoca exus, pombagiras e malandros. Acerca da expressão “povo da rua”, destrinchemos:

Existem dois fatores que podem ser relacionados a essa denominação: o primeiro remete ao Exu nos cultos de Nação, Candomblés e Xangôs, onde o orixá é considerado um *santo de rua*, por ter seus assentamentos localizados na parte externa dos terreiros e também por ter as encruzilhadas e estradas como espaço de atuação magística; o segundo diz respeito ao Exu da Quimbanda propriamente e refere-se ao fato de Exu ser considerado um orixá de comportamento desviante, que resolve e negocia os problemas espirituais e materiais de maneira sagaz, nem sempre

agindo de uma maneira aceitável de acordo com a moral cristã e o senso comum (CEMIM, 2013, p. 13).

Outro modo inscrição da denominação é veiculado nas compreensões e ritualísticas dos terreiros de umbanda, por esta expressão englobar uma infinidade de espíritos que suscitam personalidades e personagens típicos da popularidade brasileira. Isto porque, “após a morte, é como se eles continuassem circulando pelas ruas da cidade, numa memória social objetificada em personagens invisíveis aos olhos físicos da maioria dos crentes, mas perceptíveis por outras vias que a crença viabiliza” (CRUZ & ARRUDA, 2014, p. 116). Nestes terreiros, o povo da rua se refere às entidades de esquerda, à área e tipo de atuação dos espíritos e suas falanges. Entidades como a de seu Zé Pelintra é uma figura emblemática que transita entre a inscrição de juremeiro do catimbó e da figura carioca do malandro (SIMAS & RUFINO, 2018). Quem são estes que circulam na narratividade das ruas? “Zé Pelintra, Zé Pelintra, homem do fel derramado. Quem mexer com Zé Pelintra, tá morto, tá enterrado”⁹⁰. Daí a complexidade da constituição destes povoamentos que se inscrevem no cotidiano da vida e dos saberes populares brasileiros. Este cruzamento põe em voga outro vórtex no culto ao povo da rua, o catimbó:

O culto do catimbó é de difícil definição e abrange um conjunto de atividades místicas que envolvem desde a pajelança indígena até elementos do catolicismo popular, com origem no Nordeste. Tem como seus fundamentos mais gerais a crença no poder da bebida sagrada da Jurema e no transe de possessão, em que os mestres trabalham tomando o corpo dos catimbozeiros. Esses mestres foram pessoas que, em vida, desenvolveram habilidades no uso de ervas curativas. Com a morte, passaram a habitar um dos reinos místicos do Juremá. Lá são auxiliados pelos Caboclos da Jurema, espíritos de indígenas que conheceram em vida as artes da guerra e da cura (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 81).

A malandragem carioca e a sabedoria curandeira nordestina, cruzadas em Zé Pelintra, elucidam a infinidade de pontos cruzados entre as inscrições do povo da rua, nos regionalismos brasileiros e sua pluralidade de modos de vida, de culto e de narração do mundo. Outra entidade interpelativa é a Pombagira e suas inúmeras performances, histórias e nomes. Elas que são os Exus que atendem e cuidam do amor, da paixão, dos relacionamentos, dos sentimentos e do autoamor, do autocuidado, dos consulentes nos terreiros. Elas que são demonizadas pelo deboche, a fala direta, a gargalhada e a sensualidade confiante que encarnam a matéria de quem dá passagem. Estas associadas a toda linhagem de desviantes, as loucas, pervertidas, prostitutas, feiticeiras, àquelas tidas como indomáveis, de difícil

⁹⁰ Ponto cantado à Zé Pelintra nos terreiros brasileiros.

docilização e que constantemente escapam da impositiva subserviência e insubmissão. Uma vez que a inquisição no Brasil agravou a perseguição às mulheres acusadas de bruxaria, impactando, primordialmente, mulheres negras associadas à feitiçaria, gestos, danças desviantes, enquadradas como atributos de desumanização e periculosidade. As Pombagiras “esbanjam sensualidade, irreverência, agressividade e perigo, sob o ponto de vista moral de uma sociedade moralista e conservadora. Elas inauguram nos terreiros, corações baldios das cidades, modos de viver livres, autônomos e corajosos” (CARVALHO et al., 2019, p. 7).

As encruzilhadas transatlânticas assentam no Brasil entidades de espíritos que povoam e narram o mundo a partir de seu próprio chão. Seres-chão, onde a constituição do sujeito, do ser, onde a noção de pessoa tem sotaque distinto, entonação que envereda cosmoentido, inscrição corporal que cria mundos singularmente plurais e coletivamente específicos e cruzados. Do lado de cá, a subjetividade precede a noção que cunha seu próprio nome, o sujeito é outro que não este nomeado pela mercê do que o sujeita ontologicamente. É como contam Simas e Rufino (2018), em alusão ao samba enredo da escola de samba Acadêmicos da Grande Rio, em 1994: “nas bandas de cá, baixam santos que a África não viu” (SIMAS & RUFINO, 2018).

Para além da gama de orixás, inquices e voduns, do panteão africano, cultuados no Brasil, o assentamento destes povos pluralistas fertilizou não só singularidades nas ritualísticas dos terreiros brasileiros, mas também as memórias populares, que estão povoadas daqueles que não cessam de se inscrever. A terra indígena chamada Brasil tornou-se uma grande encruzilhada, na verdade, um aglutinado de inúmeras encruzilhadas de apreensão do mundo, de narrativas e inscrições das espiritualidades, dos corpos, das vozes, das memórias. O terreiro chamado Brasil é rico em memória viva e reincidente, de forças e existências que escoam de inúmeras afluentes mundiais cruzadas, mas que estão aterradas neste solo brasileiro encharcado. Simas e Rufino (2018) abrem a gira:

Os santos que por aqui baixam praticaram o cruzo, são macumbeiros, arrastam multidões em suas companhias, vadeiam nos sambas de roda, nas capoeiras, riem nos versos improvisados, bebem cerveja, correm atrás de doce, festejam a virada do ano com batuques na beira do mar. Em suas vindas escolhem a carapuça que vão vestir, quase sempre como as de Exu, que comportam mais de uma aparência. São santos, orixás, encantados, mestres ajuremados, compadres, comadres, *eguns* da diáspora, fiéis, amigos, malungos, apostadores do mesmo jogo, homens e mulheres de corpo fechado. Assim, saudamos os moradores de todos os quatro cantos e alinhavamos nossos pontos (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 10).

Os santos que baixam no cruzo das encruzas com as cidades-terreiros e as florestas brasileiras, relançam e reinscrevem as memórias de viventes recontados na feitura de vida que trava batalhas cotidianas com o ímpeto extrativista das necroses semióticas e significantes dos modos de apreensão do mundo, neste espectro escapatório das diásporas transatlânticas globais. As escrevivências de Conceição, mais uma vez, nos relançam no colo das memórias de percurso dos seres-chão que povoam os brasis:

O samba, o som, a alegria voavam alto. Era preciso cantar! Abriam a boca escancaradamente que se viam as falhas de dentes e os já apodrecidos. O hálito de cachaça vinha quente de dentro de alguns. Havia risos e sorrisos bonitos ali. Não era dentaduras alvas, certas e limpas que enfeitavam o riso. O sorriso-riso era bonito porque vinha de lá de dentro, vinha da inocência, da ilusão de estar sendo feliz. Todos acreditavam que estavam sendo felizes [...] Agora, os que iam levantar-se cedo para o batente, despediam-se da batucada e caminhavam solenemente bêbados de cansaço para o barraco. Os que tinham compromisso só com a farra, com o não querer, com o não fazer, continuavam cantando, puxavam o batuque mais alto ainda, como se fosse um deboche. Não era não, apenas cantavam fundo, até o fundo da noite. Ninguém reclamava. A favela adormecia sob o ninar dos que tinham a vida vadia (EVARISTO, [1946] 2017, p. 72-73).

Os becos cruzados de morro a morro, as vielas, as escadarias estreitas, os botecos “copo sujo”, as pracinhas, os “buraco quente”, as “faixas de gaza”, o “pé do morro”, a “buraca”, a caixa d’água do mato, a pedreira de Joana D’arc, as diversas entradas de acesso a um bairro, por cima, por baixo, pelo mato, por fora, por dentro do bairro de baixo, lá em cima, pelo Cabral. Essas vias de trânsito pelas cidades geram cartografias de percurso, que constituem as produções subjetivas dos favelados, dos periféricos, das margens transitantes. Estas inscrições de viventes encarnados e de espíritos reencenam modos de estar no mundo, espalhados em todo canto do Brasil. O povo da rua protagoniza a insistência da vida dos vadios rescindida em espíritos de entidades que incorporam os corpos dos que dão passagem à força mobilizada nas ruas e seus andantes.

Um dia desses, notei o quanto as dinâmicas das ruas se alteram a depender de onde passo, onde tenho ido, que bairros tenho cruzado, que lugares tenho frequentado, como me sinto por lá, como sou vista e nomeada por aqui. Na adolescência, frequentar baile funk na região metropolitana capixaba, exigia um cálculo melindroso. Era preciso entender minimamente a dinâmica territorial cruzada, para que ao calcular onde era o baile e quem estava no fechamento com ele, na época, pensássemos no que dizer de onde se era, de onde vinha. A possibilidade constante de invasão da polícia exacerbava o estado de alerta, da sensação

contínua de ataque previsivelmente imprevisível. Mas nada silenciava o beat de um pancadão na quadra do Jesus de Nazaré, nada encerrava o samba enredo que vinha lá da quadra da Piedade, do samba de roda lá na Zilda, do passinho intergeracional dos Amigos do Vinil, lá na pracinha do ponto final do Bela Vista. Essas vidas vadias, se depender das escrevicências, das oralituras e do povo da rua, não se cansarão de se reinscrever na memória do cotidiano das ruas.

Faz algumas semanas, encontrei um amigo das ruas do Centro, passando lá na Ubaldo. Ele perguntou quando íamos repetir aqueles funks antigos dos anos 90, que cantamos madrugada a dentro, semanas atrás, na calçada do Messas, esperando a feira de sábado começar, pra curar a ressaca com pastel e caldo-de-cana. Reparei que o rosto dele estava bastante machucado e quando me aproximei mais, pra perguntar o que tinha acontecido, ele me respondeu: “é acidente de percurso”. São esses seres-chão, que movimentam o povoamento encarnado das ruas das cidades brasileiras. São os deslocamentos geográficos e subjetivos, que inscrevem as memórias cartográficas de um lugar, de uma comunidade, de uma diáspora, de um ser no mundo. O percurso cruzado e os “acidentes” cicatrizando. O esforço desta pesquisa em furar o levantamento bibliográfico arquivado e relançar o corpo às memórias do cotidiano das ruas, como campo e cenário da atenção ao percurso como traço constituinte da vida nos seres, é uma aposta de uma psicologia que se construa não para, nem sobre, mas com e somente a partir, das vivências populares dos aterrados, dos assentados nesta encruzilhada brasileira.

Hoje, faz algum tempo que minha tia veio me visitar. Lembramos e rimos de um percurso comum que nos unia e que só descobrimos há pouco, quando fui almoçar com ela lá no Morro do Quadro. Ela soltou que, rotineiramente, vai de terminal em terminal pra chorar. Era a melhor estratégia, defendeu ela, quando disse: — “Eu pago uma passagem só, desço em qualquer terminal, sento lá no banquinho e ali eu choro. Se já tiver gente demais me olhando ou preocupado em comé que eu tô, eu pego outro ônibus e desço no próximo terminal. E assim eu vou chorando e deixo tudo lá”⁹¹. Me lembrou a irmã dela, Leni, minha mãe, que está sofrendo com a pandemia pra além do medo da doença e do abalo de quem se foi, mas ainda, pelo mesmo motivo que faz sofrer minha Vó Lizete: não ir sempre “bater perna”, “vê gente” e ir “na cidade”⁹². Se não saiu no portão, às seis da manhã, pra botar o lixo pra fora e esperar o

⁹¹ Fala de minha tia. Bença, tia?!

⁹² Ir na “cidade” é como algumas pessoas se referem ao Centro de Vitória.

amigo “lixeiro” pra entregar o café, “vai vê sua avó que ela não deve estar bem”. Ainda mais que as notícias de mais alguém lá da comunidade que faleceu ou o filho de alguém da igreja que nasceu não param de chegar cruzadas. Pelo menos segue tendo o que contar, enquanto lamenta a vida de um, abençoa a vida de quem chega.

Dias atrás estava assistindo os episódios da Websérie “Portal Cidade”, do projeto “Ativar Ilha do Príncipe”, da iniciativa “Cidade Quintal”, sobre o mural “Trecho Travessias”, feito no bairro que é a entrada Sul de Vitória/ES. Enviei para a minha mãe, que morou boa parte da vida na Ilha e isso reativou as memórias que ela contou enquanto à louça. Ser perguntada e escutar a contação de história do próprio bairro a fez lembrar. Ela lembrou das histórias com quem aparece no mural, o jogador de futebol Jóia e outra forte figura narrada no bairro, a Maria Tomba-Homem. Foi então que ela foi relembrando por onde passou nas moradias alugadas, com sua mãe viúva de Manoel dos Canários, minha Vó Mariazinha e seus seis filhos. A narração de minha mãe reconstruiu as histórias de vida, desde lá de Itacibá, em Cariacica, onde ela e os irmãos iam buscar água no poço e comer frutinhas dos matos pelo caminho, passando pelo Bairro da Penha, a rua do Banestes, em Santo Antônio, e os banhos de maré, até as histórias do “Beco de Seu Izaque”, na Ilha do Príncipe, quando geladeira era artigo de luxo escasso no bairro inteiro, a TV a cores tinha acabado de chegar para alguns, enquanto outros usavam as plaquinhas de listras coloridas na frente da tela ou se esticavam para assistir da janela dos vizinhos, e desciam para catar caranguejo e vender mentira, banana real, muchá e café, na construção da atual Rodoviária de Vitória.

Vó Mariazinha é tão contada que quem não conheceu, sempre acha que ela era muito falante, mas, na verdade, quem muito falava era sua presença. Dona Lina — agora em seu nome de registro — teve dois trabalhos centrais na vida, — além de dona de casa, mãe, conselheira e mediadora de conflitos do bairro —, em uma floricultura, na juventude, e lá no Adalto Botelho, antigo manicômio, em Cariacica, atual Hospital Estadual de Atenção Clínica (HEAC). Sem saber ler, nem escrever, minha mãe conta que ela decorava o formato das letras e reproduzia a escrita do próprio nome, algumas palavras para entender o sentido das frases escritas e as placas dos ônibus, mas pouco entendia integralmente o sentido da escrita. Ainda assim, ninguém do trabalho desconfiava. Conta que ela trabalhava na “ala mais tensa”. Todos os filhos passam anos contando como eram os passeios de domingo em família, Vó colocava a melhor roupa neles, a “roupa de domingo”, e levava os seis para o trabalho junto com ela.

Cada um tem histórias traçadas nestes inúmeros percursos de chão cruzado. Minha tia contou que pra cuidar dos seis, depois de viúva, Mariazinha tinha várias estratégias. Todos começaram a trajetória evangélica familiar, lá no Caminho Petencostal, na Cristo Verdade que Liberta, em frente ao Teatro Carmélia, perto da rodoviária. Todos tomavam remédio “traja preta” e levava ao amigo que era delegado, quando não sabia mais o que fazer. Só aí que me explicaram porque cresci ouvindo minhas tias brincarem: — “dá um pedacinho de AAS na mamadeira, pra essa criança acalmar e dormir”. Mãe também disse outro dia, que quando criança achava que ia morrer sempre que tinha uma dor de cabeça, porque diziam que seu pai, meu avô Manoel, tinha morrido de dor de cabeça. Era o modo de falar que alguém morreu de derrame ou infarto. Disse que, hoje em dia, desconfia que “Menvéia” ou “Mãevéia”, avó paterna dela, que “enlouqueceu de velhice”, “caducou da idade”, “perdeu a razão”, na verdade, pode ter sofrido de alzheimer.

Estas narrativas familiares dão muito pano pra manga. Mas, dois fios podem ser tecidos desde já: o modo como os percursos cruzados pelas ruas é constituinte na singularidade de cada pessoa e, por conseguinte, formam e reformam a memória da construção e das dinâmicas da cidade, e o modo como se inscreve o cuidado em saúde nas periferias do mundo e das ruas. Compreender os trânsitos pela cidade como formadores do espaço e das produções subjetivas é uma aposta que se ancora nessa proposta metodológica de encruzilhada e nos modos de conceber práticas populares de vida como fonte e como produtores legítimos de conhecimento. É o cenário que me liga à Vó Mariazinha, trabalhando no Adalto, à minha mãe com medo de morrer de dor de cabeça, minha tia que chora de terminal em terminal, minha Vó Lizete que depois de perder meu pai, começou a nomear quem sofria de “nervoso”, como efeitos das ansiedades de mundo e dos problemas cardíacos da família, Menvéia que falava e se comportava irrestritamente aos códigos morais e confundia a todos a sua volta, na velhice. É este cenário, que relança as interpelações às psicologias ocidentais, seus fundamentos, rumos e percursos, em saúde mental, em relação às práticas populares de estratégia em saúde e cuidado e aos modos de vida de um ser-chão.

Esses povos que andam pelas ruas, em meio à nomeada população em situação de rua, os vadios, “pinguços”, os da vida noturna, “a mulher que faz vida”, as dissidências que trabalham e moram na rua, os solitários que conhecem todos pelo nome e saem para contar da

vida por aí. Estes são os encarnados que coabitam as ruas e as encruzas, espalhados por todo lado, no meio da Praça Costa Pereira ou lá nos cantos de um beco qualquer, convivem diariamente com companheiros de percurso, nem sempre visíveis, as vozes audíveis; o povo da rua dos terreiros é o centro motor de mobilização para narrar esta encruza das psicologias populares brasileiras. Uma vez que estabelecemos dois pontos cruzados: a relação com a rua é constituinte da formação do ser e da cidade e a relação entre as pessoas e o povo da rua dos terreiros é intrínseca às dinâmicas do cotidiano. Junto a inúmeros agentes, personagens e divindades populares, o povo da rua agrupa entidades que coabitam e intervêm diretamente nas dinâmicas cotidianas nos brasis a fora. No entanto, as práticas ritualísticas que cultuam o povo da rua nos terreiros brasileiros são de suma importância para as pistas deste elemento analisador. A este respeito, Vânia Zikán Cardoso (2007) sinaliza que:

É certamente no espaço das práticas ritualizadas que se constitui grande parte das relações entre “clientes”, “filhos-de-santo”, “macumbeiros” e o “povo da rua”. Afinal, é através desses rituais que se busca a intervenção do “povo da rua” na ansiosa busca por um emprego, no desejado retorno da pessoa amada, na urgente proteção contra “trabalhos” feitos por aqueles que nos querem mal e em outras difíceis facetas da vida cotidiana (CARDOSO, 2007, p. 317).

O povo da rua invocado nos cultos aos espíritos nos terreiros brasileiros e o povoamento destes nas ruas das cidades, junto aos seres-chão, são aqui o cerne da aposta de pesquisa na consideração das práticas populares às psicologias da diáspora brasiliense problematizada. São estes os povos que narram o mundo, é a inscrição destas existências, cada uma em sua frequência cruzada, que compõem as linhas de vida que tecem os planos subjetivos e existenciais do cenário brasileiro da psicologia. Uma psicologia atravessada por afluentes africanos, europeus, latino-americanos e afrobrasileiros, nesta terra ameríndia brasileira.

O Ocidente é fundado a partir do rebaixamento, da subalternização e do extermínio da diferença. É por meio deste mecanismo de desejo que é relegado ao corpo africano e indígena, a selvageria do não humano e posteriormente, da subalternidade e da infra-humanização. Aos selvagens é aprisionada a sentença de proximidade com as paixões e a desrazão, que tanto perturbam e ameaçam a racionalidade do homem civilizado, estendida, por fim, a todo corpo desviante, dissonante e dissidente, como foram construídos historicamente as mulheres, bruxas, feiticeiras, macumbeiras, os loucos, desatinados e libidinosos, as “classes perigosas” — como nos disserta a psicóloga e professora torturada na ditadura militar brasileira, Cecília Coimbra.

O eurocentrismo funda, ilusoriamente, a Europa como o centro mundo e da história, mas apenas o norte da Europa é considerado, ao sul é dado o lugar do atraso, do passado, do que é residual e periférico, como nos conta Boaventura de Sousa Santos (2009), ao propor olharmos para as “epistemologias do sul”. Junto a isto está o desaparecimento da América Latina do mapa e da história, lugares geopolíticos construídos epistemologicamente. A história e a ciência são, então, produto e produtor do estabelecimento e da manutenção do ocidentalismo eurocêntrico, brancocêntrico, heterocêntrico, patriarcal e cristão. A Psicologia não esteve isenta de sua formação unilateral, uma vez que é majoritariamente um projeto científico de elite para elite, que foi e ainda é instrumento de construção e reiteração de estereótipos presentes até hoje no imaginário e no pensamento social brasileiro e na identidade nacional. A psicologia ocidental fortaleceu uma série de estigmas e violências, desde os frutos de sua aliança com a eugenia no Brasil, construindo e executando testes psicométricos, como os de inteligência, que auxiliaram no projeto eugênico de aniquilação do negro da sociedade brasileira em prol da supremacia da raça branca, até sua participação na produção do fracasso escolar, depois de nos perguntarmos: quem são os meninos que fracassam na escola? Até a negação do racismo, da negritude e da branquitude enquanto vetores centrais na constituição dos sujeitos, na produção de saúde e adoecimento, nas diretrizes da cura, na autopercepção de si, desconsiderando estes eixos nas grades curriculares e formando profissionais que negam e negligenciam o racismo em seus consultórios, nas políticas públicas, nos recursos humanos, nas salas de aula.

Uma vez que a psicologia ocidental é eurocêntrica, brancocêntrica, heterocêntrica e patriarcal, possui uma cosmovisão unilateral. Deste modo, restringe e homogeneiza as concepções de ser, de humano e de seus modos de vida. Logo, a psicologia ocidental serve ainda hoje às hegemonias. No entanto, há nesta mesma historiografia movimentos contrários a maneiras hegemônicas, conservadoras e universalizantes de conceber sujeito, subjetividades, cura, doença e saúde. Reivindicamos as psicologias contra-hegemônicas que furam o esforço histórico do epistemicídio, termo que, desde Foucault à Boaventura, nos mostra o quanto a colonialidade produz controle e morte, ao rebaixar, desconsiderar, extinguir e deslegitimar os saberes não científicos, saberes dos povos da terra, dos corpos dissidentes, dos povos colonizados, do negro, despossuído de humanidade, alma e capacidade cognitiva, racional e intelectual, como nos auxilia a pensar pensadoras como Sueli Carneiro, no Brasil.

É preciso lembrar da Psicologia Crítica, cunhada em Berlim, nos 70 e que, desde os anos 90 se propõem enquanto postura ético-política à psicologia ocidental moderna e suas produções. A psicologia da libertação, por volta de 76, no México, que em contexto latino americano questiona a prepotente neutralidade da ciência e sua universalidade e a insuficiência da psicologia ocidental em lidar com as necessidades dos grupos oprimidos. A organização de saberes pindorâmicos, nomeando o que algumas vertentes entendem por Psicologias indígenas, enquanto pontos de resistência anti-coloniais aos impérios ocidentais. O agrupamento de pesquisadores africanos do continente e da diáspora, produzindo sistematicamente uma ciência pluridisciplinar e transdisciplinar culturalmente, nos anos 60 e 70, solo onde nasce a Psicologia Preta nos EUA, na década de 60, que integra o que entendemos hoje como Psicologia Africana, abordando problemas sociais que afetam a população negra, tomando a subjetividade negra como referência e se instrumentalizando de maneira afrocêntrica. Deste modo, precisamos resgatar e dialogar com Frantz Fanon, contribuindo para o processo de descolonização do pensamento, do inconsciente, da linguagem e da psicologia. Precisamos saber, também, quem foi Virgínia Bicudo, primeira psicanalista do Brasil, uma mulher negra que publicou a primeira tese de sociologia e relações raciais do país, que, num momento histórico, em que o Brasil produzia o discurso da harmonia e da democracia racial, negou e apontou, cientificamente, que no Brasil havia sim racismo. Tudo isso, já em 1945. Precisamos ler as brasileiras Neuza Santos Souza, Maria Aparecida Silva Bento, Maria Lúcia da Silva, o quilombola Antônio Bispo, o indígena Davi Kopenawa, a africana Sobofu Somé. Precisamos estudar Preciado e as sociedades farmacopornográficas, ler Teoria King Kong, Jota Mombaça e a redistribuição da violência, Lucas Veiga e as diásporas das bixas pretas, saberes trans, não binários, dissidentes.

Promover apontamentos e deslocamentos epistemológicos na formação e na atuação da psicologia, enquanto ciência e profissão é frear o epistemicídio e promover avanços para os estudos das relações étnico raciais e conseqüentemente, para a população *afropindorâmica*. O esforço ético desta pesquisa propõe gerar inflexões e questionamentos ao fazer da psicologia no Brasil, convocando a categoria a assumir seu papel na produção de desvios ou de manutenção sistêmica das opressões sociais, raciais, sexuais e de gênero. Bem como possibilitar acúmulos e ações diretas à saúde e cuidados da população negra e dos corpos dissidentes. Psicologias contra-hegemônicas são necessariamente psicologias contra-coloniais

e contra-sistêmicas, tratam-se de se aliar à luta anti-racista, anti-genocida, anti-capitalista e por direitos. Propiciar estratégias para movimentações contra-hegemônicas é não mais negar e negligenciar, mas afirmar e produzir desvios e torções às maneiras homogêneas de pensar e estar no mundo, é afirmar a pluralidade da vida e dos modos de vida, é possibilitar a sobrevivência de múltiplas cosmovisões. Basta de ser instrumento de violência e silenciamentos. A insurgência das vidas dissidentes convocam à luta, por psicologias contra-hegemônicas e populares.

ÒKÒTÓ

Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente

(FU-KIAU, 1980 apud SANTANA, 2019a).

A chegada de africanos no Brasil compreende povos e tradições plurais de diferentes países da África, durante o processo colonial. Cada país com reinados, línguas, culturas, organizações sociais e espiritualidades distintas. A chegada e as distribuições de povos africanos no território brasileiro, dispersa e concentra povos distintos em nomeações de agrupamento. Para debruçar-se sobre os elementos interlocutores entre as questões étnico-raciais contemporâneas e os primórdios da colonização afropindorâmica, estabelecendo conexões, o Bispo (2019) diz que é preciso ênfase no exercício da dinâmica *demanda-meio-demanda*, ou seja, *princípio-meio-princípio* (BISPO, 2019). A compreensão do “não fim” e sua percepção enquanto reedição de início é o dinamismo do pensamento circular e da compreensão de tempo espiralado. É ao mesmo tempo valorização do passado e sua reedição constante, e a não repartição do tempo em tríade. Evoca o firmamento deste solo na ancestralidade, na coexistência — necessariamente material e não material, firmando a indissociabilidade com a esfera espiritual da existência — na *sankofa* de retomada cosmológica africana, no *continuum* da história, na continuidade que vigora. É disto que se trata este assentamento final não conclusivo.

Mas, como apostar na compreensão de recomeços, se estamos diariamente sendo assassinados? Na continuidade, se somos frequentemente interrompidos, encurralados, silenciados? Como exercitar o tempo circular sem enquadrá-lo na reedição de violências coloniais em retorno perpétuo? Como exercitar no cotidiano mais do que heranças dos traumas coloniais, mas as memórias de tecnologias ancestrais de cura que trazemos em nossos corpos? Este escrito registra o esforço de um corpo atravessado pelo que não cabe na palavra escrita e, por vezes, nem na propagação da voz. Vigora neste corpo a pulsão de retomada e recentramento nele mesmo e na multiplicidade dos povos que povoam esta pele com mais

melanina, estes ossos, cabelo, boca, nariz, mãos, pés. Corpo e traço, vetores pelos quais a vida de um corpo pode não vigorar.

Retorno a este escrito, sob o jugo da morte que retorna. Escrevo ao vivenciar pessoas racializadas reunirem os índices majoritários de mortes pelo COVID-19. Escrevo ao sentir no corpo a morte de meu pai. Ao atrofiar dos músculos com o assassinato de George Floyd, que inflama os corpos populacionais e as ruas de Minneapolis (EUA). Ao fosso que se abre no chão com a morte de Miguel, de apenas cinco anos, negligenciado pela patroa branca de Mirtes, sua mãe, mulher negra, empregada doméstica, em serviço durante a quarentena. Durante os atos que veiculam a vida-morte de Moïse Kabagambe, jovem congolês espancado até a morte no Brasil, que insurge o necessário estreitamento de alianças entre afrobrasileiros e africanos que migraram para o país. Falas das gravações das manifestações, que foram veiculadas em redes sociais, ainda ressoam, como a voz de uma mulher africana não identificada em tempo hábil e as vozes estridentes através de Nduduzo Siba, ativista e professora de dança Zulu, ao gritar:

— “Este menino chegou com 12 anos aqui. Como, ainda, a gente considera ele estrangeiro? Refugiado? Como se ele não fosse um de nós? Como, gente? [...] Moïse não está mais aqui. Junto com um monte de nós. Muitos irmãos caem nessa terra. Trezentos e cinquenta anos derramando sangue de nós nessa terra e ainda a gente não consegue se olhar? Chega! Chega! Cadê acolhimento? Acolhe a gente! Acolhe a gente! Quando uma mãe adota uma filha e coloca dentro de casa, não é todos os dias que você lembra desse filho que não pode trabalhar? E você não mata esse filho. Antes de gritar justiça, olha pro seu irmão e reconhece que é seu irmão”⁹³.

— “Pare de armadilhar... É armadilha, nós sabemos... Nós somos banto, povo banto! Se a justiça dessa terra não vai... tem uma justiça, aquela que enxerga tudo, aquela que tem uma mão poderosa que vê/vai além do que essa justiça que todo mundo tá esperando pode fazer. Sim, ubuntu! Ubuntu! E vai agir. Justiça por Moïse!”⁹⁴

⁹³ Parte do vídeo para acesso através do link: https://www.instagram.com/reel/CZnbg8FASSO/?utm_medium=copy_link

⁹⁴ Parte do vídeo para acesso através do link: https://www.instagram.com/p/CZmrf1SJYJE/?utm_medium=copy_link

Este escrito é impulsionado por trajetórias que compõem o corpo em sua ressonância coletiva. O projeto submetido a este programa se atinha à investigação e escuta dos rastros de morte e mortificação, que exalam das fendas do corpo negro populacional e esvaziam o meio do peito, lotam a garganta e sem direito a luto algum. O caminhar atravessando o atlântico das mortes, aglutinadas nas camadas do tempo e dos corpos que vigoram em permanecer vivos, adoecida, e, desesperadamente, precisou aprender a respirar e a nadar. Como se curam corpos que vigoram há anos e mais anos? Como curar a colonialidade constituinte que petrifica para esfarelar corpos pretos? Como vigorar o viver pulsante enquanto houver fôlego? Como escrever estas vozes que escuto ruírem em eco dentro-fora? A incidência da morte não pode ser a aporia primordial da vida negra. A vida do negro precisa continuar ecoando em narrativas de si e de muitos, sempre de muitos. A produção desejante da maquinaria colonial incide, mas quem alimenta o assentamento destes corpos pretos é a ancestralidade que os compõe. Exu insiste. O princípio de movimento ancestral insiste em vigorar nos corpos pretos.

A colonialidade óssea do sistema mundial vigente perpetua uma série de efeitos drásticos da colonização escravagista e uma dessas feridas é a fragmentação. Vimos que o tempo cronológico é fragmentário, a compreensão da história, as noções de progresso, avanço, evolução, desenvolvimento, primitivismo, atraso, degenerescência. Mas, a colonização coloniza nossos afetos, poros, células, pele, órgãos, gestos, ansiedades sentidas no estômago, no meio do peito, no coração, no tremor das pernas, nos engasgos da garganta. Coloniza as formas de se relacionar consigo mesma, com o outro, com o mundo, o toque, o olhar, a fala, a linguagem, as imagens, a respiração não diafragmática. A falta de ar para ler essas frases. Deste mesmo modo, a fragmentação da memória, da história de povo preto, de genealogia familiar, de andanças territoriais, produz, ainda, uma experiência de corpo ocidental fragmentado. O corpo produz os mesmos esforços de pesquisa, de retomar e conhecer autores negros, centrar-se em perspectivas africanas e descolonizar o pensamento — os mesmos esforços viscerais e vitais, compartimentados na fragmentação constituinte que a colonialidade impõe. A fragmentação dos corpos singulares e dos corpos populacionais. Os esforços histórico-sociais de relacionar sintomas físicos com acometimentos psíquicos e emocionais, só precisam se dar porque a colonialidade fragmentou a compreensão antiga africana do ser de modo integral. Só é preciso esforço para correlacionar as dimensões físicas,

psíquicas, mentais, emocionais e espirituais, devido ao jugo de feridas mundiais de tentativas de dissociação, fragmentação e enfraquecimento. Muitas culturas orientais mantêm filosofias integralistas do corpo, enormemente procuradas por muitos na contemporaneidade. Esse desejo desesperado de contato com essas culturas é fruto do esvaziamento, da funcionalidade, do distanciamento, da fragmentação, do adoecimento coloniais no *modus operandi* ocidental.

É preciso tempo e árdua pesquisa de narrativas acerca dos efeitos da fragmentação em corpos negros. Primordialmente, porque esta fragmentação é diretamente contrária ao princípio de integralidade do ser em todas as civilizações africanas antigas. Logo, se a colonialidade produz fragmentação, a cura está no ontem, na retomada da compreensão integralista do corpo, como indica a saúde holística africana, como afirmam as comunidades em coexistência nos terreiros, nos quilombos e nos espaços de aquilombamento. O processo colonial fragmenta e dissipa para dominar, dispersando para diminuir a potência de ação e resistência, herança colonial antiga. A fragmentação do corpo pode gerar cristalização das formas e dos gestos, corpos enrijecidos para suportar os efeitos nocivos do racismo. A colonização produziu um efeito de “superpotência” nos corpos pretos, uma força branca imputada e projetada ao corpo preto, uma força de aguentar, suportar, esgarçar, justificar ter dez vezes menos direitos e oportunidades porque supostamente se quiser pode, meritocraticamente, correr trinta vezes mais atrás. Esta não é a força ancestral que a memória do corpo traz, preserva viva e nos conta. A força ancestral é de construção, impulsiona, amplia e não restringe, não precisa esgarçar.

A fragmentação e o enrijecimento do corpo negro ao longo da história geram inúmeras consequências graves em torno das emoções. Os afetos biopolíticos e os afetos necropolíticos perpetuam os controles coloniais. A história de violência colonial nos povos afropindorâmicos, no Brasil, pode gerar nas pessoas negras aprisionamentos de emoções, dificuldade de acessar, fazer contato e expressar sentimentos, complexidades nos modos de movimentar os efeitos do racismo, a raiva, o ódio, o auto-ódio, a tristeza. As necroses e deturpações acerca da vivência do amor, do carinho, do toque não violento, de relações não violentas ou esvaziadas, de posições não hipersexualizadas. Estive por anos escutando pessoas negras e majoritariamente mulheres negras, na clínica e nos dispositivos públicos, e suas narrativas escancaram os efeitos da fragmentação, mas, também, as práticas de cura e saúde pela via da integralidade da compreensão desses seres e dessas dores.

Trata-se da urgência em trabalhar os abismos da educação emocional de corpos demonizados, apostando na potência exuziaca. Para isso, é preciso ecoar as vozes de pensadoras negras como bell hooks, em “Vivendo de amor”, Audre Lorde em “Irmã Outsider”, com ênfase em seus textos acerca da construção da voz e do narrar, dos usos da raiva e do ódio, mas também dos usos do erótico. E Beatriz Nascimento, em “A mulher negra e o amor”. É preciso textos sobre masculinidades negras e questões de pessoas negras que não performam a cisheteronormatividade. Este processo de fragmentação é baseado no distanciamento da natureza e nas hierarquias sociais, e é completamente oposto e contrário às noções africanas de que o ser é a totalidade de totalidades (FU-KIAU, 2015), microcosmo do macrocosmo (KING, 1990). Os povos bantu-kongo evidenciam um aspecto central das cosmovisões africanas, a sacralidade do mundo natural, da natureza (FU-KIAU, 2015). Trata-se da dessacralização da natureza, do distanciamento hierárquico entre os seres, da ontologia do ser dissociada entre mente-corpo, domesticação e conversão da alma e aniquilamento e desconsideração do espírito, gerando o que Richard King nomeará de “calcificação pineal” (KING, 1990), tomando a glândula pineal enquanto elemento do corpo material ligada às conexões espirituais. O que Sobonfu Somé considera ser o cerne do esvaziamento psíquico ocidental: a desconexão com o espírito, a comunidade, a iniciação, os rituais e com a terra. Para ela, o espírito da terra é o responsável pela identidade do ser (SOMÉ, 2002).

Um corpo exuziástico demonizado por carregar as projeções das produções coloniais racistas do medo branco de Exu. Mas, um corpo que carrega os segredos da força vital exuziástica, que nada tem a ver com a demonização de Exu branco-cristão-ocidental. A colonização constrói um corpo exuziástico produzidamente selvagem, desviante e matável. Mas, com Exu não se brinca. O gérmen da potência exuziástica dos corpos negros carrega a força encarnada dos princípios vitais africanos. Corpos que encarnam os saberes das ruas, que são guardados pelos povos das ruas. *Laroyê* povos da rua! Andantes pedem licença ao povo da rua para caminhar, à força das águas para descarregar na calunga, à força das matas para adentrar a floresta, à força exuziaca para falar, comer e abrir caminho. Esses corpos produzidamente exuziásticos e demonizados pela colonialidade, são corpos ancestralmente exuziásticos, em toda potência de ser.

As civilizações planetárias carregam repertórios cosmogônicos distintos, que muito informam acerca dos diversos modos de experimentar, ler, conceber e narrar o mundo e a nós mesmos. Ou seja, são muitas as possibilidades de experimentar o mundo, ser experimentado por ele e nomear a existência e seus fenômenos. Esta dinâmica existencial revela a interação mútua entre os seres vivos e seus sistemas rítmicos. Mais ainda, o dinamismo da experiência de mundo nos seres anuncia terrenos existenciais comuns. Atenhamo-nos, por hora, à necessidade orgânica e ontológica de narrar. A narração pode ser lida como um ponto de cruzamento entre os povos e seus plurais repertórios de versar o vivido. É atenta a este ímpeto de narrar o mundo vivido, que as linhas e entrelinhas deste sistema dissertativo entrelaçam sua costura.

Para estudos acerca de questões afrodiaspóricas em terreno brasileiro, é indispensável atentar-se às perspectivas dos “povos da terra”: quilombolas e pindorâmicos (indígenas). “Povos da terra”, denominação que ressalta a ligação e a relação não distintiva e indissociável destes povos com a terra. Para Nêgo Bispo, negros e pindorâmicos estão em confluência nos territórios, porque os territórios não dizem apenas da terra em si, mas de todos os elementos, para ele, a terra não nos pertence, nós é que somos da terra, “não dizíamos ‘aquela terra é minha’ e, sim, ‘nós somos daquela terra’”. Havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar” (BISPO, 2018, p. 1). A relação de indissociabilidade com a terra concebe uma interação com ela, o que permite uma constante relação de cuidado. Essa é uma das feridas deixadas pela colonização, a desterritorialização de povos africanos e pindorâmicos, seguidas da distinção (humano-natureza), que distancia povos de sua relação com a terra e autoriza a devastação. Desse modo, há ressonância com povos pindorâmicos, como notamos com Ailton Krenak ao evidenciar:

[...] como é possível que um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha um sentido. As pessoas podem viver com o espírito da floresta, viver com a floresta, estar na floresta (KRENAK, 2019, p. 25).

No entanto, para Bispo (2016), é justamente a persistência e a preservação desses modos de vida e relação com a terra, que sempre foram alvo de ataque, rechaço e ameaça aos colonizadores. Isso porque, a força e a sabedoria desses povos ameaçam estruturalmente os colonizadores e seus sistemas. Neste trabalho, partimos da perspectiva de compreensão dos

processos coloniais conjuntamente, a partir dos povos da terra, continuamente afetados de modos específicos e diferentes nuances das ações nos centros urbano-periféricos. Estamos com Nêgo Bispo, na compreensão de que os povos africanos e pindorâmicos foram corpos *contracolonizadores*, a fim de rejeitar a falsa ideia de uma postura passiva ou animallescamente revolta. Desafogar, liberar-nos do título de derrota, fracasso e o lugar de perdedor que carrega a palavra colonizado. Bispo rejeita categoricamente a postura de falsa submissão dos povos escravizados, demarcando que nunca houve aceitação, conivência e listando uma série de revoltas, revoluções, organizações quilombolas, alianças com os povos pindorâmicos e constante postura contrária à colonização, até hoje. No entanto, não se trata apenas de contrapor às imposições coloniais, trata-se de uma postura insubmissa, de deslocamentos históricos narrados, de imaginários sociais depreciativos desses povos. Trata-se da retomada do caráter de força, organização e resistência, há séculos.

Ao propor esta noção, Bispo (2019) elenca alguns ataques sofridos por comunidades quilombolas: Caldeirões, Canudos, Pau de Colher e Quilombo dos Palmares. Ele lista as estratégias de ataque e defesa utilizadas. É possível notar, brevemente, que os ataques dos colonizadores tenderam à destruição, por vezes queimando tudo: a destruição da terra, das casas, dos animais, dos objetos e dos corpos. Todos como alvo do mesmo desejo de aniquilação total. Para além das mortes das pessoas, eram dizimados elementos específicos, itens indispensáveis para a manutenção da vida e sobrevivência de quem restasse. Se restasse. E junto a isso, elementos de memória. O ataque aos corpos, aos objetos e à terra, a tentativa era de eliminar todas as significações dos modos de vida. Mas, Bispo adverte assertivamente: “queimam a escrita e não a oralidade, os símbolos e não os significados, os corpos e não a ancestralidade” (BISPO, 2018).

A fim de compreender o que movia os colonizadores ao ímpeto destrutivo de invasão, dominação e matança, orientado por seus mais velhos, Nêgo Bispo (2018) toma a bíblia como dispositivo de análise. É assim que ele se depara com a estrutura de pensamento eurocristão, fundamentada no monoteísmo, que produz uma visão vertical e um modo de operação do pensamento e do fazer, que se dão de forma linear. Em contraponto a este modo, os povos politeístas conseguem enxergar suas divindades por todo lado, no vivo, na natureza, o que proporciona um olhar atento a várias direções e conseqüentemente uma operação do pensamento de modo circular (BISPO, 2018).

As produções distintas das matrizes de pensamento monoteísta e politeísta orientam modos, também distintos, de apreensão da vida, que se contrapõem fundamentalmente. O *saber orgânico* se desenvolve em torno do “ser” e o *saber sintético*, em torno do “ter” — “criatura que devora seu criador” (BISPO, 2018, p. 7). Neste terreno, o *pensamento sintético* é voltado para a fabricação produtiva de coisas e é operacionalizado pela escrita. Trata-se de um modo de produção de pensamento desconectado com a vida e de um uso da escrita, aos moldes ocidentais (uma vez que contrário ao estereótipo colonial racista, que por muito tempo destituiu o continente africano enquanto produtor de escrita e de conhecimento, já que escrita já era produzida há milhares de anos a.C., em África), enquanto ferramenta de manutenção colonial de um descolamento ilusório da escrita. Já o pensamento orgânico, é movimentado pela oralidade. Esses ensinamentos produzem modos de vida que caminham em direções diferentes. Respectivamente, em correlação à “bem viver” e “viver bem”, Bispo aposta em *viver de forma orgânica* e *viver de forma sintética*, onde os colonialistas operam na lógica sintética, pela via da reciclagem, e os povos contracoloniais operam na lógica orgânica, pela via da reedição (BISPO, 2018).

Bispo também dá pistas imprescindíveis acerca da cartografia dos modos de operação do pensamento ocidental, logo, da produção de subjetividade colonial-capitalista. No entanto, além das vastas possibilidades de entendimento destes conceitos, dá margem a questões que exigem tempo de digestão prolongada e a entrada de outros interlocutores. Ainda assim, algumas considerações são fundamentais para disparar a discussão. Ao analisar a maldição da terra pelo Deus eurocristão, Antônio Bispo formula a noção de síntese ocidental,

[...] quando o deus dos brancos disse que a terra estava amaldiçoada por causa de Adão e Eva e que comeriam com a fadiga do suor, ele disse que não poderiam desfrutar da natureza como ela se apresenta. Logo, eles precisariam sintetizar tudo. E assim eles saíram mundo afora sintetizando — inclusive a si próprios. Grande parte do pensamento dos brancos é sintetizado. O pensamento produzido nas academias é um pensamento sintético (BISPO, 2018, p. 6).

A noção de sintético provoca a compreensão da subjetividade colonial como um mecanismo sintetizador. Uma vez que os colonialistas se constituem subjetivamente limitados e desinteressados em entender-se como parte da natureza, ao invés de experimentá-la como ela se apresenta, estabelecem uma relação de estratificação e produtividade. Assim, a coisificam e a transfiguram para atender seus desejos e demandas, incitados pela necessidade de “ter”, mediante o jugo do imperativo capitalístico. Toma-se a crítica contundente de Bispo de que o

pensamento nas academias é sintético, enquanto orí-entador da constante necessidade de escapes, na aposta de que o exercício de saber orgânico na vida impregne de vida este fazer sintético-acadêmico.

Reiteremos a vida enquanto expressão de forças marítimas. Se retomarmos a concepção bantu-kongo de *kalunga*, esta que também significa oceano, imensidão, portal e parede entre os dois mundos, teremos pistas para a compreensão dos sentidos que essa palavra expressa em território brasileiro. A “língua brasileira”, conhecida como português do Brasil, é de enorme influência da língua *kimbundo*, irmã da língua *kikongo*, ambas africanas. Dentro deste tronco linguístico, “o caráter líquido de *kalunga* justifica a sua aceção como ‘oceano’ em kikongo” (SANTANA, 2019b, p. 68). A condição ontológica marítima da constituição de seres africanos pode ser reposicionada pela condição transatlântica de *diáspora*⁹⁵. Compreendemos que africanos na travessia atlântica, imposta pelo processo colonial de escravização, trouxeram consigo suas cosmovisões. Assim, os povos de origem Bantu foram os que mais chegaram até o Brasil neste período e com eles a cosmogonia bantu-kongo. Trouxeram a *kalunga* nos corpos e na experimentação do cosmos. Há muito das cosmogonias africanas nos processos civilizatórios deste chão, no entanto, na tentativa de deslegitimar e camuflar influências linguístico-culturais africanas, muitas palavras são inflexionadas, pois pouco se sabe sobre as influências africanas e algumas foram rechaçadas, por carregarem elementos de línguas africanas.

No Brasil, a palavra *kalunga* tem como homônimo a palavra “calunga”, com “c”; ambas carregam muitos fios na trama de forças de seus dizeres. Há de se ater aqui ao caráter de portal entre os dois mundos, deflagrado nas expressões “calunga-grande” e “calunga-pequena”. O mar (calunga-grande) e o cemitério (calunga-pequena), atrelados enquanto dois grandes pontos-portais de concentração da comunicação entre os dois mundos. Territórios de aglutinação de ancestrais pretos, pontos de acúmulo da coexistência, pluridimensional, entrelace da vibração morte e vida, que coexistem. São, ao mesmo tempo, espaços de sangue pisado e morte, mas espaços de movimentação de força. Portais de comunicação entre os dois mundos, porções de terra feitas de carne e vibrações ancestrais.

⁹⁵ Termo cunhado para designar a dispersão de povos pelo mundo. Neste caso, utilizado para circunscrever a condição de dispersão de africanos, primordialmente a diáspora negra no Brasil.

A calunga-grande é muito associada às religiões de matrizes africanas e afrobrasileiras, atrelada à força e a energia das entidades e falanges⁹⁶ que vibram na linha das águas (na linha ⁹⁷ de Yemanjá⁹⁸ — quem cuida de todos os *orís*). É a força do mar que cuida da cabeça. Calunga-pequena é associada aos povos do cemitério, que trabalham com as almas, como a morte, nos cruzeiros, como a entidade Exu-caveira.

Para os bantu-kongo, o mundo dos mortos, o mundo ancestral, das formas não visíveis, é um mundo “submerso”. Os ancestrais não se alojam em um céu idealizado, os ancestrais estão submersos. Submersos nas calungas-grandes, rastros das travessias atlânticas, submersos abaixo das terras das calungas-pequenas. Embaixo do chão não fica o inferno cristão, embaixo, aqui, é plano ancestral. Os ancestrais estão na terra, a concepção de relação com a terra está pautada na não dissociação da natureza, presentes nas cosmologias africanas apresentadas, e na atribuição à terra do chão de vida e morte dos ancestrais. Foi onde viveram, foi onde morreram, é onde seus espíritos convivem com os presentes corpos encarnados no mundo físico. O que diz muito acerca da contradição com esses princípios, as leis de posse de terra e seus parâmetros eurocêntricos. Como no fragmento de Sobonfu Somé, “a terra sempre havia sido do povo. Todavia, as pessoas não a consideravam como sua. Elas viam a terra como se esta fosse um espírito, como algo emprestado. Agora que o governo está regulamentando a terra, as pessoas têm de pagar impostos sobre ela” (SOMÉ, 2002, p. 20).

Sobonfu Somé é professora e escritora de Burkina Faso, no continente africano. O nome de Sobonfu significa “mantenedora do ritual” e alinhada a seu compromisso com a jornada, escreve de seu povo Dagara⁹⁹, da aldeia de Dano, em seu livro “O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar” (2002). Sobonfu conta que em sua aldeia “a vida é diretamente inspirada pela terra, pelas árvores, montanhas e rios. Assim, o relacionamento entre o homem e a natureza é traduzido na construção da comunidade e das relações entre as pessoas” (SOMÉ, 2002, p. 16). A comunidade é outra

⁹⁶ Agrupamento vinculado às tipologias das entidades, possuindo características próprias. Refere-se à multiplicidade das entidades (CRUZ; ARRUDA, 2014). Baseado nas discussões presentes na referência: CRUZ, Ana Carolina Dias; ARRUDA, Angela. O povo de rua em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, Belo Horizonte, v. 27, p.100-126, out. 2014.

⁹⁷ Referente às linhas de trabalho e transmissão de energia em terreiros de umbanda.

⁹⁸ Orixás do panteão africano, cultuada no Brasil, ligada às águas.

⁹⁹ “Encontrado principalmente nos países de Gana, Costa do Marfim e Togo, na costa oeste africana” (SOMÉ, 2002, p. 15).

noção central nestas cosmovisões, base dos princípios de coletividade, a “comunidade é o espírito, a luz-guia da tribo; é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar umas das outras. [...] comunidade é uma base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e recebem dádivas dos outros” (SOMÉ, 2002, p. 35).

A voz de Sobonfu traz eco a todo solo de cosmologias apresentadas até aqui, onde notam-se aspectos comuns, como a ligação com a terra, a natureza, os ancestrais e a importância da comunidade. Esses aspectos revelam que é o espírito e suas manifestações o traço ancestralmente fundamental de sociedades africanas. “Quando povos tribais falam de espírito, estão, basicamente, referindo-se à força vital que há em tudo” (SOMÉ, 2002, p. 26). Para os Dagara,

[...] cada um é visto como espírito que tomou forma humana, para desempenhar um propósito. Espírito é a energia que nos ajuda a nos unir, que nos ajuda a ver além de nossos parâmetros racialmente limitados. Também nos ajuda nos rituais e na conexão com nossos ancestrais. Os ancestrais também são chamados de espíritos. O espírito de um ancestral tem a capacidade de ver não só o mundo invisível do espírito, mas também este mundo. Assim, serve como nossos olhos dos dois lados. É esse poder dos ancestrais que nos ajuda a direcionar nossa vida e evitar os abismos (SOMÉ, 2002, p. 26).¹⁰⁰

Sobonfu nos conta que o mundo espiritual “envolve e afeta absolutamente a todos no mundo. Sem o espírito, nunca teríamos chegado aqui. Sem espírito, fica realmente difícil saber se vamos acordar vivos amanhã; fica realmente difícil saber que temos vida” (SOMÉ, 2002, p. 27). A consideração do espírito enquanto constituinte e fundamental de cada ser e de todo o mundo encarnado é um dos pontos cruzados entre tantos princípios africanos de diferentes povos, como nos apresenta Ama Mazama (2009)¹⁰¹,

Karenga (2003) identifica como centrais entre as características culturais africanas as seguintes orientações compartilhadas: 1) centralidade da comunidade; 2) respeito à tradição; 3) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético; 4) harmonia com a natureza; 5) natureza social da identidade individual; 6) veneração dos ancestrais; 7) unidade do ser (MAZAMA, 2009, p. 117). Características a serem aprofundadas, evidenciando princípios e modos de vida de civilizações africanas, em interlocução com as

¹⁰⁰ *Bença, vó. Preta velha de tamanho grande, que caminha ao meu ouvido e diante de mim, desde que se foi. Tu que guias meu pai na passagem e o traz pra me ver. Bença, pai. Que eu cuide da ferida em meu peito, no mesmo lugar da que te levou. Descansa pai. Sei que me sopram. Sei que os vejo. Noto que sinto. Não deixem de vir nos visitar. Sejam meus olhos nos entre-mundos! Os amo e agradeço.*

¹⁰¹ Linguista de Guadalupe, na região da Antilhas, acerca da contribuição do professor norte-americano de estudos africanos, Maulana Karenga.

vozes de outros pensadores. A trajetória deste escrito passou por uma inversão crucial no modo de conceber as apostas de pesquisa até aqui. O desenho anterior iniciava trazendo uma longa discussão acerca dos funcionamentos estruturais de pensamento e subjetividade ocidentais e seus efeitos em pessoas negras. Ou seja, um panorama denso e complexo, que demonstra o esforço singular e coletivo de pesquisas acerca das pessoas negras, das relações raciais e do racismo. No entanto, enfatizar, trazer para o início e afirmar a retomada de aspectos das civilizações africanas, é uma afirmação crítica de que a história do ser diaspórico não inicia na escravidão e, sim, em modos de vidas plurais das grandes e complexas cosmovisões africanas, seu legado presente em toda formação ocidental e suas heranças a povos negros. “A África e as coisas africanas devem ser examinadas e apreendidas em terreno africano (ou seja, com significados e aplicações africanos). Agir de outra forma é restringir o conhecimento africano e as suas inspirações ao campo de visão dos instrumentos e das interpretações europeus” (NOBLES, 2009, p. 280). Sigamos, ressonantes à sonoridade timbrada do repertório do compositor Fabriccio:

Eu sei que algum dia eu hei de ir lá, na terra onde o axé que há em mim brotou. Caminho inverso do ancestral, sobre o azul do Atlântico. África, meu coração te escuta em Yorubá. Zambi dei-me chão e forças pra um dia eu lá chegar. África, meu coração te escuta em Yorubá. Zambi, dei-me chão e fé pra eu ter em mim, o poder do machado de Xangô [...] (O Poder do Machado de Xangô — Fabriccio) ¹⁰²

Retomemos fios desfiados e recosturados nesta colcha de retalhos dissertativa. A ritualística do ebó explicita um fundamento imprescindível acerca de uma concepção de mundo que, ao partir de uma relação organicamente integralizada entre todos os seres que compõem as tramas da existência, o ebó, como meio de continuidade da vida pela via da ingestão, da restituição e conseqüentemente da redistribuição, está fundamentado “na experiência da *reversibilidade* (a restituição pelo sacrifício ou pela oferenda), que é maior do que a da cronologia dos relógios. A situação oposta, isto é, a *irreversibilidade*, está na base de todos os sistemas de poder, africanos ou não” (SODRÉ, 2017, p.188). Reiteramos como Muniz Sodré, que a reversibilidade do tempo espiralar de Exu é uma das pistas que fundamenta a sankofa da ontologia do ser e de apreensões outras do mundo.

Òkòtó é um elemento associado a Exu em seu traço, sua potência, de crescimento e expansão. O Òkòtó é uma concha cônica, um caracol, seu formato é associado à grafia do triângulo

¹⁰² Chamo à voz e a ressonância de meu irmão, Fabriccio, pra se propagar a minha e todo nosso eco familiar. Axé, meu irmão malungo, companheiro de barca em travessias cruzadas.

(outro elemento associado a Exu, a numerologia do três e seus demais mistérios simbólicos) e ao cone. O Òkòtó é um emblema de Exu, grifado como forma, como corpo material que narra a história ossificada da vida do caracol, atrelado ao cerne da concepção exuziástica de crescimento, a continuidade ininterrupta e contínua do movimento e do processo vital. É o peão apoiado em um só ponto, em movimento contínuo e cume oco; é, primordialmente, o dinamismo espiralar iorubano, ponto cruzado com outros fundamentos africanos. É Exu, em sua potência de inventor do tempo, força que faz a espiral dobrar a linha, é quem “mata ontem um pássaro com uma pedra que só jogou hoje”. Neste assentamento, não seria diferente:

Preciso não escrever sobre como atravessar um processo perante o qual me sinto perdida. Preciso não escrever sobre o que fazer quando estou paralisada. Se posso arrancar da paralisia e da confusão um outro modo de escrita, preciso escrever sem garantias de que escrever mostrará as saídas; escrever com o risco de mergulhar em espiral negativa e me afogar no ar seco da dúvida. Preciso não escrever, mas insisto e escrevo. Uma promessa e uma dívida: de mesmo em face do máximo despojamento, preservar com a própria vida esse risco (MOMBAÇA, 2020, p. 1).

Agradeço aos andantes d'água e rua, nesta travessia transatlântica, companheiros de barca.

*Descarrega terreiro Ogum
E leva pras ondas do mar
Descarrega terreiro Ogum
É Ogum quem vai levar!*

(Ponto de descarrego).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda. **"O Perigo da História Única"**. Vídeo da palestra da escritora nigeriana no evento Technology, Entertainment and Design (TED Global 2009). Disponível em:

<http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt>. Acesso em: 19 de outubro de 2019.

AKOTIRENE, Carla. **O que é Interseccionalidade?**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

ANI, Marimba. **Yurugu**: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. Uma Crítica Africano-Centrada do Pensamento e Comportamento Cultural Europeus. 2015. Disponível em:

<https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>. Acesso em: 25 nov. 2019.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: **Afrocentralidade** : Uma abordagem epistemológica inovadora. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). São Paulo: Selo negro. 2009.

BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA I**: Metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. Cap. 8. p. 167-212. Disponível em:

<https://www.netmundi.org/home/wp-content/uploads/2019/02/Historia-Geral-da-Africa-Volume-I-Metodologia-e-Pre-Hist%C3%B3ria-da-Africa.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2020.

BAPTISTA, Isildinha. **Significações do corpo negro**. 1998. 146 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

BAPTISTA, Izildinha. **Significações do corpo negro**. 1998. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

bell hooks. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

BENISTE, José. **Òrun-Àiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015. 335 p.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. São Paulo, 2002, 169p. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (Tede de Doutorado).

BISPO, Antônio. **Colonização, quilombos**: modos e significações. 2. ed. Brasília: AYÔ, 2019. 120 p.

BISPO, Antônio. Modos quilombolas. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 09, página 58 - 65, 2016.

BISPO, Antônio. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

BUTLER, Judith. Corpos que Pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CALLINICOS, Alex. **Capitalismo e racismo**. São Paulo: Zahar, 2000.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

CASTILLO, L. E. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2010.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Tradução de Juliana de Castro Galvão. Revisão Joaze Bernardino Costa. *Revista sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Intersectionality**. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2016.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018. 144 p.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os Nagô e a Morte: Padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2019.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. 2 ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Olhos D'águas**. 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2014.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. SciELO-EDUFBA, 2008. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2013/08/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascara_s_branças.pdf>. Acesso em: 2 de setembro de 2019.

FIGUEIRA, Paula Lampé e CALIMAN, Luciana Vieira. Considerações sobre os movimentos de medicalização da vida. **Psicologia Clínica**. 2014, v. 26, n. 2, pp. 17-32. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pc/a/4B98gsBMbNyfQFj99hGDHhf/abstract/?lang=pt#>>.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **A visão Bantu-kongo da sacralidade do mundo natural**. 2015. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-fu-kiau-a-visc3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2020.

GERBER, Raquel. **ORÍ**. Roteiro: Maria Beatriz Nascimento. São Paulo: Angra Filmes Ltda, 1989. Color. [Documentário].

Gilroy, Paul. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLISSANT, Edouard. **O mesmo e o diverso**. 1981. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/12590035/o-mesmo-e-o-diverso-edouard-glissant-traducao-normelia-ufrgs>. Acesso em: 03 jan. 2020.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**. Saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis, RJ: vozes, 2017.

GUATTARI, F. & ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.

HARTMAN, Saidiya. O Tempo da Escravidão. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 14, p. 242-262, 2020.

JAGUN, Márcio de. **Orí**: A cabeça como divindade: História, Cultura, Filosofia e Religiosidade. Ed. Litteris, 2015.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Lisboa: Orfeu Negro, 2019.

KING, Richard. **Origem africana da Psiquiatria Biológica**. 1990. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2016/02/richard-king-m-d-origem-africana-da-psiquiatria-biolc3b3gica-pdf7.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras. 729 p. 2010.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1 ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

MACIEL, Cleber. **Negros no Espírito Santo** / Osvaldo Martins de Oliveira (org). –2ª ed. – Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MARTINS, L. **Performances Da Oralitura: Corpo, Lugar Da Memória**. *Letras, [S. l.]*, n. 26, p. 63–81, 2003. DOI: 10.5902/2176148511881. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 26 fev. 2022.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAZAMA, Ama. A afrocentralidade como um novo paradigma. In: **Afrocentralidade - Uma abordagem epistemológica inovadora**. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). São Paulo: Selo negro. 2009.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1, 2018.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p.122-151, jun. 2016. Semestral.

MBITI, John Samuel. **African Religions and Philosophy**. African Writers Series. Heinemann, 1969.

MOMBAÇA, Jota. O mundo é meu trauma. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 11, página 20 - 25, 2017.

MOMBAÇA, Jota. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência**. Publicação comissionada pela Fundação Bienal de São Paulo em ocasião da 32ª Bienal de São Paulo – Incerteza Viva, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. *Kilombo* e memória comunitária: um estudo de caso. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006. p. 109-116 (a).

NASCIMENTO, Beatriz. O quilombo como instituição africana In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica; sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006. p. 117-118 (b).

NASCIMENTO, Elisa. **A Matriz Africana no Mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NOBLES, Wade W. – Sakhu Sheti: Retomando e Reapropriando um Foco Psicológico Afrocentrado. In: **Afrocentricidade – Uma abordagem epistemológica inovadora**. NASCIMENTO, E. L. (org.). São Paulo: Ed. Selo Negro, 2009.

NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. **Revista Ensaios Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 139-155, dez/ 2013. Semestral. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo8/noguera_renato.pdf. Acesso em: 6 de janeiro de 2020.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. **Griot: Revista de Filosofia**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 1-19, 14 dez 2011. Griot Revista de Filosofia. <http://dx.doi.org/10.31977/grirfi.v4i2.500>.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes. Disponível em:

<https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero.os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf>

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15. 1989. Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 5 dez. 2019.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaios Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 6-25, out. 2011. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf. Acesso em: 16 de setembro de 2019.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica; sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006. p. 117-118 (b).

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte. Letramento: Justificando, 2017. 112 p.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. 164 p.

SANTANA, Tiganá. Tradução, interações e cosmologias Africanas. **Cadernos de Tradução**, Santa Catarina, v. 39, n. 4, p. 65-77, dez. 2019. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7968.2019v39nespp65>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2019v39nespp65>. Acesso em: 16 de setembro de 2019b.

SANTANA, Tinganá. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. 234 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Modernas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019a.

SANTOS, Neuza Souza. **Tornar-se Negro ou as Vicissitudes da Identidade do Negro em Ascensão Social**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1983..

SANTOS, Rodrigo de Almeida dos. **Baraperspectivismo contra Logocentrismo ou o Trágico no Prelúdio de uma Filosofia da Diáspora Africana**. 149 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

SODRÉ, Muniz A. C. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017, 238 p.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos. Traduzido por Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus Editora, 2002. 146 p.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.