

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

**Alvandy Frazão Santos**

**KAETÉ-AMBUNDO:**  
ENCRUZILHADAS ÉTNICAS EM TERRITÓRIOS ALAGADIÇOS  
(MASSAYÓ-ALAGOAS)

\*

Maceió  
2020

**ALVANDY FRAZÃO SANTOS**

**KAETÉ-AMBUNDO:  
ENCRUZILHADAS ÉTNICAS EM TERRITÓRIOS ALAGADIÇOS  
(MASSAYÓ-ALAGOAS)**

\*

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado ao curso de Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Lígia dos Santos Ferreira

Maceió

2020

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

S237k Santos, Alvandy Frazão.  
Kaeté-Ambundo : encruzilhadas étnicas em territórios alagadiços (Massayó-Alagoas) / Alvandy Frazão Santos. – 2020.  
117 f. : il. color.

Orientadora: Lígia dos Santos Ferreira.  
Monografia (Trabalho de conclusão de curso em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Psicologia. Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 113-117.

1. Psicologia. 2. Psicologia social. 3. Etnopsicologia. I. Título.

CDU: 316.6

Fiz do amor a minha mais bela caça e do tutano  
da paixão a natureza dos meus sonhos. Fiz da  
liberdade o meu recanto  
- meu arco, meu encanto - o meu jeito Oxóssi de  
ser.

Maria Stella de Azevedo Santos,  
**Mãe Stella de Oxóssi, Odé Kayode.**

**Fará Imorá**  
(o caçador traz felicidade)



Bandeira de Tempo  
**Abassá de Angola Oyá Igbalé – Casa de Resistência**  
**Registro autoral – 19 de maio de 2019.**

Kitembo é *inkissi* do povo Bantu de Congo-Angola conhecido como Tempo no ocidente. O senhor do tempo cronológico, da transformação e da evolução material e espiritual da nação Bantu é também associado ao Orixá iorubano Iroko, que tem como sua representação e lugar de culto a gameleira branca, árvore sagrada para esse povo. A bandeira branca erguida à Tempo é característica aos terreiros de candomblé Angola mas também está presente em casas de culto Nagô-Iorubá.

No dia 13 de maio de 2019, 131 anos após a abolição da escravidão brasileira, o terreiro Abassá de Angola de Oyá Igbalé – Casa de Resistência, terreiro de Mãe Vera d'Oyá, foi atacado com ameaças, tentativa de arrombamento e foi tombado o *igbá* (assentamento) de Kitembo em um ato criminoso motivado por racismo religioso. Mais um episódio de intolerância e violência

racista que revive e atualiza o Quebra de Xangô alagoano de 1912 mais de 100 anos depois.

No dia 19 de maio, uma semana depois do ataque, Mãe Vera reergueu o assentamento de Kitembo e deu continuidade ao culto de seus *inkisses*, *orixás*, exus, pombo-giras, pretos-velhos, marujos e caboclos, resistindo com força e festa às violências deflagradas à sua casa, a seu povo e à sua religião. Eu pude vivenciar a fé, a coragem e a alegria reerguendo e reconstruindo Tempo.

**Zara Tempo!**  
(glória ao tempo!)

## SUMÁRIO

<b>INTEGRAÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>0 EXU</b> .....	<b>14</b>
<b>Encruzilhada — Orí — Sankofa</b> .....	<b>15</b>
<b>1 ILÊ</b> .....	<b>21</b>
<b>1.1 Território</b> .....	<b>28</b>
<b>1.2 Assentamentos</b> .....	<b>50</b>
1.2.1 Política Nacional de Saúde Integral da População Negra – PNSIPN (Ministério da Saúde, 2009).....	50
1.2.2 Resolução CFP N.º 018/2002 (Conselho Federal de Psicologia, 2002).....	52
1.2.3 Relações Raciais: Referências Técnicas para a Prática da(o) Psicóloga(o) (CFP, CRP’s, CREPOP, 2017).....	53
1.2.4 Lei 10.639/03 (BRASIL, 2003).....	55
1.2.5 Atagbá – Guia para Promoção de Saúde nos Terreiros (RENAFRO, 2005).....	56
<b>1.3 Terreiros</b> .....	<b>58</b>
1.3.1 Abassá de Angola d’Oyá Igbalé.....	58
1.3.2 Grupo de União Espírita Santa Bárbara – GUESB.....	63
1.3.2.1 Seminário de Realidade de População Negra (GUESB. Dezembro de 2018, quinto ano)	65
1.3.2.2 5º Encontro e 4ª Jornada Científica de Comunidades Quilombolas e Povos Tradicionais de Terreiro – ENCONQUITE (UFAL, Campus A. C. Simões, agosto de 2019).....	66
1.3.2.3 “De Volta À Angola Janga” (Fevereiro de 2020, sétimo ano).....	69
1.3.3 Ilê Ìyá Mí Ipondá Axé Igboalamo.....	72
<b>2 ITAN</b> .....	<b>78</b>
<b>2.1 Escrita</b> .....	<b>79</b>
<b>2.2 Oralidade</b> .....	<b>87</b>
<b>2.3 Práticas</b> .....	<b>92</b>
<b>3 TEMPO</b> .....	<b>97</b>
<b>3.1 Agora</b> .....	<b>97</b>
<b>3.3 Porvir</b> .....	<b>109</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>113</b>

## INTEGRAÇÃO

“*Terra alheia?! Pisa no chão devagar*”.

Esta escrevivência<sup>1</sup> tece nas linhas e principalmente no sentir das entrelinhas um tanto do que ouviram meus ouvidos, do que tocou meu peito, e do que aprendi com o corpo, com o espírito, com o coração e com o intelecto; individualmente e coletivamente. Atravessado pelas histórias das ladainhas, contos ou conselhos; guiado pelo som dos tambores, berimbaus e palmas; no movimento da ginga, das danças, ou no chão, na quietude dos silêncios. Foram muitos afetos vivenciados, muitos sentires, e alguns sentidos ancestrais encontrados na busca por novos caminhos. Saberes, mitos e contos me são a base para essa partilha que aqui se dá início. As ciências indígenas e negras em sua integração, seus saberes populares – tradicionais e contemporâneos – me são as fontes e forças que nutrem os conhecimentos aqui compartilhados.

Por onde estive: nos terreiros de Mãe Vera, de Mãe Neide, de Pai Marcinho, do Mestre Tonho; nas festas do Meado de Agosto nos quilombos Poços do Lunga e Mameluco em Taquarana; na Mata da Cafurna, território Kariri Xocó em Palmeira dos Índios; também nas ruas, e praças, e matas, e salas de aula; nas encruzilhadas; foi sempre através do *Ofó* – o hálito da oralidade – onde se instaurou comunicação, aprendizado, transformação e respeito. O *ofó* de minha mãe, de meus irmãos e irmãs mais velhas e mais novas (biológicos e espirituais); de parentes, Caciques e Pajés; de mais velhas, de Pretos e Pretas Velh@s (*griôs*); das Iyálorixás e dos Babalorixás (“mães e pais de santo”); de meus amigos e amigas; de mestres e mestras de cultura popular; de professores e professoras... Foi por meio desses encontros e hálitos que tenho me feito e refeito, que tenho conhecido e compreendido o mundo e a mim mesmo, que tenho sido instruído e que tenho assimilado caminhos em posturas. Muito do que ouvi, vivi e aprendi não está documentado ou escrito, mas transpassa o tempo, os corpos, os territórios e a História oficial através de ensinamentos nos *encruzilhamentos* das interações e integrações, nas trocas. A partir do encontro, o *ofó* da oralidade carrega e recarrega o *Axé* – energia vital –, assim partilham-se histórias, conhecimentos, experiências, percepções, caminhos, destinos, sentimentos, vida e viver.

Início o texto com o canto popular de um coco de roda de Mestre Zeza do Coco para trazer para dentro dessa narrativa em referência primordial a voz, o ritmo, a cultura e o corpo dos povos

---

<sup>1</sup> Cf. *Escrevivência – Episódio 01 da série Ecos da Palavra*. Instituto de Arte Tear. Conceição Evaristo. 2017.



originários Caeté e os Mbundo da diáspora angolana aportados em território alagoano. Beatriz Nascimento em seu filme Orí descreve *pisar devagarzinho* como jeito negro brasileiro de estar, de chegar – influenciado pelo sequestro escravocrata que roubou massivamente vários povos de diferentes locais de África e que, em diáspora forçada em local desconhecido, seria esse modo minucioso de conhecimento e aprendizado do local aportado e das relações dentro dele. Pesquiso dessa forma: *pisando devagarzinho*. Todavia, escrevo como o pisar forte do *trupé* do coco, demarcando valor, respeito e justiça devidos historicamente aos donos da terra, os povos originários.

D’escrevo aqui caminhos e cruzos que me levaram a esses espaços e saberes sagrados, a seus integrantes, aos seus guardiões e guardiãs, e também a mim mesmo durante o processo. Que meu *ofó* aqui d’escrito sirva como afetação e reorientação para produção de sentidos e percepções contra-hegemônicas guiadas por caminhos ancestrais e tradicionais de conhecimento. O *axé* que vibra em nossa existência diz quem somos, como estamos, o que queremos e aonde vamos; é sopro de vida, expressão da alma, estado de espírito, cintilar de nossa centelha do divino, energia vital. Através do *ofó* e do *axé* obtive o conhecimento aqui compartilhado e através deles, faço-nos – eu, meus pares e parentes – re/existência.

Essa escrita documenta o fim de um ciclo de 8 anos caminhando em direção à (auto)compreensão das ontologias africanas e indígenas percebendo suas concepções de corpo, mente, espírito, coletividade e natureza, em que a espiritualidade e a religiosidade são elos integrativos e terra fértil para esses elementos. Encontro durante esse percurso os modos de integração desses elementos em ritos, mitos, rituais, práticas, cuidados e festividades, tradicionais e populares; resgatando origens e as projetando no porvir. Esse caminho vem de longe e não se finda aqui. Faço-me percurso de atravessamento desses conhecimentos. Essa escrita é uma encruzilhada.

Há como intenção dentro desses caminhos de registro utilizar a documentação dessa vivência, experiência e estudo como arma de disputa teórica para quebrar com a escrita acadêmica hegemônica, dura, impessoal, dentro dos cânones científicos europeus de um passado ainda presente.

Diversos modos de escrever, de expressar, de exprimir e fazer entender, sentir, intuir estarão dispostos ao longo deste trabalho, contextualizando em diferentes linguagens as diversas cosmologias e atuais realidades compartilhadas pelos espaços de aprendizagem, conhecimento e

enriquecimento os quais fundamentam os saberes aqui descritos. Os terreiros são os terrenos onde este trabalho está assentado, espaços de organização religiosa, espiritual, de assistência social, saúde, lazer, educação e cultura em que a oralidade é o modo de repassar e perpetuar saberes [aprendizagem], modos de fazer [trabalho], modos de ver [cosmovisão] e modos de viver [política], então há expresso aqui – como também há nesses espaços – línguas tradicionais de povos oriundos de África, como o iorubá e o tupi de Pindorama, e também linguagens dissidentes desse sistema colonial onde impera o português: a linguagem da periferia [*pretuguês*], o dialeto nordestino [*nordestinês*], a linguagem utilizada pelas travestis proveniente da cultura de terreiro [*pajubá*], que descrevo como territórios de linguagens mais profundamente no capítulo 1 – Ilê.

Para além da quebra com os moldes de escrita e de linguagem acadêmica propostos neste trabalho através da utilização de dialetos e linguagens provenientes da oralidade pertencente aos espaços e dos públicos pesquisados, há também a utilização de uma importante ferramenta que extrapola os significantes da palavra e transfere a compreensão para a observação e absorção da imagem: a fotografia. Através do registro fotográfico há a intenção de romper com a primazia da palavra escrita por sobre culturas onde a arte, o gesto, a dança e a oralidade podem ser muito mais amplamente significantes e significativo. Diante de um histórico silenciamento, de diversas tecnologias coloniais de apagamento, de violências simbólicas, físicas e psicológicas de supressão étnica, religiosa, cosmológica e linguística, a fotografia demonstra ser um equipamento muito potente de produção de registro e memória, capaz de reverberar um passado ocultado ainda no presente desses territórios-terreiros; projetando nessa imagem um futuro em que haja modos de compreensão difundidos nas artes e na academia sobre a realidade dos povos originários, tradicionais e dos povos de terreiro.

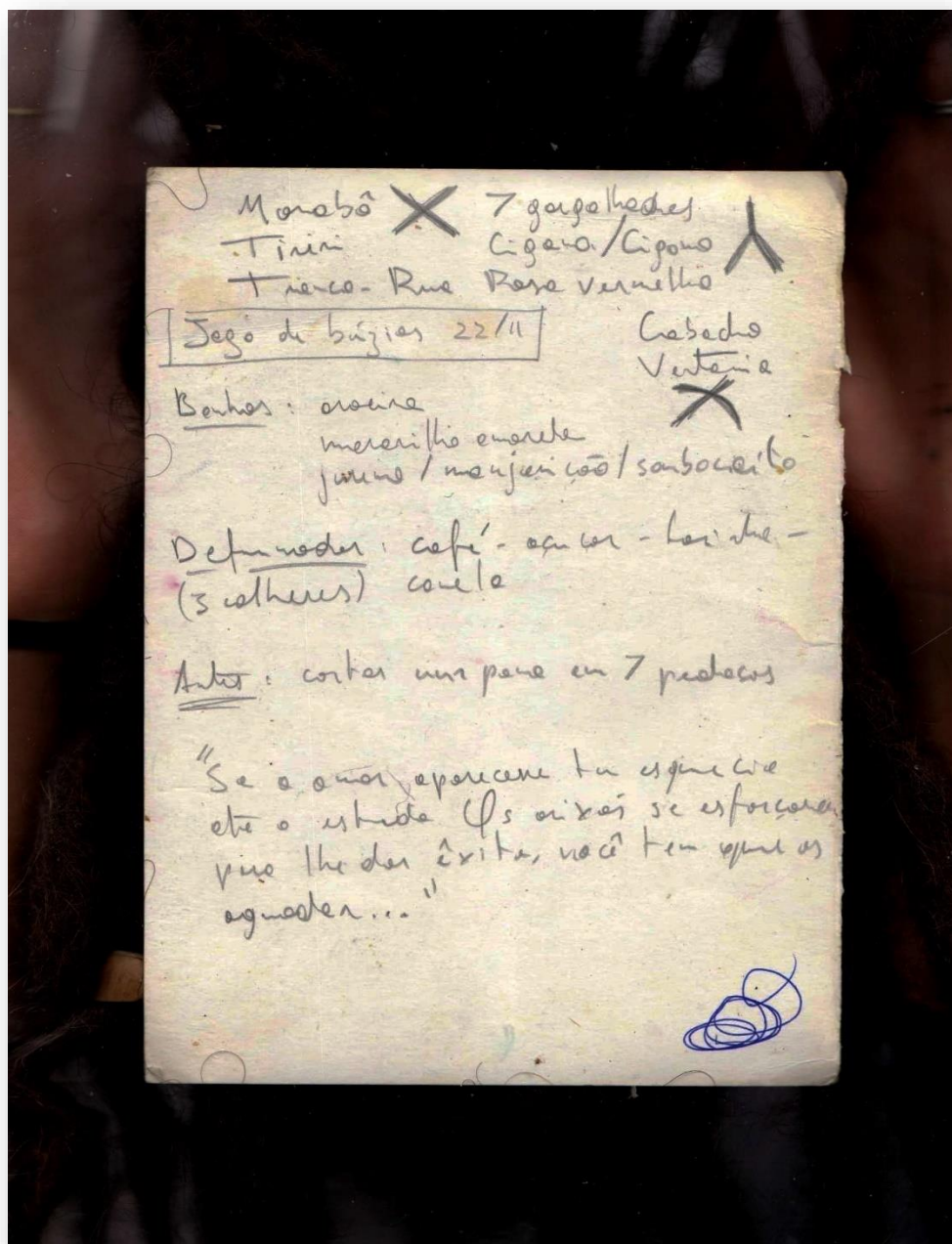
Elementos de matrizes africanas são expressos como estrutura textual para construção da trindade dimensional dos capítulos EXU, ILÊ e ITAN. O que introduz cada capítulo é uma encruzilhada ou *gira*, onde circulam referências textuais, musicais e visuais orquestrados a partir de uma polifonia de vozes, ecoando assim como me afetaram esses firmamentos: em multilinguagens.

- 0 EXU** é princípio individual – A narrativa é ancorada em meu corpo, nos caminhos que atravessei e na exposição dos atravessamentos desses caminhos; entre vivências e teorias: experiências de compreensão. É minha perspectiva existencial (meus olhos, cosmologia e antologia), meu discurso (minha boca e expressividade), meus conhecimentos (pensamentos e epistemologias), minha intenção (coração, princípios e proposições) e minha intuição (onde mira meu espírito). É a origem dessa escrevivência. É a energia que me move. É meu *Axé*.
- 1 ILÊ** é território e coletividade – Ilê é lar: territórios, terreiros, terra e toda a Terra. Lugares geopolíticos, sociais, físicos, intelectuais, teóricos, espirituais e sagrados, partilhados com pares. Identidade, pertencimento e firmamento. É assentamento. É demarcação. É retomada.
- 2 ITAN** são os saberes que orientam o caminho e o caminhar – Conhecimentos ancestrais e tradicionais que apontam horizontes decoloniais e descolonizados através da oralidade, de práticas cotidianas, da mitologia, da filosofia, da música, da dança, das artes, de tecnologias de sobrevivência e resiliência, de rituais de cura, de práticas de cuidado, de fortalecimento comunitário, de modos de resistência histórica e política.

Bons caminhos nos guiem.

**Agô!**

(pedido de licença e permissão)



#### Corrente

Corrente é a linhagem de ancestrais, entidades e Orixás, Inkisses ou Voduns ligados a cada pessoa.

"Os orixás se esforçaram para lhe dar êxito, você tem que os agradecer..."

Consulta aos búzios no terreiro Abassá de Angola – 22 de novembro de 2018.

0

**EXU**  
(caminho)

Encruzilhada — Orí — Sankofa

1

**ILÊ**  
(casa)

Território // Assentamentos // Terreiros

2

**ITAN**  
(saberes)

Oralidade, Escrita, Práticas

## 0 EXU

São 7 os caminhos de EXU:  
os quatro da encruzilhada,  
acima, abaixo e dentro.

— **Pai Célio de Yemanjá, Exu Além do Bem e do Mal, 2012.**

Orí significa a iniciação a um novo estágio da vida, a uma nova vida, a um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma, e se complete com seu passado, presente e futuro.  
Com sua origem e com seu momento ali.

— **Beatriz Nascimento, Orí, 2009.**

Não feche a conta  
A cota é pouca e o corte é fundo  
E quem estanca a chaga sente o choque do terceiro mundo  
De vez em quando um abre a boca sem ser oriundo  
Para tomar pra si o estandarte  
Da beleza, luta e o dom  
Com um papo tão infundo  
Porque, tu me chamas se não me conhece?  
— **Xênia França, Porque que me chamas?**

**Mojubá!**

(“meus respeitos”, saudação ao orixá Exu)





Exu na gira

Quilombo Poços do Lunga – Taquarana – Alagoas.  
**Palácio de Ogum – Festa do Meado de Agosto 2019.**  
 Registro autoral – 11 de agosto de 2019.

**Encruzilhada — Orí — Sankofa**

Na encruzilhada das potências e possibilidades<sup>2</sup> segui a psicologia por ímpeto de cuidado e escuta, para os quais sempre tive reconhecida habilidade e, principalmente, disposição – sempre fui bom de conversa. No início da graduação, aproximei-me da Psicologia Social, e do estudo de políticas públicas de saúde e de populações em desigualdade e/ou vulnerabilidade social: inicialmente de mulheres e LGBTQIA+; posterior e, atualmente, da população negra, de povos indígenas, de comunidades tradicionais e de povos de terreiro. Perceber-me culturalmente e étnico-racialmente parte dessas populações durante minha graduação se deu grandemente pela presença de dois (dos poucos) professores negros que tive, Gilson Santos e Marcos Mesquita.

<sup>2</sup> Ver: **Pedagogia das Encruzilhadas**. Luiz Rufino. Revista Periferia. 2014.

Através de suas vivências e didáticas, eles me oportunizaram aprendizagens que demonstravam a possibilidade de estudos psico-sócio-antropológicos relacionados ao meu corpo e a minha cultura Caeté-Ambundo enquanto (re)existência na universidade, impulsionando assim minha conscientização identitária, étnica, de classe, de gênero, de sexualidade; meu senso crítico, minha cidadania, minha militância e meu artevismo (ativismo artístico).

Gênero e Sexualidade foram o enfoque primeiro de minhas pesquisas acadêmicas, das elaborações de articulação de resistência política no movimento LGBTQIA+ e de minhas produções artísticas artevistas, bastante na ânsia de que esses estudos auxiliassem a compreensão sócio-histórica desses dois assuntos tanto na dimensão sócio-histórica quanto na autocompreensão subjetiva do *transcorrer* dos meus processos e vivências: entre eles minha sexualidade fluida, minha concepção de gênero não binária e os papéis sociais aos quais fui imposta e dos quais sou dissidente. O contato com teorias feministas, LGBTQIA+ e *queers* brancas abriu-me à criticidade às desigualdades sociais, mas ainda frente a diversidade do arco-íris, algo parecia sem cor...

De fato compreendi o desconforto diante do padrão social de masculinidade machista (branca, europeia, patriarcal, heteronormativa, cristã) com a qual fui educada, e toda sua toxidade em violências e menosprezos à mulher e ao feminino; mas apenas após interseccionalizar e racializar a discussão pude percebê-la como umas das expressões de uma violência racista colonial.<sup>3</sup>

Hoje, compreendo os ecos desse machismo sobre os corpos de homens racializados pela colonização: a imposição da virilidade, da brutalidade, da aspereza; e a negação da fragilidade, da gentileza, da emotividade e da expressividade – e quanto mais escuro a pele desse homem for, mais impresso isso será em seu corpo e história. Porém há também a tentativa de reprodução dessa masculinidade branca a partir desses homens racializados: na réplica colonial da violência de negação, objetificação e violência sobre o Outro<sup>4</sup> do homem branco – sobre o homem racializado – o próprio homem racializado pelo colonizador reflete a desumanização colonial sobre si mesmo; também sobre a Outra, a mulher racializada, negra ou indígena, aderindo a masculinidade colonial misógina tóxica e feminicida.<sup>5</sup>

No segundo ano de graduação, fui convidado a participar do projeto de extensão em Psicologia Social do professor de Marcos Mesquita e da professora Simone Hunning junto a

---

<sup>3</sup> Cf. **Interseccionalidade**. Carla Akotirene. Coleção Feminismos Plurais. 2018.

<sup>4</sup> Cf. **Memórias da Plantação**. Capítulo 1: A máscara. Grada Kilomba. 2010.

<sup>5</sup> Cf. **Por que meninos não podem brincar de boneca?**. Renato Nogueira. Blog Ponto G. 2019.



Vila de Pescadores de Jaraguá, localizada no bairro portuário de Maceió. A comunidade passava por um processo judicial contra a Prefeitura em reivindicação de seu território tradicional, alvo de disputa imobiliária e de higienização social – direitos de saneamento básico e coleta de lixo, por exemplo, lhes foram negados até a construção social local de um olhar de *favela* sobre a comunidade, reiterando a negação do direito de permanecer ali.

O projeto articulava a aproximação dos estudantes à comunidade e à AMAJAR (a Associação de Moradores de Jaraguá, através da grande liderança comunitária Enaura Santos, presidenta da AMAJAR no decorrer do projeto) para registro audiovisual dos modos de trabalho, de geração de renda, de produção artística e cultural, de cuidado e de pertencimento comunitário ali vivenciados. A produção seria ferramenta de divulgação da resistência comunitária contra a retirada das famílias do local original, mas ainda durante as filmagens, em junho de 2015, a comunidade foi expulsa de seu território por um enorme aparato policial da cidade e por retroescavadeiras demolindo casas, um terreiro, a AMAJAR, histórias e sonhos. “Quem tem juízo resiste e luta”<sup>6</sup> foi o documentário produzido pelo projeto como registro histórico daquele espaço e das culturas provenientes dele; também em exposição e denúncia do destrato da Prefeitura de Maceió para com a comunidade e seus moradores. Foi passando, passeando, filmando e lutando junto e pela Vila que compreendi as problemáticas fundamentais que perseguem os povos indígenas, quilombolas e as comunidades tradicionais de todo o país: a luta pela permanência em seu local de origem; o direito à terra e a sua produtividade; e a remoção, afastamento e marginalização de comunidades e povos pelas forças civilizatórias coloniais de urbanização e “qualificação”.

*Massayó*, historicamente território indígena Kaeté, desde o primeiro século da colonização foi terreno de expropriação, genocídio, epistemicídio e etnocídio desse povo considerado inexistente (descreverei esse assunto mais detalhadamente no capítulo posterior, IIê). Contemporaneamente, há péssimas referências de experiências de remoção de comunidades tradicionais como a da Favela Sururu de Capote, também espaço de pescadores e marisqueiras – outros povos das águas, da beira da Lagoa Mundaú, que foram removidos para a parte alta da cidade, mais de 10 km longe de seu local, cultura e trabalho –; a Vila de Pescadores de Jaraguá, que foram retirados para o bairro do Trapiche da Barra (4km de distância); e houve projetos recentes da Prefeitura de Maceió durante o segundo mandato do governo de Rui Palmeira (2016-

---

<sup>6</sup> Cf. **Quem tem juízo resiste e luta**. Documentário curta-metragem. Dir.: Marcos Mesquita. 2015.

2020) de reassentamento involuntário de parte da população da beira da Lagoa Mundaú, do bairros do Bom Parto, Bebedouro e Mutange<sup>7</sup>.

Além da expulsão e desapropriação das terras, há a consequente marginalização de direitos sociais e desassistência governamental, precarização econômica, criminalização e repressão da pobreza, e altas taxas de mortalidade, desemprego e violência do Estado sobre as comunidades. O poder Estatal com suas ferramentas, perspectivas e tecnologias coloniais e seus anseios capitalistas e higienistas continuam o processo de expulsão de povos originários indígenas e comunidades tradicionais de resistência indígena e negra rumo à Ordem e Progresso ou repressão e retrocesso.

Através da aprovação no processo de mobilidade acadêmica em que é concedida bolsa de estudos e oportunidade de vínculo durante seis meses ou um ano em qualquer universidade federal brasileira, escolhi me vincular e estudar na Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte.

Morei cinco dos seis meses em uma ocupação estudantil de habitação cogerida por estudantes de baixa renda oriundos de vários lugares do Brasil, em um dos territórios mais caros de Belo Horizonte, o Santo Agostinho (IDH 0,955<sup>8</sup> – não há país no mundo com esse IDH, a Noruega, primeiro lugar mundial, tem 0,944<sup>9</sup>), a Associação Casa do Estudante de Minas Gerais — ACEMG. Dentro do Movimento de Fundação da Casa do Estudante, o MOFUCE<sup>10</sup>, estavam no meu cotidiano: assembleias políticas orientadas pelo princípio de auto e cogestão, a judicialização do processo de ocupação para o direito ao prédio (novamente a luta por território), a organização de eventos culturais multi e interdisciplinares para geração de renda, discussões e embates sobre discriminação, racismo, homo e transfobia, prostituição, entre outras atividades artísticas ou demandas pontuais. O MOFUCE me foi terreno fértil para crescimento e amadurecimento ético-

---

<sup>7</sup> Cf. **Saneamento Trágico** - O Abandono da Orla Lagunar de Maceió. Dir.: Zazo. 2018.

<sup>8</sup> Cf. **Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil** – Santo Agostinho, Belo Horizonte/MG. 2010.

<sup>9</sup> Cf. **Ranking IDH Global 2014** - Relatório de Desenvolvimento Humano 2015. PNUD. 2015.

<sup>10</sup> O movimento lutava judicialmente por um enorme prédio de três andares, construção infundada e em péssimas condições no meio do Santo Agostinho, bairro de classe média-alta e de muita especulação imobiliária na cidade de Belo Horizonte. O terreno do prédio pertence legalmente à Universidade Federal de Minas Gerais, e a Casa Estudantil seria uma residência estudantil leiloada para o MOFUCE. O término da construção do prédio foi impedido pela ditadura nos anos 1960 e nos anos 80, depois de anos de abandono e da queda do regime militar, deu-se início a ocupação do movimento estudantil que perdura até hoje lutando pelo direito ao território e à moradia, e à assistência social que nos é devida para uma educação pública de qualidade. (Cf. **Do MOFUCE a ACEMG: Histórias entre UFMG, Ditadura Militar e Assistência Estudantil**. Matheus Almeida. 2016).

político.

Sair do Nordeste modificou completamente minhas preocupações, produções e pesquisas e foi imprescindível para maturação da minha percepção e autodeclaração enquanto pessoa negra, afro-indígena, nordestina, alagoana e, posteriormente, como Ambundo-Caeté. No ambiente acadêmico mineiro, ainda mais branco e rico que o alagoano, minha pele, meu cabelo, meu sotaque nordestino alagoano, meu ritmo, roupas, tudo era visto com destaque, com exotividade, como despertente, desterritorializado e desautorizado; como estrangeiro; o Outro; o Negro. Limiares de diferenciação nessa autocompreensão podem ser explicados por Beatriz Nascimento<sup>11</sup> na descrição dos processos de diáspora e transmigração, em que a constituição de si mesmo – do corpo negro – se dá e se redefine quando transitamos entre territórios culturais contrastantes: da senzala para o quilombo; do quilombo para casa-grande; do nordeste para o sul; da periferia para academia, são exemplos.

Pude assim desmistificar meu entendimento identitário enquanto pessoa *morena* – designação comum aos frutos de relações interracial no Brasil (miscigenados) –, compreendendo as raízes desse entendimento no mito da democracia racial e na ideologia de miscigenação desenvolvidas como estratégia política pós-abolicionista quando incentivada a vinda de estrangeiros para uma dita qualificação da mão de obra brasileira, mas também para “purificar a raça brasileira”, para embranquecê-la à semelhança do colonizador<sup>12</sup>.

Assim, povos originários e africanos em diáspora neste território foram rejeitados do mercado de trabalho e da integração no átrio social brasileiro, além de ter costumes criminalizados, religiões demonizadas, atributos físicos animalizados; objetificando; hipersexualizando; estuprando corpos e enfraquecendo a autoestima.

— “*Será que não bastava o mal da escravidão?*”, me pergunto.

Quando ainda *moreno*, nada compreendia dessa história. Hoje, reconheço as raízes do meu passado em meu presente, e percebo meu passado-presente-futuro Caeté e Ambundo. *Orí*<sup>13</sup> — renascimento.

Decido voltar às terras das Alagoas buscando regressar à lama em minhas raízes e reconhecer-me em minha ancestralidade. “Eu não olho para frente pra saber onde quero ir.

<sup>11</sup> Cf. **ORÍ**. Documentário. Direção: Raquel Gerber. Roteiro: Maria Beatriz Nascimento. 2009.

<sup>12</sup> Cf. **Relações Raciais: Referências Técnicas para a Prática da(o) Psicóloga(o)**. Crepop. 2017.

<sup>13</sup> Cf. **ORÍ**. Documentário. Direção: Raquel Gerber. Roteiro: Maria Beatriz Nascimento. 2009.

Olho para trás para ver onde tenho que chegar”, tenho dito. Retornando à encruzilhada das memórias, encontro em minha infância: benzedeiças, rezadeiras, orações, banhos, defumações e velas em jardins sagrados, verdes e aromáticos; um terreiro vizinho, tambores, danças circulares, cantos em línguas desconhecidas, tremores e arrepios; comidas, brincadeiras, acolhimento a tod@s; peito, portas e sorrisos abertos em recepção. Percebo sendo estas as Psicologias que vivenciei e as quais tive acesso – que me cuidaram, me curaram, as quais tenho vivenciado e acreditado. Desde então, direciono meus estudos aos saberes ancestrais para aproximá-los, pautá-los, legitimá-los e lutá-los frente ao saber acadêmico branco-euro-etnocêntrico, contrapondo-o, indo de encontro ao epistemicídio, genocídio e etnocídios deflagrados. *Sankofa*.<sup>14</sup>

Volto aos saberes ancestrais de cuidado indígenas e africanos em diáspora, aos espaços de terreiros, agora, enquanto campos de estudo, objetivando articular o saber acadêmico, hegemônico, profissional e institucional da Psicologia – ainda branco, racista, eurocêntrico e etnocêntrico; descontextualizado, despreparado e, por vezes, despreocupado para com populações afro-indígenas – a esses campos e agências em saúde comunitária de modo a dialogar, ampliar e fortalecer essas tradições.

Sendo eu, esse corpo e espírito Caeté-Ambundo, ocupando a universidade e dominando a escrita acadêmica – linguagem daquele que me diz Outro (Negro) –, faz-se imprescindível falar minhas línguas, minhas estórias, minhas vivências e experiências, o que me ensinou/ensina a oralidade e os saberes ancestrais para, a partir disso, possibilitar a construção de uma Psicologia em que corpos e espíritos como os meus se percebam (re)existentes e produtores de mundos.

Há um *itan* – termo que nomeia o conjunto de lendas mitológicas da cultura iourubá – sobre o Orixá Exu que diz: “*Exu matou um pássaro ontem, com a pedra que arremessou hoje*”.

Exu é quem guia minha Psicologia.

**Laroyê!** (saudação a Exu, o Mensageiro)

---

<sup>14</sup> Sankofa é um adinkra. Faz parte do conjunto de ideogramas utilizado pelos povos Akan, da África Central, e tem como imagem um pássaro com a cabeça voltada para a cauda, simbolizando o resgate do passado. Tem como provérbio: “*Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi*” — “Não é tabu voltar para trás e recuperar o que você perdeu”. (Cf. **Sankofa – símbolo Adinkra**. Coletivo Cultural Sankofa. 2002. Disponível em: <https://ccsankofa.wordpress.com/2012/09/01/sankofa-simbolo-adinkra/>).



Exu em terra

Quilombo Poços do Lunga – Taquarana – Alagoas.  
**Palácio de Ogum – Festa do Meado de Agosto 2019.**  
 Registro autoral – 11 de agosto de 2019.

**1 ILÊ**

Brasil, meu nego, deixa eu te contar  
 A história que a história não conta  
 O avesso do mesmo lugar  
 Na luta é que a gente se encontra

Brasil, meu denço, a Mangueira chegou  
 Com versos que o livro apagou  
 Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento  
 Tem sangue retinto pisado  
 Atrás do herói emoldurado  
 Mulheres, tamoios, mulatos  
 Eu quero um país que não está no retrato

Brasil, o teu nome é Dandara  
 E a tua cara é de Cariri

Não veio do céu  
 Nem das mãos de Isabel  
 A liberdade é um dragão no mar de Aracati

Salve os caboclos de julho  
 Quem foi de aço nos anos de chumbo  
 Brasil, chegou a vez  
 De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês

**ESTAÇÃO PRIMEIRA DE MANGUEIRA,**

**História pra Ninar Gente Grande, 2019.**

**Samba-enredo vencedor do Carnaval do Rio de Janeiro 2019.**

Vocês estão contaminados  
 Vocês estão contaminados com nossa ancestralidade  
 Cuidado, você está contaminado,  
 Você está em terra indígena  
 Muito cuidado, baby, onde você pisa  
 Muito cuidado, baby, onde vai pisar  
 Aqui é um cemitério indígena  
 Aqui descansam os encantados  
 Muito cuidado, o nosso sangue é sagrado  
 Se você está passado mal com a fumaça  
 Pode ser uma vingança de *Pachamama*  
 Se você está passando mal com sua água poluída,  
 Saiba: sua política extrativista vai te matar.  
 — **Brisa Flow, FREE ABYA YALA, 2020]**





Território Ancestral

Foto 1: Represa – registro autoral

Foto 2: Terra – Noama – criança Xariri Xocó

**Mata da Cafurna, território Kariri Xocó – União dos Palmares/AL**

30 de novembro de 2019



Casa de Resistência

Albergue onde Mãe Vera acolhe sua família biológica e espiritual.

**Abassá de Angola Oyá Igbalé – Gama Lins – Massayó/AL**

**Registros autorais – 18 de março de 2019**





Casa dos Pretos-Velhos / Xangô é Rei  
Xirê dos Orixás – GUESB  
**Grupo União Espírita Santa Bárbara – Village Campestre II – Massayó/AL.**  
**Registros autorais – 10 de maio de 2019**





Bandeira de Tempo / Assentamento de Odé / Assentamento de Tempo

Festa de Oxóssi, Orixá da casa

**Ilê Ìyá Mí Ipondá Axé Igboalamo Odé Òníbokùn –**

**Graciliano Ramos – Massayó/AL**

**Registros autorais – 14 de maio de 2019**





Umbuzeiro Sagrado / Casa de forno  
Locais de partilha de saberes e aprendizados de práticas ancestrais.  
**Festa do Meado de Agosto - Quilombo Poços do Lunga – Taquarana/AL**  
Registros autorais - Agosto de 2019

## 1.1 Território

Além da espacialidade, do meio-ambiente, da materialidade expressa na localização geográfica, no clima, na vegetação e na fauna (ou em suas ausências), o território engendra em nós modos de viver, de comer, de trabalho, de vestir, de circulação nos espaços, de se relacionar, de existir.

Não há como desconectar-se do território habitado de modo a isentar-se de interrelação. Tampouco o espaço onde se está inserido é apenas plano de fundo de modos de viver e se relacionar exercidos... Decerto o território é fundamento, fonte, terreno das conseqüentes possibilidades de existência, vivência e atuação nele semeadas, e se condizentes com a fertilidade do solo, enraízam e são posteriormente germinadas, ramificadas, frutificadas e, por conseguinte, viram alimento, cultura, costume, vivência, viver e vida. Inegavelmente, há sim, também, o contrário: a desintegração, desconexão, e usufruto egóico antropocêntrico do território e da terra/Terra, onde a humanidade (entendamos esse termo como fruto de uma sociedade ocidental colonialista capitalista) interage como possuidora da natureza, percebendo-a enquanto mero recurso, e não se entendendo como pequena parte componente que efetivamente é; porém ainda assim há interligação, e as conseqüências dessa desintegração têm sido perceptíveis quando observamos o aumento de queimadas e devastação de florestas para dar espaço ao agronegócio e ao garimpo, o assassinato de rios represados por hidroelétricas, ou que sofrem com despejo de esgotos e dejetos em seu leito; também praias atingidas por petróleo vazado de grandes navios, entre outros crimes ambientais infligidos a diversos territórios e que reverberam em nós, humanos, e em todos os seres neles existentes – fauna e flora.

A territorialidade aqui descrita faz parte de uma dimensão existencial. É a relação de interação e aprendizado que há entre nós, humanos, e o espaço-local onde habitamos, o território: como o espaço habitado influencia em nosso comportamento, em nosso “estar no mundo”, e quais são esses comportamentos a partir dessa influência. Porém, é distante de minha intenção colocar o território (que considero sagrado) como rele componente da nossa existência – o que é bastante comum em uma perspectiva ocidental antropocêntrica em que o humano é observador e a natureza mero objeto –, é justamente o oposto: entender-nos como fruto desse solo e compostos por ele. Territorialização, então, são interações socio-biológicas e geopolíticas as quais correspondem ao lugar onde estão fundadas, e suas ramificações, o modo como essas interações se desenvolvem,

tem conexões intrínsecas aos modos de integração, construção, apropriação e transformação do ambiente.

Não é preciso ir longe para exemplificar a influência do território no modo de viver e ver: o nordestino litorâneo brasileiro, de região tropical, imerso em mata atlântica, tem modos de trabalho, de alimentação, de vestimenta, que evidentemente não são comuns e até mesmo possíveis a outros brasileiros da região dos pampas do sudeste, por exemplo, ou de outros biomas compostos por outras biodiversidades, possibilidades e necessidades. E quando digo viver e *ver*, afirmo também o que está para além da sobrevivência no espaço, que são “as afetações simbólicas que na cultura opera o espaço-lugar, o território, enquanto força propulsora, enquanto algo que possa engendrar ou refrear ações”<sup>15</sup>, como nos atenta Muniz Sodré:

A territorialização não se define como mero decalque da territorialidade animal, mas como força de apropriação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico), capaz de engendrar regimes de relacionamento, relações de proximidade e distância. (SODRÉ, 2002).

Seguindo o pensamento de Sodré ao tomar a territorialização como além de uma apropriação da territorialidade do espaço para subsistência mas também como uma apropriação a nível simbólico, que aponta a possibilidade de modos de se relacionar com o espaço contextualizados, diferenciados e plurais nas diversidades topográficas e sociais, podemos compreender a importância do território na formação de uma identidade coletiva e também de uma singularidade local, o que Sodré chama *dimensão territorial* ou “lógica do lugar”, em que território e dinâmicas socioculturais estão atrelados.

A partir dessa “lógica do lugar”, faz-se necessário evidenciar dois conceitos pertinentes este trabalho e à dimensão territorial e sociocultural presente em nossas realidades pindorâmicas e brasileiras, pois têm em comum a relação com a terra na utilização de modos de subsistência provenientes desses territórios, e também a relação no nível simbólico, de territorialização, no qual a diversidade geográfica se desdobra em pluralidades sociais, culturais, religiosas, cosmológicas, linguísticas, econômicas e de saberes tradicionais: são os conceitos de *povos tradicionais* e *etnia*.

No documento Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) com Povos Tradicionais <sup>16</sup> (CFP, 2019), a definição de povos tradicionais trazida em seu corpo é referente à

<sup>15</sup> Cf. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro africana. Bahia: Prosa e Poesia. Muniz Sodré. 2002.

<sup>16</sup> **Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) com Povos Tradicionais**. Conselho Federal de Psicologia. 2019.



que consta em lei na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNSPCT), aprovada pelo Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, sendo ela:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, p. 1 *apud* CFP, 2019, p.10).

Em relação a palavra etnia, a sua origem e seu conceito, o mesmo documento aponta:

O prefixo “etno” vem do grego *éthnos* e designa: local/condição de origem (crenças, valores, mitos, símbolos, ritos, língua, códigos, práticas). No final do Século XIX e início do XX, o antropólogo francês e teórico da eugenia e racialismo, Vacher de Lapouge, inventou a palavra “etnia” para designar sociedades exóticas àquela ocidental que partilhavam mesma cultura e língua — sendo a sociedade ocidental europeia tomada como referência absoluta e em posição superior. (CFP, 2019, p.49)

Entre os povos tradicionais estão povos indígenas (chamados também de povos originários) e também povos não indígenas – quilombolas, ciganos, povos de terreiro e de matriz africana, pantaneiros, pescadores/as artesanais, caiçaras, extrativistas, entre outros<sup>17</sup> – e todos, indígenas e não indígenas, possuem uma relação inerente, material e simbólica, com os territórios habitados. Porém, apenas indígenas e quilombolas possuem políticas públicas específicas para demarcação de terras e asseguramento de direitos.

A questão étnica, demonstrada na origem da palavra Etnia, é fruto do colonialismo que a partir de seu olhar de foco eurocêntrico, predispõe as formas indígenas e africanas de integração à natureza e construção socio-comunitária baseadas na terra e no território (sendo elas extrativistas e não de exploração) como “exóticas”, categorizando-as e hierarquizando-as sempre abaixo das branquitudes europeias. É perceptível que, atualmente, o termo foi incorporado às vivências identitárias principalmente indígenas como modo de assegurar sua ancestralidade, cosmovisões e as tradicionalidades perante a homogeneização ocidental contida nos termos índio, pardo e negro, e para certificar a pluralidade de povos e culturas originárias dos diversos territórios de Pindorama; também como modo de adentrar a tradição legalista utilizando o termo jurídico para validar a luta burocrática para garantia do usufruto do território sem a intervenção exploradora colonialista

---

<sup>17</sup> **Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) com Povos Tradicionais.** Conselho Federal de Psicologia. 2019.

branca.

O termo “comunidade” surge de maneira jurídica-normativa apenas em 2004 junto a criação da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (Decreto n.º 10408/2004)<sup>18</sup>, substituindo o termo *populações* “por se referir a um grupo que interage diretamente face a face, capaz de agir coletivamente e por refletir as dinâmicas de lutas comunitárias” (CFP, 2019), mas considero importante refletir o termo na lógica do lugar de Sodré: do partilhar território e atuar em territorialização. Comunidades são núcleos de coletividade humana inseridos em determinado espaço que por compartilhar o território e as possibilidades existenciais permitidas àquela territorialidade, adquirem coesão relacional para organização territorial e social, e constroem uma identidade que fomenta uma cultura, saberes tradicionais e práticas ancestrais. A ordenação de cada comunidade acontece a partir do território, no qual deve-se estar atente as viabilidades de sobrevivência: a geografia (ex: a proximidade de fontes de água), o clima e as estações (ex: o tempo de chuva e o de estio), o plantio, a coleta ou pesca de alimento, a moradia, a circulação... (Observemos duas perspectivas de coletividade que diferem inteiramente: comunidade e humanidade. Comunidades (plurais) são coletividades territorializadas, heterogêneas, multiculturais e pluricosmológicas, com uma identidade coletiva conectada a espacialidade ocupada; já a humanidade (singular) é uma generalização homogênea que desconsidera a diversidade e a pluralidade territorial, cosmológica e cultural dos povos, partindo de uma perspectiva colonial de globalização, euroetnocêntrica, onde falaciosamente “somos todos iguais”.)

Trago aqui o povo Xukuru-Kariri para demonstrar algumas questões entre território, etnia e comunidade: inicialmente os Xukurus e os Kariris eram povos diferentes, e que por possíveis questões tanto coloniais-civilizatórias - de fuga da escravidão e do genocídio autuado pelos europeus-, quanto territoriais - por questões ambientais ou climáticas -, uniram-se em Palmeira do Índios, Alagoas. Os indígenas Xukuru-Kariri estão organizados em três aldeamentos (territórios) próximos e interligados: a aldeia Fazenda Canto, a aldeia Mata da Cafurna e a aldeia Xukuru Kariri<sup>19</sup>. Essa circulação por diferentes territórios (nomadismo) em busca de condições climáticas e geográficas favoráveis era comum entre povos indígenas na caçada por ambientes que facilitassem o sustento de seu povo; também por segurança com relação a outros povos indígenas

---

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> Cf. **Povos Indígenas do Brasil**. Instituto Socioambiental (ISA). Acesso em 11/09/20. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xukuru-Kariri>

que pudessem vir disputar espaço, ou colonizadores que viessem rouba-los, escraviza-los, mata-los ou catequiza-los.

Os povos indígenas nos ensinam ancestralmente como pensar, fazer e atuar em comunidade. Há povos originários (pode-se ler enquanto etnias) que partilham a mesma territorialidade (espacialidade) e constroem processos próximos de territorialização (simbolismo, cultura), e por isso tem semelhanças na língua; na cosmologia e na religião; na cultura de alimentação (seja na pesca, na caça ou na coleta); na cultura de trabalho (como a construção de barcos, o seringar, o mariscar); na musicalidade e na arte (em instrumentos, cantos e grafismos), etc. Esse mesmo povo, que partilha processos de territorialização próximos, pode ocupar territórios diferentes (aldeias), sendo ainda assim uma só comunidade, um mesmo povo. Quando os territórios e os processos de territorialidades eram distantes ou divergentes politicamente e/ou cosmologicamente, havia também povos originários que travavam guerras políticas e territoriais entre si, como os aguerridos Caetés originários do litoral alagoano, que pertenceram aos Tupinambá – habitantes da outra margem do rio S. Francisco, atual Sergipe -, e que posteriormente foram povos que guerreavam.<sup>20</sup> Essa lógica está conforme o conselho dos indígenas Mondane, que segundo relato de Levi Strauss partilhado por Sodré, orientam: “Seria melhor se você atravessasse o rio e construísse a sua aldeia de modo a não ver a fumaça de nossas casas. Deste modo estaremos perto o bastante para ser amigos e não distante demais para ser inimigos”. (SODRÉ, 2002)

Apesar de haver confrontos inter-étnicos entre povos indígenas, são conflitos incomparáveis ao imperativo colonial que munido de um aparato que reúne força bélica, guerras “santas”, mão de obra escravagista, processos civilizatórios de imposição euroetnocêntrico de um modo de economia, (mono)cultura, língua e religião, deflagrou uma devastação inteiramente incongruente, cruel, genocida, etnocida e exploradora contra os povos e territórios de *Pindorama* e *Abya Ayla* (América Latina).

O nordeste brasileiro, região da colonização primeira e mais antiga neste território de Pindorama-Brasil, sofre desde a chegada dos europeus em 1500 diversos processos de desterritorialização. É continua a expulsão de povos originários de seus locais tradicionalmente ocupados, roubados pelos colonizadores europeus inicialmente para exploração de recursos naturais e depois para a produção econômica monocultural à qual obrigava esses povos originários

---

<sup>20</sup> Cf. **Práticas Identitárias e Ressignificação do Universo Imaginário dos Povos Indígenas do Sertão de Alagoas.** Jorge Luiz Gonzaga Vieira. 2014.



através da violência da escravidão a serem mão de obra desse vil empreendimento. Além de retirar a propriedade e a oportunidade de uma vivência sustentável extrativista em integração ao território (como a existente antes da colonização), usurpou também territórios simbólicos, culturais, tradicionais e cosmológicos: proibindo a utilização das línguas originárias, de cultos religiosos indígenas, dos nomes indígenas, a imposição do aprendizado do português, a evangelização ao cristianismo através da catequização, amalgamando povos de etnias distintas em aldeamentos missionários e dissolvendo suas tradições.<sup>21</sup>

Essa realidade de dominação, apagamento, deslocamento e expulsão perdura inclusive atualmente (como exemplificado nas experiências partilhadas no capítulo anterior, Exu), mas foi em uma década, de 1860 até 1870, que foram oficialmente extintos todos os aldeamentos indígenas do nordeste em carácter classificatório e jurídico - mesmo a região contando com mais de 60 aldeamentos e 27 nações - que foram expropriados de sua identidade étnica (etnocídio) e lhes foi atribuída a identidade de *caboclos*, passando assim a ser cidadãos “comuns”; perdendo então o direito de uso das terras dos aldeamentos, que passaram a fazer parte do território nacional, de uso público, sendo permitida a comercialização.<sup>22</sup>

O deslocamento permanente e o contato impositivo com culturas europeias e com outras etnias indígenas marcaram profundamente suas cosmologias, provocando o processo de ressignificação dos mitos e ritos em cada contexto geográfico e cultural, além de seus membros serem transformados em trabalhadores rurais e sertanejos. (VIEIRA, 2014)

Em Alagoas essa extinção foi decretada oficialmente em 1872, onde os territórios originários se tornaram patrimônio público ou privados. “Nada originalmente consta dos arquivos públicos sobre o facto anterior da instituição de aldeamentos dos índios, ora existentes” (VIEIRA, 2014, p. 31 *apud* ALBUQUERQUE, 1984, p. 16) foi mencionado sobre os povos indígenas alagoanos pelo Bacharel Manoel Lourenço da Silveira no Relatório do Governo Provincial de 13 de junho de 1862, escrito para a Assembleia Legislativa de Alagoas. Apesar de no mesmo documento haver, segundo Vieira (2014), o reconhecimento dos povos que aqui habitavam: “Jacuípe, Cocal, Urucú, Limoeiro, Santo Amaro, Atalaia, Palmeira dos Índios e Colégio ou Porto

<sup>21</sup> Cf. **Práticas Identitárias e Ressignificação do Universo Imaginário dos Povos Indígenas do Sertão de Alagoas.** Jorge Luiz Gonzaga Vieira. 2014

<sup>22</sup> Cf. **Etnogênese Indígenas.** José Maurício Arruti Povos Indígenas no Brasil. 2018. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Etnog%C3%AAneses\\_ind%C3%ADgenas](https://pib.socioambiental.org/pt/Etnog%C3%AAneses_ind%C3%ADgenas). Acesso em: 14 set. 2020.

Real”.

Na década seguinte, anos 80, momento político que fundamentou a construção da Constituição Brasileira de 1988, época marcada pelo processo de “redemocratização” do país onde houveram diversas discussões sobre populações e povos que constituem o Brasil, foi também um momento histórico onde houveram diversos movimentos de *etnogênese*, termo da antropologia que denomina os processos de instituição, reconhecimento e de reivindicação de grupos étnicos; neste caso, povos indígenas passaram a novamente reivindicar-se como povos originários e não mais caboclos, exigindo atendimento pelo Estado nas questões legais de reconhecimento territorial indígena e também a demarcação de terras asseguradas constitucionalmente. Essas etnogêneses veem surgindo então como modos de autodeclaração de grupos étnicos de suas singularidades baseadas na ancestralidade, na tradição, na cosmologia, na religião, nos modos de trabalho, e concomitantemente ao reconhecimento político inter-grupal e jurídico dessas fronteiras de diferenciação, em busca da “proteção oficial” do Estado diante das atualizações da violência colonial.<sup>23</sup>

Se o etnocídio é o extermínio sistemático de um estilo de vida, a etnogênese, em oposição a ele é a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos. (ARRUTI, 2018)

Ao descrever o genocídio e o etnocídio colonial deflagrados aos povos originários do território de Pindorama se faz indispensável mencionar também os massivos sequestros e escravização dos povos africanos trazidos forçosamente, violentamente e de maneira completamente insalubre e desumana em navios negreiros para servir também de mão de obra à colonização e aqui, neste território mais especificamente, à monocultura da cana-de-açúcar cultura sediada em boa parte do que é a atual Alagoas. Além do genocídio instaurado contra a população africana com a efetivação mundial do sistema colonial escravagista de comércio, onde africanas e africanos eram vendidas como reles objetos e/ou força de trabalho, quando estes/estas sobreviviam à realidade absurdamente cruel e inumana de escravizado, havia também a morte simbólica: familiar, cultural, linguística, religiosa, espiritual, enfim, genocídio e etnocídio que sofreram na escravização e continuam a sofrer de modo atualizado durante esse processo de diáspora.

A colonização portuguesa instalou em Pindorama políticas territoriais baseadas no

---

<sup>23</sup> Idem.

latifúndio: grandes territórios roubados de povos originários e tomados em posse de apenas uma pessoa/família onde a monocultura açucareira era a atividade dominante. A cultura da cana-de-açúcar já tinha em sua tradição a escravização enquanto mão de obra. Assim, de acordo com Luiz Felipe de Alencastro (2019), desde o primeiro século deste país, durante cerca de 300/350 anos, foram em torno de 12 milhões de africanos sequestrados, número de dimensão histórica inigualável; de 1550 e 1850, o historiador calcula que entre 100 pessoas que entravam no Brasil, 86 eram africanos escravizados<sup>24</sup>.

O labor extenuante no cultivo da cana-de-açúcar durante 12 à 16 horas por dia, somado aos brutais castigos e maltratos, e às péssimas condições de chegada, estadia, alimentação e descanso nas senzalas, faziam com que a expectativa de vida de escravizado desta época fosse de apenas 20 anos segundo Marcelo D'Saete (2019) - 10 anos a menos que a população geral.<sup>25</sup> Essa vivência atroz e impiedosa desvelava nesses escravizados dois proceder extremos e antagônicos: o banzo – sentimento de despertencimento, tristeza profunda e despropósito que levava a apatia e ao suicídio; e a cólera – a indignação e a indolência que motivava revoltas e fugas, e que a partir delas fundou-se a maior estratégia anti-colonial das Américas naquela época: a quilombagem.

O terreno onde se assentaram os/as primeiros negros/as que utilizaram essa estratégia de busca pela liberdade e obtiveram êxito por décadas hoje está situado em terras alagoanas: o Quilombo dos Palmares, em União dos Palmares, Alagoas. A atual cidade alagoana – na época, parte da capitania de Pernambuco - onde foi fundado o Mocambo dos Macacos, na Serra da Barriga, não carrega esse nome em vão: lá foi fundamentado o também chamado Império de Palmares, que tinha o Mocambo dos Macacos como principal quilombo da região mas foi constituído por diversos quilombos/mocambos (aldeamentos) ocupando uma extensa região ao entorno da Serra ventre. O território-fortaleza foi habitado por africanos em diáspora, seus descendente, e também indígenas escravizados (porém, estes últimos muito possivelmente já ambientados com a região), e até de alguns poucos brancos abolicionistas, fazendo da região território de libertação da colonialidade e de fuga da escravidão.<sup>26</sup>

A invasão holandesa no Brasil durou mais de duas décadas em disputa com senhores de engenhos portugueses, atacando, queimando e destruindo diversos engenhos assim como a

---

<sup>24</sup> Cf. **Guerras do Brasil.Doc - As Guerras de Palmares**. Série documental. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ABO5XI4GZhM>. Acesso em: 19 set. 2020.

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> Idem.

economia açucareira. Essa guerra entre colonos estrangeiros eclodiu na possibilidade de fugas coletivas de escravizados da região que refugiados dentro da mata, se organizaram em pequenas sociedades afastadas da sociedade colonial do açúcar e da escravização para resgatar a liberdade roubada – foram chamados *quilombos* pelos brancos, e *mocambos* pelos seus habitantes Palmarinos. Os Quilombos dos Palmares eram dispostos em mocambos (quilombos/aldeamentos/territórios), entre os principais estavam: Macacos, Osenga e Andalaquituche no atual território de Alagoas, e Dabraganga, Acotirene, Aqaltune, Tabocas e Zumbi no atual estado de Pernambuco<sup>27</sup>. Em 1670 Palmares ocupava uma área de 6.000 km<sup>2</sup> e continha quase 30 mil habitantes no total. Além dos mocambos já citados havia Alto Magano e Curiva, Pedro Capacaça, Guiloange, Una, Catingas, Engana-Colomim...<sup>28</sup>

As culturas de língua Banto, provenientes de Congo-Angola, região da qual são oriundos/as a maioria de escravizados/as africanos/as trazidos/as para a capitania de Pernambuco, é expressiva na estrutura política-cultural das organizações Palmarinas, a exemplo de Conselhos Governamentais formados pelos mais velhos que auxiliavam na organização política dos mocambos; e também do cargo militar-espiritual de Zumbi, que além de guerreiro e general, era o sacerdote responsável pela conexão com ancestrais mortos divinizados - a valorização e culto aos ancestrais e à linhagem são comuns dentro da cultura Banto, como partilham Marcelo D'Saete e Laura Perazza (2019).<sup>29</sup>

Em uma entrevista com o historiador e professor Zezito Araújo, primeiro professor de História da África do curso de História da Universidade Federal de Alagoas e fundador do Núcleo de Estudos Afro Brasileiros (NEAB) também da UFAL, que aconteceu na festividade quilombola tradicional do Meado de Agosto (2019), no Quilombo Lunga, em Taquarana/AL, ele também me compartilha sobre como o “ser alagoano”, a *alagoanidade*, bebe dessa fonte Angolana, Ambundo e banto: na linguagem, desde o carinho “dengo”, à tristeza “banzo”, passando por “moleque”, “bunda” e “umbigada”; na cultura do Maracatu, do Coco de Roda, da Nega da Costa; na gastronomia do pé de moleque, do acarajé, do chequeté; e na forma de fazer resistência construindo os quilombos/mocambos nas matas. Aqaltune, Ganga Zumba, Acotirene, Zumbi, Dandara,

---

<sup>27</sup> Idem.

<sup>28</sup> Cf. **Zumbi**. Joel Rufino dos Santos. Editora Global. 2006.

<sup>29</sup> Cf. **Guerras do Brasil.Doc - As Guerras de Palmares**. Série documental. 2019.

são nomes históricos de lideranças quilombolas mitificados, que viveram aqui sendo guerreiros/as e governantes, e são povos-herança dessa diáspora africana bantu sequestrada da região do Congo-Angola que fizeram história aqui através de saberes e caminhos vindos de lá. Refizeram África, inspiraram e semearam essas sementes nos territórios dos terreiros de candomblé, nos territórios de Palmares, nas rodas de coco, nas grotas e favelas, nas senzalas, na periferia colonial, porém ainda assim buscando um reconhecimento ou reconexão afrocentrada mesmo em diáspora, buscando na ancestralidade a reconexão com a liberdade de ser, o resgate da liberdade de estar e ser.

Beatriz Nascimento é outra notória intelectual negra que reconstrói as influências africanas bantu sobre a cultura brasileira; mais especificamente em seu trabalho, a raiz bantu dos quilombos:

Quilombo é um conceito próprio dos africanos bantus, habitantes da África Centro Ocidental e Leste (sic). Este conceito vem sendo modificado através dos séculos da História do Brasil. Já em 1740, o Conselho Ultramarino define quilombo como qualquer e toda habitação que possuísse 5 fugitivos. Entretanto os Quilombos do Brasil, como Palmares, atingiram aproximadamente 20 mil habitantes. O nome original vem de Angola, que em determinado momento da história da resistência angolana queria dizer acampamento de guerreiros na floresta, administrado por chefes rituais de guerra. (...) Do ponto de vista de uma organização social, a África era extremamente diversificada. Tudo fazia parte de um sistema. Assim o Quilombo, neste período [século XVII] era um sistema social baseado em povos de origem caçadora [jaga ou imbangala] e por isso mesmo guerreiros. (RATTS, 2006, p. 58 *apud* NASCIMENTO, 1989).

Além da busca por raízes ancestrais africanas, angolanas e bantus nos modos de estruturar resistência frente ao escravagismo e o colonialismo brasileiros, Beatriz Nascimento busca também essas semelhanças e diferenças entre os quilombos no Brasil:

Comparando a documentação da história de Angola e da conquista portuguesa na Bacia do Congo, com as fontes que temos, percebe-se essa tradição bantu no que foram os Quilombos brasileiros (notadamente Palmares). (...) O modelo de Palmares vai ser repetido no Quilombo Grande e no Tijuco – Minas Gerais – cujos chefes de mesmas características de liderança (sic) a Zumbi, eram Ambrósio e Isidoro. (...) Mas a maior parte dos outros quilombos diferem, conforme a região econômica que controlam, tendo outro tipo de administração. Dependendo do seu tamanho e importância eles foram mais, ou menos, atacados pelas forças governamentais e por senhores de escravos. (RATS, 2006, p. 58 *apud* NASCIMENTO, 1981).

A questão territorial negra assume diversas molduras durante o período de escravização e também após a abolição, sendo elas relacionadas “a doação de terras (Ivaporunduva em São Paulo),

aquisição de terrenos (Cedro em Goiás) e ocupação de zonas agrícolas e urbanas “decadentes” (Vila Bela em Mato Grosso)” (RATTS, 2006, pg.56) entre outras, mas o que Beatriz nos atenta é que para além da questão territorial e de sobrevivência anticolonial e antiescravista, há também uma “continuidade histórica” (RATS, 2006, pg.57 apud NASCIMENTO, 1982, pg. 165) desse processo de resistência que está para além da fuga, mas mais relacionado à projeto de nação e à liberdade.

É pungente que o *quilombo*, o *quilombismo*, o *aquilombamento* e a *quilombagem* não sejam percebidos e entendidos de forma estática referente a esta “única” estratégia de resistência que se deu em momento histórico específico: a formação de “comunidades negras rurais” anticoloniais ou ainda, apenas seus remanescentes e reminiscências, como apenas Palmares e a Serra.

Beatriz Nascimento, historiadora e militante negra sergipana que dedicou quase 20 anos de estudos e produções em diversas linguagens acerca do tema quilombos e, tomo a liberdade de dizer, também sobre a *quilombagem* e o *aquilombamento* - conhecimentos históricos e a arte de fazer e refazer quilombos – nos traz também uma perspectiva de quilombo à nível ideológico, simbólico, plural, recorrente e atual.

É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível (sic) duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho a direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (RATTS, 2006, pg. 59 apud NASCIMENTO, 1989).

A partir dessa compreensão e concepção ideológica e simbólica de Beatriz Nascimento, o quilombo e o aquilombamento se dão na comunhão de negras e negros e/ou estratos sociais subalternizados pela colonização e pela escravização que partilham ideias e ideais de liberdade, de direito à terra, de integração, de ecologia. Assim, favelas, grotas, comunidades de axé nos terreiros, escolas de samba, e os movimentos negros – sejam eles sociopolíticos/jurídicos, ou intelectuais/acadêmicos - constituem essa continuidade histórica dos quilombos enquanto comunhão, resistência, luta e reconstrução da negritude no Brasil, tanto no nível material: socialmente e sociologicamente, economicamente, politicamente; quanto a nível simbólico, ideológico: subjetivamente, psicologicamente, de reconhecimento, de autoestima, do “eu sou”.

Como exemplos locais de aquilombamento próximos as minhas vivências, posso trazer a

Associação de Negras e Negros da UFAL (ANU) da qual faço parte, o Instituto do Negro de Alagoas (INEG), o Comitê de Povos da Lagoa, as associações comunitárias, em especial, cito a AMAJAR – Associação de Moradores do Jaraguá, os grupos de Coco de Roda, de Boi, de Maracatu e as Quadrilhas Juninas provenientes de bairros periféricos e favelas (quilombos urbanos), os grupos de Capoeira Angola e/ou Regional, os terreiros de Candomblé em suas diversas nações e os de Umbanda.

Esta pesquisa se fundamenta em um desses territórios-quilombo: os terreiros de religiões de matrizes africanas e indígenas. Os terreiros de axé são comunidades de preservação e propagação de saberes cosmológicos e práticas tradicionais ancestrais tanto africanos quanto originários de Pindorama que se conectaram, se integraram, dentro desse espaço onde o sagrado é salvaguardado em resistência frente ao apagamento colonial epistemicida do racismo religioso.

A partir da oralidade do cotidiano vivenciado em estágio e da pesquisa bibliográfica, estatística, audiovisual e musical envolvendo questões dos povos originários e africanos em diáspora, escrevo.

Ao construir essa narrativa de encontros com comunidades tradicionais e povos de terreiro se faz necessário denunciar distâncias, violências e silenciamentos elaborados pela lógica colonial - europeia, branca, patriarcal, escravocrata, capitalista, cristã, antropocêntrica e racista – para apagar esses conhecimentos e os modos de partilhar esses saberes, que foram negados e silenciados<sup>30</sup> pela colonização. Tornar escrita esse hálito-axé (oralidade) é hastear pontes, fazer circular e ecoar esse conhecimento pelo tempo-espacos como ferramenta de rompimento dessas barreiras coloniais - algumas até invisíveis - que ainda impedem corpos, saberes e territórios de (re)produzir sua história, crença e feitio.

Nesse atravessar pontes em busca de saberes ancestrais transpasso minha própria história para fundamentar de onde parti, onde estão fincadas as minhas raízes e a partir de onde tenho ramificado. Retorno às estórias de *mainha*, D. Nadir, sobre a vó Maria que não conheci, estória que se inicia sempre com “*pega no laço*” - cruel eufemismo para sua escravização e estupro, assim passando a entender também seus 21 filhos entre suas outras gestações de um progenitor branco comerciante e ausente, de sobrenome português: Hildebrando Frazão, meu avô, que a trouxe (possivelmente sequestrando-a) para Maceió. Quando pergunto à minha mãe pela história de minha vó ela sempre diz que por ser uma mulher bastante ocupada entre os diversos afazeres de casa,

---

<sup>30</sup> Cf. **Memórias da Plantação: Episódios do Racismo Cotidiano**. Grada Kilomba. 2010.



da lida com as crianças e da responsabilidade pela pomposidade de um marido que “só usava terno branco de linho engomado”. Dona Maria Josefa da Conceição mal tinha tempo pra conversar: nasceu em Capela/AL, veio para a cidade nova, foi mãe cedo de dois filhos de um tal *Véio Minô* - o primeiro aos 12 anos, “usada” pelo tal velho, como conta *mainha* - depois teve muitos filhos com meu avô que a “assumiu”, quem “lhe deu um nome”. Maria foi uma mulher silenciosa, superatarefada, e sufocada por um cotidiano de trabalho árduo, em casa ou trabalhando de lavadeira pra fora. Quando livre, sentava-se em cadeira de balanço e pitava cachimbo.

Yacorã, Pajé do povo Kariri-Xocó da aldeia Mata da Cafurna, em uma conversa sobre as etnias indígenas em Alagoas no 1º Encontro de Parteiros, Benzedeiras e Meizinheiras Indígenas e Quilombolas de Alagoas, em 2019, me revela que Capela, município onde nasceu vó Maria Josefa da Conceição, é território originário Caeté. O povo Caeté é etnia do tronco tupi-guarani localizada entre os Senhores do Litoral, segundo o historiador Eduardo Bueno (1997)<sup>31</sup>. Ocupavam o litoral brasileiro entre a ilha de Itamaracá ao norte e o Rio São Francisco ao sul e contavam com o número de 75 mil habitantes nessa região. Foram vítimas de um genocídio baseado na lenda de antropofagia do bispo dom Pero Fernandes Sardinha e de sua nau portuguesa Nossa Senhora de Ajuda, após naufrágio na costa do litoral sul de Alagoas, em Coruripe – falaciosa segundo Yacorã, mas presente em livros História como no livro de Bueno. Após esse episódio bastante simbólico da colonização, os Caetés ou *Kaetés* foram considerados “inimigos da civilização”, e o governador geral do Brasil, Mem de Sá, ainda em 1562 ordenou “*que fossem escravizados todos, sem exceção*”<sup>32</sup>.

Assim foi declarada pelo governo português “A Guerra dos Caetés”, guerra “santa” entre as das mais cruéis do território nacional para o extermínio do aguerrido povo Caeté durando de três a cinco anos (a partir de 1560); os *Kaetés*, do tupi, “Mata verdadeira”<sup>33</sup>, estavam sendo dizimados. Essa guerra e assalto colonial contra os vários povos indígenas perdura até o presente momento<sup>34</sup>. Hoje, os Caetés são uma etnia considerada aniquilada pelo etnocídio, pela violência colonial

<sup>31</sup> Cf. **História do Brasil** - Os Senhores do Litoral. Eduardo Bueno. 1997.

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> **Práticas Identitárias e Resignificações do Universo Imaginário dos Povos Indígenas do Sertão Alagoano**. Jorge Luiz Gonzaga Vieira. 2014

<sup>34</sup> “Nós estamos em guerra. Eu não sei por que você está me olhando com essa cara tão simpática, nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra, os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere nós temos paz é pra gente continuar mantendo a coisa funcionando. Não tem paz em lugar nenhum. É guerra em todos os lugares, o tempo todo”, Ailton Krenak. (Cf. **Guerras do Brasil.Doc - As Guerras da Conquista**. Série documental. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VeMISgnVDZ4>. Acesso em: 19 set. 2020).



genocida e pela demonização, desumanização e catequização Católica Cristã epistemicida, tecnologias coloniais provenientes do etnocentrismo civilizatório europeu.

O genocídio pelos exércitos portugueses, a escravização de sobreviventes para o trabalho forçado na exploração de riquezas naturais e posteriormente, em engenhos de açúcar e pecuária<sup>35</sup>, e a proibição dos nomes indígenas e das línguas tupi por parte da Igreja Católica fez com que os indígenas de vários territórios inclusive desse território atual de Alagoas se afastassem dessa memória e desse pertencimento étnico, distanciando e negando nossa identidade para sobrevivência. Entendendo isso ouço e sinto os ecos do silêncio da vó Maria que não conheci.

Todavia nosso sangue inegavelmente circula ainda por essas terras em seus habitantes: dessa ferida aberta pela colonização sangram ainda as águas e matas e os moradores desse litoral, e mesmo antes de entender historicamente isso, eu já sentia pulsar dentro de minhas veias, em meu corpo cativo, em meus gestos civilizados: ecos bastante vivos desses silenciamentos. Essa realidade de violência, escravização e apagamento produziu o "pardismo" Alagoano, realidade etnocida partilhada pela da população que mesmo diante da consciência da ancestralidade indígena (caboclos) e de povos das diásporas africanas escravizadas, percebem-se apenas enquanto *descendentes* desses povos, veem-se em maioria (70,8%) como pardos<sup>36</sup>.

O fenômeno do “pardismo” é consequência da mestiçagem proveniente das três raças e das diversas etnias oriundas delas que se interrelacionaram na construção da colonização brasileira (consequente da exploração de *Pindorama* – o território nativo), as raças são: os povos originários (chamados indígenas, são guardiões e verdadeiros donos dessas terras); os povos da diáspora africana (chamados negros, mão de obra sequestradas e escravizada de diversos lugares de África), e os brancos (os colonizadores europeus – portugueses, franceses, holandeses, etc.). A relação e convívio dessas raças se fundamentava nos moldes da dominação colonial portuguesa exploradora, escravista e racista, onde a mão de obra escravizada foi indígena e posteriormente africana; e a partir de um imperativo de civilidade etnocêntrico também procedente da catequização católica cristã, ou seja: uma relação histórica de estruturação da desigualdade a partir da violência, negação e destruição sobre os povos “dominados”.

É a partir da miscigenação colonial desses povos que surge a noção de um “povo brasileiro”: ideologia que cria estereótipos das raças e homogeneiza pluralidades étnicas em uma *brasilidade*

<sup>35</sup> **Práticas Identitárias e Ressignificações do Universo Imaginário dos Povos Indígenas do Sertão Alagoano.** Jorge Luiz Gonzaga Vieira. 2014

<sup>36</sup> **Resenha Estatística do Estado de Alagoas 2013-2018.** Governo do Estado de Alagoas. 2018.

comum desracializada, assim, dá base às percepções políticas que rumam ao ideal mítico de democracia ou igualdade racial – mesmo sendo a desigualdade, a dominação, a exploração e a escravização os alicerces da relação social colonial brasileira.

No Brasil republicano pós-escravidão, além da ausência de políticas de reparação aos danos históricos inculcados pela escravidão e genocídio, houve uma política de incentivo de imigração maciça de brancos europeus como ferramenta racista de branqueamento e de estratificação racial, facilitando a aquisição de terras e os cargos de trabalho de maior poder na estrutura socioeconômica. Indígenas, africanos em diáspora e seus descendentes que ergueram e erguiam o atual país foram libertos e excluídos do mercado econômico, e lhes eram oportunizados apenas os trabalhos de maior risco e os mais desqualificados dentro dos centros urbanos; ou lhes eram reservadas atividades rurais economicamente decadentes.<sup>37</sup> Essa política expressa que o racismo colonial branco perdura e se valida também na estrutura do Estado, organizado politicamente, economicamente, e no âmbito do direito legislativo, para a exclusão social, desumanização e coerção sobre indígenas e negros.

Além do clareamento na tez e nos traços da população brasileira, as políticas de branqueamento também eram de caráter ideológico: são criadas uma gama de nomenclaturas e categorias para denominar os frutos de relações interracialis – caboclos, cafuzos, crioulos, morenos, mulatos, mamelucos, etc. – de modo a estabelecer uma hierarquia racial e social onde o branco europeu é o mais alto posto e cada grau na “escala de cor” predetermina as possibilidades de mobilidade, utilidade e inserção social da pessoa que a possui; substituindo assim o território original, a etnia, a religião, a cultura e a percepção cosmológica desses povos e de seus descendentes por características fenotípicas funcionais ao sistema colonial, como o cabelo e a cor. Entre essas categorias, a de atual maior contingência e abrangência é o *pardos*:

O grupo racial pardo é formado pelos mestiços. Nesse caso, o pardo pode ser visto como a negação dos anteriores ou como a justaposição/síntese entre eles ou alguns deles. Comumente, considera-se pardo aquele que tem ascendência preta miscigenada com um dos outros grupos raciais, é por isso que o Movimento Negro, pesquisadores da área e institutos de pesquisa, como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso) Brasil, consideram negro uma categoria política composta por pretos e pardos. CFP, CRP'

---

<sup>37</sup> **Relações Étnico Raciais - Referências Técnicas para atuação Psicólogos(os).** CFP, CRP's e CREPOP. 2017.

s e CREPOP. 2017.

Contudo, mesmo o termo surgindo de cruzos raciais, não dá em lugar algum: é uma categoria genérica e indefinida culturalmente, que distancia raízes étnicas, cosmológicas, ontológicas, filosóficas, e apaga referências históricas; conseqüentemente embranquece, promove um passo em direção ao ideal estabelecido pela branquitude. Exatamente como os termos “índio” e “negro”, que já denominam povos de diversas culturas provenientes de vários lugares de África e Pindorama e que foram massificados nesses dois termos (etnocídio), o “pardo” tornou-se o termo global da miscigenação em seus diversos tons mais escuros que o branco e anteriores ao preto.

É bastante necessário debruçar-se atentamente e criticamente sobre o termo “pardo” percebendo o quão fundamentalmente danoso ele é para o Brasil e aqui, em específico, para *Massayó* e Alagoas, principalmente para o povo indígena alagoano. A extinção material e simbólica dos povos originários faz parte do perverso projeto colonial de dominação e aniquilação que atualmente se expressa através das mais distintas tecnologias.

Um exemplo contemporâneo e local de tecnologia política genocida está presente na Resenha Estatística do Estado de Alagoas 2013-2017, publicada em 2018 pelo governo do Estado. No documento, a tabela sobre cor ou raça da população residente em Alagoas indica que a população indígena decai em 4 mil do primeiro ao segundo ano registrado, sobe 1 mil no terceiro, e nos últimos dois anos (2016-2017) não há contabilização específica do números de indígenas no Estado, sendo inclusos na categoria “total” junto com amarelos e sem declaração.<sup>38</sup> Nesses mesmos últimos dois anos, a categoria “pardo” cresce exponencialmente em 228 mil pessoas em 2016 e depois mais 29 mil no ano de 2017. O PNAD contabiliza a porcentagem de 47,2% “pardos” no primeiro trimestre de 2020 e repete a ausência e invisibilização indígena incluindo mais uma vez a população na categoria genérica “total”. A população indígena em 2015, segundo o PNAD, é de menos de 0,4.<sup>39</sup> O que explica a subtração e invisibilização indígena e a ascensão do *pardismo*? O etnocídio.

Geni Nuñez, ativista do movimento indígena e psicóloga Guarani, partilha saberes e reflexões sobre diversos temas a partir da perspectiva indígena através de textos em seu

<sup>38</sup> **Resenha Estatísticas do Estado de Alagoas 2013-2017**. V,19. Tabela 2.4 – População residente, por cor ou raça, no Estado de Alagoas -2013-2017, Governo do Estado de Alagoas. 2018

<sup>39</sup> **Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios – PNAD**. Tabela 262 - População residente, por cor ou raça, situação e sexo. 2011 a 2015.

Instagram.<sup>40</sup>

O etnocídio é um assunto abordado por ela em alguns deles. Em “O pardo e o etnocídio: urgências antirracistas”<sup>41</sup>, Geni aponta a possibilidade de que o pardo também pode ser indígena e que essa autodeclaração genérica conivente ao *pardismo* é reflexo da dificuldade de afirmação indígena diante da violência histórica de silenciamento e epistemicídio racista colonial. Geni chama atenção ao quão nocivas e etnocidas podem ser análises e estatísticas interpretadas por não indígenas sem criticidade, e denota a importância da luta antirracista precisar ser também anti-etnocida para uma postura vigilante às questões, demandas e lutas antirracistas por parte dos povos originários.

Outro texto compartilhado por Geni bastante pertinente ao assunto mas dessa vez de autoria de Laís Maxacali, chama-se “Sobre os efeitos etnocidas do ‘pardo’ no Brasil” (2020).<sup>42</sup> Nele, Laís compara o número de escravizados provenientes do continente africano (4.864.373 milhões entre 1551 e 1785) à estimativa quantitativa populacional indígena em 1500, 10 milhões (Laís aponta esse número enquanto estimativa variável). A partir desses dados, Laís calcula: *“Como a população de 4.8 milhões tornou-se 113 milhões no séc. XXI (54% da população brasileira) e 10 milhões tornaram-se 900 mil (menos de 0,4%)?”* [Grifo meu]. Para exemplificar o erro do cálculo a autora cita regiões específicas do país onde a quantidade de indígenas é mínima e é apontado um grande quantitativo da população negra por conta da categoria “pardo” – e devo incluir Alagoas entre esses territórios indígenas diante dos dados do governo do estado anteriormente compartilhados. Ao final do texto novamente é demarcado que análises quantitativas e estatísticas não-indígenas não estão compromissadas com a verdadeira composição étnico-racial do país, e fazem parte do arsenal de políticas de genocídio, epistemicídio e etnocídio que contribuem com negação e apagamento sobre povos indígenas.

É relevante destacar que o conflito não é apenas “nominal”, ou tão somente com relação a identidade étnico-racial: é sistematizar como o racismo tem se organizado e estruturado socialmente e politicamente sobrepondo ou extinguindo nossas referências étnicas e culturais; também como isso tem sido introjetado de forma sensível no campo das subjetividades e da espiritualidade, fragmentando negativamente os povos colonizados em diásporas e não-lugares

---

<sup>40</sup> Gení Núñez - Guarani, ativista no mov. indígena, anticolonial. Mestre em Psi Social, doutoranda em estudos raciais e de gênero. Não monogâmica. Membro da ABIPSI – Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as). Disponível em: <https://www.instagram.com/genipapos/>.

<sup>41</sup> Idem. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CByXJU8H345/>.

<sup>42</sup> Idem. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B9SmG-CHsDT/>.

físicos, psicológicos, políticos e espirituais. Faço aqui enfrentamento através da potência da palavra e da poesia para a produção de encantamentos e possibilidades de vida, integração, ternura e alegria – fazer da escrita a arma em uma guerra por equidade, paz e justiça. Como um encantamento, *ébo*<sup>43</sup> (tecnologia ritualizada de sabedoria ancestral), que *despacho* nas matas Kaetés para ser visto, lembrado e comido por quem habita a Casa Grande intelectual mas traz consigo um quilombo nas ideias e nas práticas de liberdade.

Ailton Krenak, em entrevista ao Itaú Cultural<sup>44</sup>, tece com primor uma análise à literatura indígena contemporânea, a qual ele data de poucos anos de existência. Após comentar avaliações, preconceitos e menosprezos à literatura indígena sob alegação de excesso de elementos folclóricos ou conteúdo estritamente contextualizado a cultura local, Ailton exprime firmemente a necessidade de construções narrativas competentes e contextualizadas a este tempo ocorrente, prescrevendo criticidade e competência nessas performances:

É bacana a gente contar a história dos nossos antepassados, é comovente contar uma história bonita, todo mundo que ouvir uma história bonita. Mas quem é quer escutar uma estória dura, real, do que nós estamos vivendo hoje, né? Como é que a gente vai emoldurar essa História? Como é que a gente vai tornar ela agradável? Como a gente vai puxar o interesse da pessoa pra essa literatura? Me parece que um dos modos é fazendo literatura. (KRENAK, 2016)

Diante do silenciamento das muitas línguas e linguagens, apagamento de muitas culturas e ciências, do contínuo processo de diminuição dos nossos povos e de nossas histórias (aqui, “nós” somos eu e meus parentes, todos os povos originários de toda a América); e da globalização capital da individualidade - moderna e homogênea - sobre as coletividades – tradicionais e heterogêneas –, faz-se necessária e urgente a reconstrução e o regaste e/ou proteção e projeção desses fundamentos no presente em perspectiva de continuidade, perante a emergência educacional por saberes decoloniais e descolonizantes.

Resgatar as raízes e fundamentos ancestrais é evocar, fortalecer, dar sucessão, atualizar e ritualizar os ricos modos de pensar e construir o mundo (cosmologias) dos povos antigos no presente. Redescobrir-se em território banhado a sangue, suor e lágrimas de ancestrais é compreender qual nosso local na disputa colonial que ainda se sucede, composta inegavelmente de

<sup>43</sup> **Pedagogia das Encruzilhadas # 1.** Luiz Rufino. 2019. (Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=gatikyv\\_2mI](https://www.youtube.com/watch?v=gatikyv_2mI)).

<sup>44</sup> **Culturas Indígenas – Ailton Krenak.** Série documental. Itaú Cultural. 2016. (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LEw7n-v6gZA&list=WL&index=14>).

uma disparidade de forças nessa guerra - tão factual e extrema quando observamos historicamente o número de mortes que o Brasil, Alagoas e Maçay-ok carregam impunemente manchando a História com sangue vermelho-urucum (certamente amaldiçoado está o que se constrói acima de tanto sangue). Ao entender e se recusar ao modo colonizado que está posto e imposto há uma quebra no espelho colonial que reflete a Europa à nossa imagem em dessemelhança.

Na quebra desse espelho colonial podemos despertar outros sentidos e perspectivas novamente: tatear nossos pés sobre as areias das praias ou a lama dos mangues - terras alagoanas alagadas ou mesmo aterradas como Maçay-Ók, ou Maçayó - do tupi “*aquilo que tapa o alagadiço*”. Admirar as paisagens que nos cercam e nos deparar com o pôr do sol em *Mundaú* ou seu surgir na nascente do *Catolé*; ou nas praias de *Pajussara*, *Guaxuma*, *Ypyoca*, *Tatuamunha*, *Maragogi*. Perceber a beleza que é comer cuscuz pela manhã; no almoço, sururu com farinha; de noite, inhame ou qualquer outra raiz. Acampar na praia, fazer fogueira, cantar, tocar e dançar cocos de roda sob a luz do luar, admirar estrelas, dormir em rede, compartilhar os sonhos pela manhã...

A riqueza das palavras, a força da entonação e a melodia da fala (linguagem); as comidas, pratos e alimentos (gastronomia) do cotidiano; os locais que me encantam, que me curam, que me são sagrados e que fazem parte das minhas vivências de integração à natureza; as festas e festividades populares e de terreiro que comemoramos; a musicalidade e os instrumentos que nos instigam; as danças e ritmos em que compartilhamos alegrias no corpo; as velas acendidas, as rezas ascendidas, os banhos de folha... é inegável a contribuição dos povos originários e africano em nosso cotidiano. Porém, povos indígenas e comunidades tradicionais de Pindorama-Brasil e de Alagoas ainda guerreiam lutas pelo direito à terra e pela preservação ambiental de nossos territórios e ecossistemas. Fazer coro a essas vozes faz parte da produção de resistências, persistências, preservações, prosseguimentos, reconhecimentos e valorização do conhecimento, da cultura e dos modos de viver frente a interrupção e opressão sistêmica colonial que transforma existências em mãos-de-obra escravizadas e cativas, provocando esgotamento de possibilidades, sentires e sentidos.

Sobre a corrupção de núcleos saudáveis de convivência humana em comunidades e a “*tralha tecnológica do Ocidente corroendo as formas de sociabilidade*”, Krenak finaliza: “*Enquanto tiver taquara [espécies de bambu] a gente tem que fazer flecha e mandar flecha. Espírito guerreiro. Não pode baixar a guarda*”.<sup>45</sup> Sobre esses territórios de disputa narrativa,

---

<sup>45</sup> Idem.

epistemológica, política e legislativa, essa escrita se faz suspiro, grito, canto e encanto que ecoa como flechas aos inimigos. Guerreio pela retomada.

Essa retomada não se dá no retorno a uma aldeia, como comumente imaginado sobre indígenas, ou voltando para África, como se imagina de africanos em diáspora, mas dentro de casa, na casa de familiares, no terreiro do vizinho, no meu bairro/quilombo urbano, na minha comunidade. As práticas de relação, integração e elaboração comunitária sempre fizeram parte de minha história, seja nos casos de comemoração e alegria, sejam nos casos de doença e violência – havia sempre uma troca solidária e sustentável de apoio e suporte entre os pares que estavam no mesmo espaço territorial (minha rua, por exemplo) e no mesmo tempo-espaço colonial (indígenas e negres).

Carlos, que foi meu vizinho durante 13 anos da minha vida, era também Pai Carlos. Até hoje mantêm seu terreiro que imagino ser de Umbanda no mesmo local, na baixa da Pitanguinha, na Rua Miguel Palmeira. Agora a rua foi asfaltada e não tem mais *taquara* para sombrear a porta de casa, queimaram seu bambuzal. Eu infelizmente não tive uma proximidade íntima com seu terreiro porque cresci em um lar católico e mesmo sendo meu quarto exatamente ao lado do salão do terreiro de Pai Carlos, fui educado para ignorar todos os estímulos sensoriais e chamados espirituais que aconteciam, e eram muitos: o som dos atabaques, a alegria dos cantos, as palmas ritmadas, os urros e as gargalhadas, o perfume de defumação, os arrepios... Lembro a primeira vez que fui em uma festa e fiquei de fora, olhando pela janela. Era uma gira de povos das ruas, de Exus e Pombogiras. Era mais lindo e forte do que eu ouvia e imaginava do outro lado da parede católica-cristã que nos separava. A circularidade da gira era inebriante, me atravessou de uma forma que me recordo até hoje. Tanto senti que cambaleei, fui tomado pela energia do axé, o controle do meu corpo foi evanescendo. Uma senhora percebeu e me mandou ir para casa trocar a camisa que eu usava já que eu vestia vermelho – junto ao preto são as cores características das entidades da rua. Naquele momento, mesmo apenas pela janela, pude vislumbrar, sentir e ser afetado pelo sagrado daquele espaço em que pude acessar sentidos e sentires espirituais jamais antes acessados. Foi quando conheci o poder de Exu.

Mais de dez anos depois, já na universidade, escolhi assentar em terreiros um trabalho de avaliação da matéria de Psicologia e Relações do Trabalho (hoje consigo perceber que na verdade plantei essa escolha quando mirava pela janela de Pai Carlos). Foi solicitada uma entrevista a um/a trabalhador/a sobre seu histórico de trabalho e uma posterior análise das relações de trabalho



desenvolvidas pela/o entrevistada/o, escolhi Veronildes Rodrigues, a Iyálorixa Mãe Vera do terreiro de nação Angola Abassá de Angola de Oyá Igbalé. Nessa escolha me distancio da perspectiva capitalista de trabalho - técnico, profissional, mercadológico, e necessariamente remunerado - ; e busco escutar e entender o percurso, relações de trabalho, assistências sociais e agências em saúde de uma iyálorixá (*Iyá l'Orixá*, mãe d'Orixá; "mãe de santo").<sup>46</sup> Dá-se início a jornada de estudos e de reconhecimento, retorno e resgate à minha ancestralidade e espiritualidade que me traz aqui.

Estar presente em terreiros de Candomblé, Umbanda e Jurema, de culturas de matrizes africanas e indígenas, junto aos povos tradicionais nos quais me reconheço é resgate de vivências e práticas de culturas silenciadas pela ocidentalização, pela colonização, pelo racismo religioso, pelo cientificismo e medicina euroetnocêntrica. Ancoro também meus estágios curriculares em terreiros para reconhecer, reconectar, aprender e repassar esses conhecimentos dando continuidade às re-existências cosmológicas e epistemológicas anticoloniais e antirracistas territorializadas no ancestral e no sagrado, transportando-as aos territórios intelectuais-acadêmicos.

Nos territórios onde os terreiros estão localizados – locais majoritariamente pobres, marginalizados e precários de assistências sociais –, os corpos, culturas e existências negras e indígenas são crivados pelo colonialismo de formas práticas e subjetivas – da geopolítica ao pensamento individual – e sobre estes, ainda atualmente, são incutidos os estigmas de não possuidores de saber, cultura, inteligência e alma. Essas alteridades foram criadas pelo imaginário branco colonialista as quais fundamentaram as perspectivas de conquista, dominação e escravização do “Outro”<sup>47</sup> negro e índio. Partindo desse olhar colonialista, são corpos desumanizados para a escravização, ocupando territórios marginais à civilidade em que a atuação (ou a desassistência) do Estado contemporâneo dá continuidade à soberania racista colonial de políticas de morte (necropoder)<sup>48</sup> : desdenhado nossa existência de maneira material (precarização de direitos básicos como saneamento básico, acesso à educação e saúde universal de qualidade; genocídio da juventude negra<sup>49</sup> ; encarceramento em massa etc.) ou simbólica (racismo religioso, apagamento identitário, ausência de representatividade, depreciação da

---

<sup>46</sup> SINCRETISMO RELIGIOSO – DVD FESTA DAS AGUAS (estratégias de resistência)

<sup>47</sup> Cf. **A Máscara**. Memórias da Plantação: Episódios do Racismo Cotidiano. Grada Kilomba. 2010.

<sup>48</sup> Cf. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Aquille Mbembe. 2016.

<sup>49</sup> Cf. **Contra o genocídio da população negra: subsídios técnicos e teóricos para Psicologia**. CRP/SP. 2016



autoestima).

Considero também como terreno os *territórios de conhecimento* (epistemologias) representados nas formas de linguagem que aqui se encontram tramadas. Sendo a linguagem expressividade cultural substancial de um povo, e ciente das violências e tecnologias de silenciamento colonial sofridas pela imposição do *português*, língua do colonizador – como misturar escravizados de diferentes lugares de África que não falassem a mesma língua; separar familiares para impedir que as trocas de cuidado e afeto atrapalhassem o trabalho; evangelizar e retirar os *nomes selvagens* em batismos mergulhados no sangue da cultura indígena –; trago para a escrita estas línguas tradicionais, *selvagens*<sup>50</sup>, indomesticadas e não higienizadas, como armas na disputa narrativa que travo contra o genocídio e epistemicídio representados e implícitos na linguagem e escrita acadêmica branca. Assim como o nome recebido no renascimento que se dá no útero da camarinha na iniciação de *iyawô*<sup>51</sup> no candomblé e na umbanda, ou no batismo que acontece na entrada em um grupo de capoeira, a *refamiliarização* demanda de novos nomes e modos de existir identificados à nossa cultura.

Para se fazer existir ideologicamente e gramaticalmente, e restituir a humanidade e legitimidade negada às nossas existências, culturas, línguas tradicionais, linguagens e dialetos, é necessário “desestabilizar e transcender a regra discursiva branca” como diz Djamila Ribeiro, d’escrevendo o que é Lugar de Fala<sup>52</sup>. Fundo aqui quilombo-textual utilizando línguas dos povos originários, o iorubá africano, o pajubá das travestis, o pretuguês<sup>53</sup> favelado, o nordestinês, a pedagoginga da capoeira, a maloqueiragem das ruas... fundindo nessa escrevivência<sup>54</sup> expressividades orais componentes da nossa multiculturalidade e do nosso modo de ver, fazer e dizer o mundo. “A nossa escrevivência não pode ser lida como história de ninar os da casa-grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos.”, escreveu Conceição Evaristo.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Como domar uma língua selvagem – Gloria Anzaldúa.

<sup>51</sup> Cf. **Aspectos básicos sobre o sujeito individual e a coletividade nas religiões de Matrizes Africanas**. Joelcio Jackson Lima Silva e Thayná da Silva Felix. 2019.

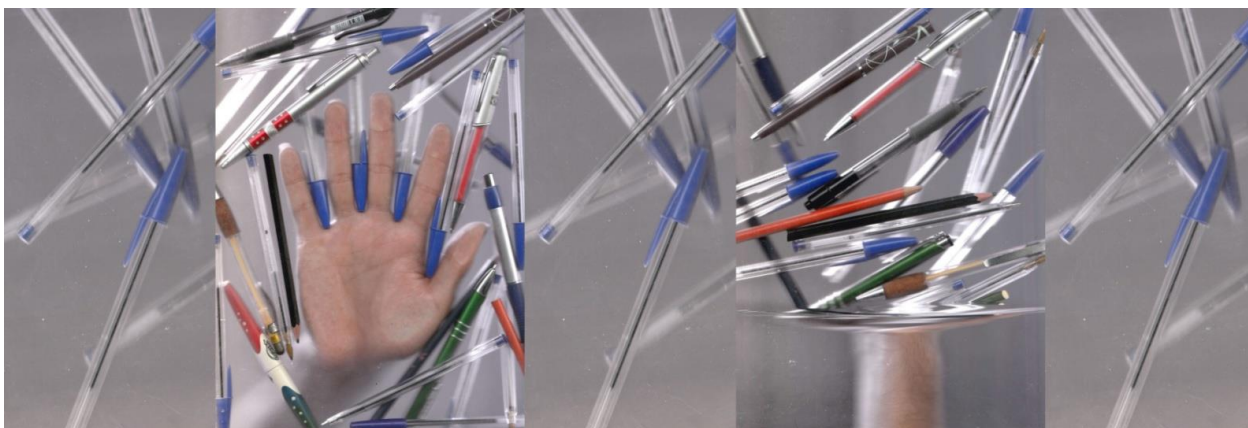
<sup>52</sup> Cf. **Lugar de fala**. Coleção Feminismos Plurais. Djamila Ribeiro. 2017.

<sup>53</sup> “É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os rres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês”. (Cf. **Para compreender a “América” e o “pretuguês”**. Lélia Gonzalez. 1980).

<sup>54</sup> Cf. **Escrevivência – Episódio 01 da série Ecos da Palavra**. Instituto de Arte Tear. Conceição Evaristo. 2017.

<sup>55</sup> Idem.

Que assim eu faça ser!



### Escrevivência

Foto-scanner e colagem digital do processo de construção de imagens para esse trabalho.

**Imagem autoral** – 31 de maio de 2020.

## 1.2 Assentamentos

Utilizo políticas e documentos públicos para fundamentar ético-profissionalmente o terreiro como meu campo de estágio e pesquisa e como local de assistência em saúde; basilares também à composição dessa escrita. Entre elas estão:

### 1.2.1 Política Nacional de Saúde Integral da População Negra – PNSIPN<sup>56</sup> (Ministério da Saúde, 2009)

Tem como marca o reconhecimento do racismo e das desigualdades sociais ressonantes da colonização e da escravidão, buscando sua superação para promoção de igualdade racial, fortalecimento da democracia, da cidadania e da garantia ao direito constitucional de saúde equânime. Alicerça o compromisso do Sistema Único Saúde (SUS) com os princípios de equidade, universalidade, integralidade e de participação social nos acessos da População Negra aos serviços de saúde pública; instrumentaliza para ações de cuidado, atenção, promoção de saúde, prevenção de doenças e para redução de indicadores de morbimortalidade; e propõe estratégias de inserção, como o quesito raça/cor na produção de informações epidemiológicas.

<sup>56</sup> **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra** – PNSIPN. Ministério da Saúde. 2009.

Nossa história, construída sobre as bases da desigualdade, reservou para a população negra o lugar das classes sociais mais pobres e de condições mais precárias. Apesar da abolição oficial da escravatura dos povos africanos e seus descendentes, não há como negar que persiste ainda hoje, na nossa sociedade, um racismo silencioso e não declarado. (Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, 2017).

É política pública basilar à formação e educação permanente de qualquer profissional da saúde, atentando que a população negra é a maior parcela da composição brasileira<sup>57</sup>.

A política afirmativa dá base a esta pesquisa e estágio ao fomentar a produção de conhecimento científico sobre saúde da população negra e racismo; e ao apoiar a assimilação dos processos de educação popular para promoção de saúde integral da população negra, incluindo os preservados pelos terreiros e religiões de matrizes africanas. Apesar de ter como objetivo geral a integralidade da produção de saúde, analiso na política um enfoque quase exclusivo na perspectiva material da saúde, ligando as desigualdades e iniquidades sociais apenas às consequências na saúde física, produzindo assim uma negligência aos aspectos psicológicos e subjetivos da negritude em diáspora, decorrentes dos efeitos psicossociais do racismo<sup>58</sup>; também a desconsideração da espiritualidade — presente na religiosidade, mas não exclusivamente — que, como parte dos valores civilizatórios afro-brasileiros<sup>59</sup>, é dimensão constituinte da ontologia negra, e precisa ser levada em consideração na assistência em saúde para nossa população. Porém é importante salientar a abertura da PNSIPN à questões coletivas: à gestão participativa, à participação popular e a busca pela ampliação do controle social. Destaco também a visão de integralidade que responsabiliza o sujeito pela construção de respostas para as suas necessidades, fazendo do profissional de saúde uma companhia nesse caminho emancipatório, e não o guia do percurso.

Os/as usuários/as do sistema de saúde pública brasileira (SUS) somam em 80% pessoas negras, segundo a Organização das Nações Unidas<sup>60</sup>. Encontram-se dentro dessa mesma população

---

<sup>57</sup> “Nas pesquisas domiciliares do IBGE, a cor dos moradores é definida por autodeclaração, ou seja, o próprio entrevistado escolhe uma das cinco opções do questionário: branco, pardo, preto, amarelo ou indígena. A pesquisa mostra que, entre 2012 e 2016, a participação percentual dos brancos na população do país caiu de 46,6% para 44,2%, enquanto a participação dos pardos aumentou de 45,3% para 46,7% e a dos pretos, de 7,4% para 8,2%”. (Cf. População chega a 205,5 milhões, com menos brancos e mais pardos e pretos. Agência de Notícias IBGE. 2017).

<sup>58</sup> Cf. **Os efeitos psicossociais do Racismo**. Instituto AMMA Psique e Negritude. 2018. Disponível em: <http://www.ammapsique.org.br/baix/Os-efeitos-psicossociais-do-racismo.pdf>

<sup>59</sup> “Para a nação afro-descendente, religiosidade é mais do que religião: é um exercício permanente de respeito à vida e doação ao próximo. A propósito, em tempos de tanta violência gratuita, vale pontuar que a vida é um dom divino, de caráter transcendental, e deve ser usada para cuidar de si e do outro”. (Cf. **Mapa de Valores Civilizatórios Afro-Brasileiros: Religiosidade**. A Cor da Cultura. Ministério da Educação. 2005).

<sup>60</sup> Cf. **Quase 80% da população brasileira que depende do SUS se autodeclara negra**. ONU Brasil. 2017. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/quase-80-da-populacao-brasileira-que-depende-do-sus->

mazelas sociais como maior taxa de analfabetismo; menos anos na educação formal; maior mortalidade infantil; maior número de mortes por causas externas (violência); maior pobreza e maior miséria segundo a PNSIPN. Os terreiros são espaços predominantemente negros de sociabilidade, educação, cultura, lazer e cuidado, e ocupam essas mesmas margens sociais, territoriais, culturais e religiosas. Manifesta-se assim a fertilidade desses terrenos — o território terreiro — às possibilidades de diálogo entre políticas públicas, o SUS em seu princípio de integralidade e o fomento à justiça social.

### 1.2.2 Resolução CFP N.º 018/2002 (Conselho Federal de Psicologia, 2002)

[...] É consenso considerar que o racismo é uma ideologia de abrangência ampla, complexa, sistêmica, violenta, que penetra e participa da cultura, da política, da economia, da ética... Enfim, da vida subjetiva, vincular, social e institucional das pessoas. Trata-se de uma estratégia de dominação que estrutura a nação e cada um de nós e é pautada na presunção de que existem raças superiores e inferiores. CFP, CRP's, CREPOP, 2017.

Essa Resolução do Conselho Nacional de Psicologia (CFP, 2002), órgão fiscalizador, orientador e regulamentador da profissão de psicologia no Brasil, prescinde atuação do/a profissional psicólogo/a fundamentada obrigatoriamente no antirracismo — atenção às desigualdades e aos preconceitos de raça e etnia — não sendo permitida a convivência ou omissão do/a profissional com qualquer posicionamento ou crime de cunho racista. “Todo racismo é uma forma de violência. Basta!”<sup>61</sup>.

Percebendo as atuações de profissionais em psicologia dos/as quais fui paciente ou os/as quais foram meus professores/as durante a graduação em psicologia, concomitante aos momentos nos quais eu adentrava uma busca existencial por referências étnicas, estéticas, sociais, culturais, acadêmicas, etc. nas quais me reconhecesse, era evidente a desinformação, desatenção e a indiferença sobre questões ligadas ao racismo e às relações étnico-raciais por parte dos/das psicólogos/as em exercício (tanto profissionais clínicos quanto professores acadêmicos). Comprava-se do pior modo como procedem profissionais os/as quais estão distantes de literaturas negras e discussões racializadas durante seu processo de formação. É de fundamental importância a compreensão das violências - físicas e simbólicas - rasgadas pelo racismo no corpo e nas

---

[se-autodeclara-negra/amp/](#).

<sup>61</sup> Cf. **Seminário Todo racismo é uma forma de violência. Basta.** CFP. 2018. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=9OX\\_NCKnnw](https://www.youtube.com/watch?v=9OX_NCKnnw)

subjetividades, para quando confrontá-las não haver negligência, omissão, desconsideração, ou até maiores irresponsabilidades reiterando essas violências – como foi pra mim em alguns casos.

Este estágio territorializado em espaços e eventos negros afroindígenas culturais; de sociabilidade; de educação e formação; de memória e oralidade; de religiosidade e espiritualidade; de atenção à saúde integral; de cuidado e cura; de arte e de lazer, tem por objetivo servir de referência bibliográfica, técnica e de atuação junto às populações negra e indígena de modo contextualizado. A afroperspectiva<sup>62</sup> aqui presente traz a vivência aliada à fundamentação do prisma teórico-prático tendo em vista uma práxis ético-política assentada no antiracismo, na decolonialidade e no anticolonialismo, e baseada em nossos saberes tradicionais e populares.

### 1.2.3 Relações Raciais: Referências Técnicas para a Prática da(o) Psicóloga(o) <sup>63</sup> (CFP, CRP's, CREPOP, 2017)

Dando continuidade a utilização de materiais produzidos pelo Sistema de Conselhos de Psicologia (CNP e CRP's), trago como fundamento dessa escrita o documento de referências técnicas construído pelo Centro de Referências Técnicas em Políticas Públicas (CREPOP) sobre Relações Raciais. O material encontra-se disponível no site do CNP junto a outros 17 documentos que desde 2016 estão sendo criados e divulgados para orientar tecnicamente e ético politicamente a atuação da psicologia junto à políticas públicas que atendem populações e espaços específicos, presente entre os espaços as referências técnicas estão os CAPS (Centros de Atenção Psicossocial), os CRAS (Centro de Referências em Assistência Social) e CREAS (Centro de Referência Especializado em Assistência Social), o Sistema Prisional, o âmbito de Medidas Socioeducativas, a Atenção Básica em Saúde, entre outros.

O documento surge posterior a Resolução n° 018/2002 como um posicionamento do Sistema de Conselhos diante da demanda dos movimentos negros para a *“produção de teorias que contribuam com a superação do racismo, do preconceito e dos diferentes formas de discriminação e opressão”* <sup>64</sup>. Nele encontramos conceituados termos chave para auxiliar a compreensão da

<sup>62</sup> Cf. **Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza**. Renato Nogueira. 2015.

Disponível em: <https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>

<sup>63</sup> Cf. **Relações Raciais: Referências Técnicas para a Prática da(o) Psicóloga(o)**. CFP, CRP's, CREPOP. 2017.

<sup>64</sup> Idem.

questão racial e dos determinantes sociais das desigualdades geradas por essa lógica como: raça, etnia, racismo, estereótipo, preconceito racial, discriminação racial, democracia racial, teorias racialistas, e branqueamento; sendo estas compreensões imprescindíveis para uma atuação consciente e coerente dentro das questões raciais. A sua construção traz um panorama das questões raciais com seus aspectos históricos, conceituais, ideológicos e políticos, e segue circunscrevendo a complexidade destas raízes escravocratas e coloniais em efeitos e ramificações do racismo em suas diversas dimensões e níveis, sendo eles:

- 1) o racismo institucional, à nível estrutural, político-programático, de incidência nos grupos sociais de modo amplo e coletivo e de responsabilidade do Estado a assistência equânime para uma efetiva superação;
- 2) o racismo interpessoal ou intersubjetivo, perpassado entre indivíduos em relação horizontal ou vertical podendo ser a nível institucional, profissional, familiar, afetivo, etc., com violação do respeito e grande impacto subjetivo na vítima;
- 3) o racismo pessoal (internalizado), onde essas lógicas estruturais de pensamento, de relação e comportamento são absorvidas por negros (por coerção) e por brancos (por benefício e conveniência).

Há nos níveis de racismo esta cadeia de incidência:

Racismo Institucional > Racismo Interpessoal ou Intersubjetivo > Racismo Pessoal

Através de estudos transdisciplinares anteriores, eu já havia construído uma aproximação e compreensão coesa do que foi apresentado historicamente pelo documento como raiz, conceitos e ramificações pós-coloniais das relações raciais e do racismo, mas infelizmente entre esses estudos ainda não havia tido contato com uma produção psi que abordasse de forma objetiva e central a temática. O que percebo de acréscimo desta referência técnica às outras fontes de estudos para além da psicologia é a contextualização em específico dos efeitos psicossociais do racismo, incidindo o olhar sobre o sujeito (olhar próprio da psicologia) trazendo ao entendimento os recursos psíquicos empreendidos — dúvida, insegurança, raiva, revolta, indignação, baixa estima, etc. —; e as formas de resposta subjetiva às violências inerentes a essas relações – oposição, defesa ou ruína. (Não quero assim afirmar que o lugar de atuação do profissional de psicologia seja unicamente e especialmente junto ao indivíduo, porque acredito na potência de transformação social [estrutural, coletiva e individual] proveniente da ação profissional junto as políticas públicas e aos espaços de gestão. Mas sim que a psicologia tem um lugar distinto e importante na produção

de conhecimento sobre qualidade de vida e saúde a partir de uma escuta clínica social, atenta a como questões institucionais/coletivas atravessam os indivíduos e subjetividades, contribuindo em várias estâncias durante esse processo de emancipação.)

Ao final, o documento traz um apanhado das últimas produções no campo psi ligadas aos termos “racismo” e “relações raciais” localizadas em plataformas de pesquisa acadêmica da área. Mesmo os artigos encontrados tendo uma variedade de olhares que entrecruza gênero, geracionalidade, territórios, educação, e produção acadêmica, o documento apresenta que ainda é ínfimo o número de produções comparada ao que é pesquisado e escrito em outras temáticas, sendo necessário o aumento de pesquisas e produções.

Tomo este documento do CREPOP como referência de atuação e escrita, e a provocação final para a produção ligada as temáticas raciais como estímulo à minha pesquisa, ensejando ao abordar território negros afroindígenas de epistemologias e metodologias próprias à sua população, fortalecer esses saberes em relação ao epistemicídio vigente; registrando e (re)transmitindo esses modos e práticas também através da escrita.

#### 1.2.4 Lei 10.639/03 (BRASIL, 2003)

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. (...)

Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’.

Proveniente de pressão e tensões formuladas pelos Movimentos Negros às instâncias governamentais Estatais, essa política pública percebe a importância estrutural e institucional da educação formal para os processos de cidadania, de educação democrática e equânime, e de combate ao racismo para fomentação de uma justiça racial.

A lei instaurada dentro do governo Lula (2003) coloca como obrigatórios os ensinamentos de cultura afrobrasileira e de cultura africana em todas as instituições de ensino para ser ministrada transversalmente em todo o currículo escolar. Não é difícil reparar que mesmo 17 anos depois há muita debilidade na atuação de professores de ensino fundamental e médio no exercício dessa lei. Isso se dá porque apenas atualmente disciplinas como Relações Étnico-Raciais estão fazendo parte



dos currículos universitários e da formação de futuros/as professores/as, porém é recorrente que sejam disciplinas optativas ou não obrigatórias e que não haja adesão do corpo estudantil à temática, conseqüentemente à formulação de uma educação que traga de forma justa e sensata a contribuição do povo negro na construção desse país, cooperando também em conhecimento, em representatividade e na formulação de uma identidade negra, indígena ou afro-indígena saudável, com referências positivas.

Em meu percurso acadêmico na Universidade Federal de Alagoas – UFAL e na Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG tive a oportunidade de matricular-me em três disciplinas que respeitavam essa legislação: Saúde da População Negra, Psicologia do Racismo e Relações Étnico Raciais. Porém, era nítida a divergência entre a apropriação e ensino do conteúdo, e a atuação prática dos profissionais e professores responsáveis. Em uma das aulas de Saúde da População Negra cheguei até a ouvir “*você está até parecendo gente*” por conta da roupa que vestia, um exemplo expresso de conduta racista e de desumanização, imperativos de afastamento pessoas negras de seu percurso escolar/acadêmico – não à toa não consegui finalizar essa disciplina, como estudar a saúde de seu povo tendo sua saúde mental desmantelada; como estudar saúde adoecendo?

Fica explícito que para além o cumprimento da lei 10.639 e de estudos de conteúdos programáticos afroreferenciados é necessária uma formação de professores/as que oportunize a coerência entre ensino e prática, entre conteúdo e atitude antirracista por parte dos/as educadores.

#### 1.2.5 Atagbá – Guia para Promoção de Saúde nos Terreiros (RENAFRO, 2005)

Atagbá é um documento ao qual tive acesso através de Lannay Pereira, minha preceptora de estágio e *filha* do terreiro de Umbanda Grupo de União Espírita Santa Bárbara, o GUESB. Mãe Neide Oyá D’Oxum, iyálorixá do GUESB, é também integrante e representante local da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde - RENAFRO, e a cartilha foi obtida por Lannay através de oficina da RENAFRO no GUESB que distribuiu o material aos presentes.

A RENAFRO é uma união de terreiros, movimentos e grupos ligados às religiões afro-brasileiras para legitimação de seu conhecimento, da história de sua fé e de seus rituais. O combate ao racismo, à exclusão, à discriminação e ao sofrimento; a afirmação da identidade afro-brasileira; o respeito às tradições religiosas em suas diversas expressões e a participação social são suas



bandeiras. Os objetivos da RENAFRO são:

- a) Estimular práticas de Promoção de Saúde;
- b) Monitorar e intervir em políticas públicas;
- c) Reunir adeptos das religiões afro aos gestores, profissionais de saúde e conselheiros;
- d) Contribuir sobre a reflexão das diversidades e especificidades da saúde de povos de terreiro;
- e) Legitimar lideranças de terreiros enquanto detentores de saber tradicional;
- f) Dialogar terapêuticas dos terreiros às práticas de medicina hegemônica enquanto complementares;
- g) Informar aos adeptos das religiões sobre o SUS.

Sendo todos esses pontos considerados coerentes às minhas práticas de estágio e pesquisa nesses espaços e conseqüentemente direcionadores desse processo de escrita. Atgbá – “*aquilo que é passado de mão em mão*” - é uma produção que objetiva registro metodológico da capacitação de núcleos da RENAFRO e a socialização dessa forma de tecer redes e atuar dentro delas. Além disso, Atagbá complexifica o conceito de saúde dialogando aspectos metodológicos da promoção em saúde pública com as epistemologias, dos povos de terreiro, buscando assim a promoção e educação em saúde para essa população e a participação ativa das comunidades em elaborações necessárias junto aos serviços públicos de saúde (SUS).

Além da oralidade, é neste documento que assento conceitos da cosmovisão dos povos de terreiro que foram imprescindíveis à orientação desta escrita; a exemplo do **terreiro** enquanto espaço de interação (sociabilidade, educação, lazer, cultura), de solidariedade, acolhimento e cuidado; **integralidade** na união entre corpo, mente e espírito, entre saberes tradicionais e práticas cotidianas, do mundo objetivo e do mundo subjetivo, e das possibilidades de troca sobre cuidados e cura; **saúde** como acontecimentos, experiências, sinais e manifestações da espiritualidade; **doença** como desequilíbrio entre o mundo físico e o mundo sobrenatural; e a **cura** como reestabelecimento e reforço do *axé* – trabalhado em práticas rituais (sem desconsiderar a terapêutica da medicina hegemônica).

### 1.3 Terreiros

#### 1.3.1 Abassá de Angola d'Oyá Igbalé

O espaço que primeiro me aproximei foi o terreiro Abassá de Angola de Oyá Igbalé – Casa de Resistência; o terreiro de Mãe Vera. No evento Xangô Rezado Alto<sup>65</sup>, durante a apresentação do Maracatu Raízes da Tradição — maracatu organizado por Mãe Vera e composto por filhos/as (integrantes) do terreiro junto às pessoas da comunidade onde está localizado — onde alguns filhos da casa, homens gays, vestiam a indumentária das *Ayábas* (*Orixás* femininos: Yemanjá, Oxum, Nanã, Yansã, Obá, Ewá), ouvi Mãe Vera proferir de seu modo que independente do sexo e da sexualidade exercida por seus dançarinos, o que importava é o tinham em seu *Orí*, e que isso *Orixá* é quem mais sabia, mais que qualquer um. Discursando isso, Mãe Vera dissipava em mim qualquer discriminação sexual e transfóbica baseada em algum possível fundamentalismo religioso. Ela demonstrava o que eu passei a entender atualmente e também a sentir sempre que vou a algum espaço de terreiro: respeito, integração, solidariedade e acolhimento à todes, inclusive e principalmente aos *marginais*. A conheci em seguida a apresentação do Maracatu e ali iniciamos uma relação ancestral de reconhecimento, cuidado, aprendizado, e religiosidade; desde então tenho frequentado o *ilê* Abassá de Angola para me cuidar, cuidar de quem me cuida e cuidar dos outros. Desde então entendi o cargo espiritual de *Iyálorixa*, de *Mãe*.

O terreiro fica no Denisson Menezes, bairro periférico — a cerca de 30min da UFAL — localizado em uma das ditas regiões mais perigosas da cidade. O bairro é terra marrom, areia, poeira e pedras ao fim de um grande conjunto de muitas casas, o Jardim Royal; está entre dois bairros: o Gama Lins e o Eustáquio Gomes. As casas são margeadas por finos canais de esgoto e seus moradores insistem em ser e plantar verde-vida em meio ao desertificado dos asfaltos. É um bairro pobre, marginalizado, ocupado por facções criminosas e abusos policiais, e que por isso é atravessado por questões específicas ligadas a sua negritude: o medo de ocupar espaços do bairro em resposta a um subentendido toque de recolher de segurança, o medo de tiros

---

<sup>65</sup> Evento anual que leva alguns terreiros, pessoas do axé e movimento negros às ruas do centro da cidade de Maceió desde 2012 quando se completou 100 anos do Quebra de Xangô, momento histórico alagoano onde foi instituída uma perseguição política às casas de axé do estado que foram invadidas, tiveram seus objetos sagrados queimados em público, seus filhos agredidos e mortos, e as práticas de culto das religiões de matrizes afro criminalizadas.

e mortes de uma guerra antidrogas criada por uma sociedade pós-colonial **antinegro**<sup>66</sup>, ou medo dos habituais abusos e violências policiais nas rondas de “rotina” para segurança (de quem?!); enfim, terror e insegurança, pessoais e sociais, físicos e subjetivos, sobretudo coletivos.<sup>67</sup>

Aproximo-me do terreiro Abassá de Angola compreendendo-o não unicamente como espaço religioso e sagrado, mas primeiramente assim. Ao decorrer da recepção passo a percebê-lo também nas dimensões de espaço comunitário de escuta e cuidado; de construção e propagação cultural; de memória; de educação e aprendizagem; de promoção de saúde física, psicológica e espiritual; de articulação e militância política. Mãe Vera, matriarca negra retinta e *iyálorixá* do terreiro, carrega consigo saberes ancestrais, sagrados, memórias históricas e resistências políticas frente ao racismo religioso, cultural e cotidiano, além da prática de cuidados e curas através de plantas, defumações, banhos, rituais, ritos.

O terreiro Abassá de Angola é formado por dois espaços:

- O barracão – terreno do terreiro; a casa (*ilê*) onde a comunidade convive passando o dia em diversas atividades desde afazeres domésticos de limpeza, à atividades culturais, educacionais, religiosas e de acolhimento e cuidado. O ensaio do Maracatu Raízes da Tradição; a confecção e costura de roupas e indumentárias; adornar o terreiro para festividades; oficinas de percussão, construção e concerto de instrumentos; distribuição de doações, acolhimento à comunidade e às suas demandas, ritos e rituais religiosos, fazem parte do cotidiano deste terreno-terreiro;
- O albergue - local onde Mãe Vera e sua família consanguínea partilham moradia com a família social e espiritualmente estendida, composta por adolescentes e jovens negros/as em estado de vulnerabilidade (em situação de abandono familiar, gravidez na adolescência, ameaçados de morte pelo tráfico ou por facções, etc.) que tiveram suas vidas e histórias abraçadas pela arte e cultura do Maracatu Raízes da Tradição, pelo axé e religiosidade do Abassá de Angola, e pelos cuidados, pela luta e pela resistência de Mãe Vera.

Dentro do Abassá d’Angola aprendi que há dentro dos terreiros territórios comuns. Alguns desses espaços tem restrições de entrada que dependem da sua aproximação ou pertencimento à casa, do seu posto na hierarquia religiosa, ou se você está de *corpo sujo* (expressão utilizada para quando o axé, energia vital da pessoa — seu sagrado —, passou por interferências externas, ex.: relações sexuais ou uso de álcool e/ou outras drogas).

<sup>66</sup> Cf. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Aquille Mbembe. 2016.

<sup>67</sup> Cf. **Contra o genocídio da população negra: subsídios técnicos e teóricos para Psicologia**. CRP/SP. 2016.

O quarto de Exu, o salão do terreiro e o *roncô/camarinha* são exemplos de espaços comuns aos terreiros que habitei. O quarto de Exu, sempre mais próximo à porta e antes do salão, é onde ficam *assentados* os objetos, oferendas, alimentos e imagens ligadas ao Orixá mensageiro, Exu. Exu<sup>68</sup>, metade homem / metade Deus, é elo entre o *Ayê* (terra material) e o *Orum* (reino dos Orixás). Não se chega aos Orixás sem antes louvar a Exu, sem pedir licença ao senhor dos caminhos, morador das encruzilhadas - local de potência de infinitas possibilidades. Não se chega ao salão sem antes passar pela porteira de Exu e por Exu na porteira. O salão é dos principais espaços de convivência do terreiro. Espaço coletivo de aprendizado em roda, de lazer, de *ajeum* (alimentação), de recepção e acolhimento, de atividades e festividades culturais e religiosas.

---

<sup>68</sup> Cf. **Exu, além do bem e do mal**. Núcleo Zero e Filmes Imperfeitos. Documentário curta-metragem. Dir. de Werner Salles; produção de Raphael Barbosa. 2012.



Iyálorixá Mãe Vera de Oyá Igbalé / Maracatu Raízes da Tradição  
 Encerramento do projeto Maracatu na Comunidade.  
 Maracatu na Comunidade – Graciliano Ramos – Massayó/AL.  
**Registros autorais** – 11 de maio de 2019.





Quarto de Exu /  
Altar da Jurema.

Abassá de Angola de Oyá Igbalé – Festa de Marujo e Cigana.  
**Registros autorais** – 18 de fevereiro de 2019.



### 1.3.2 Grupo de União Espírita Santa Bárbara – GUESB

O contato com Mãe Neide Oyá d’Oxum e com o GUESB aconteceu através de caminhos abertos por uma amiga psicóloga e *filha do terreiro*, Lannay Pereira — referência para mim enquanto pessoa e mulher negra lésbica acadêmica que une a psicologia aos fundamentos afroindígenas advindos de sua religião, a Umbanda. Estivemos juntas no coletivo regional de organização do EREP N/NE (Encontro de Estudantes de Psicologia Norte e Nordeste), a COEREP, e na comissão organizadora de construção XII EREP que sediamos em Alagoas, em 2017, no Campus A.C. Simões da UFAL (Maceió). No evento homenageamos Enaura Santos — ex-presidenta da AMAJAR (Associação de Moradores do Jaraguá), liderança na luta por território da comunidade Vila de Pescadores do Jaraguá e atual estudante de direito —, levamos estudantes de psicologia do nordeste a conhecer o Parque Memorial Quilombo dos Palmares na Serra da Barriga e tratamos em foco pela primeira vez no evento a psicologia em uma perspectiva **afroreferenciada**<sup>69</sup>.

Por sua atuação junto ao GUESB na articulação e construção de eventos formativos também afroreferenciados, por ser *filha* de Mãe Neide e integrar a família espiritual do GUESB, e por estar ao meu lado na encruzilhada:

→ negritude ↔ saberes afroindígenas ↔ terreiro ↔ academia ↔ psicologia ←

convido Lannay para ser minha preceptora de estágio — que aqui chamarei de *guia* — em meus caminhos de estágio integração. Inicialmente no terreiro de Mãe Neide, e após, simultaneamente acompanhando também meu percurso no terreiro de Mãe Vera e do Pai Marcinho, Lannay me ORÍentou para uma vivência respeitosa enquanto *abian*<sup>70</sup> e ética enquanto pesquisadore e profissional de psicologia; *suleando*<sup>71</sup> meu caminhar entre esses espaços com saberes de cuidado

<sup>69</sup> Cf. **Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza**. Renato Nogueira. 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>

<sup>70</sup> Cf. **Aspectos básicos sobre o sujeito individual e a coletividade nas religiões de Matrizes Africanas**. Joelcio Jackson Lima Silva e Thayná da Silva Felix. 2019.

<sup>71</sup> O termo “sulear”, em **afrocentricidade**, é proveniente da percepção cartográfica, ideológica e política que descentraliza a concepção de mundo onde a Europa (norte / nortear) é reproduzida como ideal, universal e superior. “Sulear” é a buscar por desocidentalizar e ressignificar os caminhos, conceitos e métodos de produção de conhecimento impostos pela globalização capitalista colonial, adotando o ímpeto de reconstrução de narrativas e perspectivas a partir dos povos africanos e dos africanos em diáspora. (Cf. **Fórum Sankofa**. Renato Nogueira. 2011. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=l7nZSWQf\\_2Y&t=412s](https://www.youtube.com/watch?v=l7nZSWQf_2Y&t=412s)).

e reverência ao sagrado das religiões e ao meu próprio sagrado, à hierarquia religiosa, aos nossos ancestrais.

Mãe Neide é Ialorixá e fundadora do GUESB (1994) que para além dos trabalhos e cuidados religiosos se articula comunitariamente para trabalhos sócio educacionais e formativos. O terreiro se localiza na mesma rua em que moro, no Village Campestre II, Cidade Universitária — 20 min da UFAL de bicicleta — e tem uma atuação junto à comunidade encruzilhando religião, arte, musicalidade, cultura e educação.

Dentro e a partir do GUESB, Mãe Neide criou o Centro Formação e Inclusão Social INAÊ, ou simplesmente Projeto INAÊ, que tem sua sede ao lado do terreiro também no bairro do Village Campestre II, tendo como atividades cursos de costura, teatro, dança, música e informática visando a geração de renda e a inserção no mercado de trabalho de mais de 600 jovens por ano. Além de gastrônoma, Mãe Neide é dona de dois restaurantes, o Baobá: o primeiro em



União dos Palmares, aos pés Serra da Barriga, e recentemente, o segundo em Maceió. No Baobá de Palmeira além de comida regional afro-indígena brasileira, há passeios de turismo étnico-racial que sobem a Serra da Barriga unindo gastronomia, capoeira e artesanato. Em 2011, Mãe Neide foi considerada Patrimônio Vivo do Estado de Alagoas<sup>72</sup> por sua atuação social na disseminação e defesa da cultura e das religiões de matriz africana.<sup>73</sup>

Assentar meu estágio integração no solo sagrado do axé de Mãe Neide e me integrar com a comunidade do GUESB - que tem entre seus integrantes outros moradores do bairro onde moro, universitários, secundaristas, militantes negros/as, antropólogo, psicóloga, assistente social, etc. - me levou ao conhecimento, aprendizado e articulação de diversas referências e demandas a nível comunitário e regional, através de eventos importantes, como:

<sup>72</sup> Lei Estadual n.6513/04, alterada pela LEI Nº 7.172, de 30 de junho de 2010. 2011. Disponível em: <http://www.cultura.al.gov.br/politicas-e-aco/es/patrimonio-vivo/cadastros-mestres-rpv-al>.

<sup>73</sup> Cf. Patrimônio Vivo, Mãe Neide se destaca por difundir cultura afro em AL. Gazeta Web/Notícias. 2017. Disponível em: [http://gaweb.globo.com/portal/noticia/2017/10/patrimonio-vivo-mae-neide-se-destaca-por-difundir-cultura-afro-em-al\\_42088.php](http://gaweb.globo.com/portal/noticia/2017/10/patrimonio-vivo-mae-neide-se-destaca-por-difundir-cultura-afro-em-al_42088.php).

### 1.3.2.1 Seminário de Realidade de População Negra (GUESB. Dezembro de 2018, quinto ano)

O seminário construído e composto pelo GUESB aconteceu em dois dias seguidos no espaço ao lado do terreiro - o palco onde ensaia o grupo de dança, teatro e música do projeto Inaê - e em um palco montado na frente do terreiro. Foi constituído por cerimônias religiosas do Catolicismo (missa para Santa Bárbara no primeiro dia) e da Umbanda (toque pra Yansã no último dia); exibição do filme “A Feijoada da Maria Conga” (filme feito na festa da Preta Velha da casa), rodas de conversa e apresentações culturais.

No primeiro dia houve a missa, a exibição do filme e a roda de conversa com o tema “O protagonismo negro e a diversidade afro religiosa no Brasil contemporâneo” com os/as participantes: Jeffersson Santos, historiador e doutor em ciências sociais, professor e militante no Instituto do Negro Alagoano (INEG); Lannay Pereira, psicóloga, *yawô*<sup>74</sup> do GUESB; e a convidada Maíra Azevedo, a Tia Má, jornalista e digital influencer que trata com a temática racial e o racismo.

No segundo dia, houve roda de conversa teve como temática “Cultura e Território – do cercado ao GUESB, transmissão de saberes e fazeres” e teve como integrantes: Claudia Puentes (Cláudia de Iansã), *Mãe Pequena* do GUESB e especialista em educação em direitos humanos e diversidade; Igor Luiz (Igor D’Oxumarê) cientista social, doutorando em antropologia social e pesquisador; e Luana Xavier, atriz, digital influencer, assistente social, militante e Ialorixá. No encerramento houveram apresentações culturais do Projeto Inaê, com música e dança afro; o Coletivo Afrocaeté com maracatu; e apresentação da cantora de axé Naná Martins, filha de Mãe Neide.

Para o terreno onde está situado o terreiro (o bairro do Village II, na rua onde moro) o evento é de grande magnitude social, cultural, educativa, acadêmica/formativa e religiosa, pois traz para o terreiro, para a rua e para as comunidades circunvizinhas (incluindo a periferia, a universidade e a mim mesmo) reflexões sobre tolerância religiosa e diversidade de credos – ao unir no mesmo local dois cultos de religiões diferentes – e a compreensão sobre as aproximações provenientes do sincretismo religioso fundante da Umbanda – branco, negro, índio - hasteando pontes que ultrapassam por sobre o racismo religioso. Pr’além das questões religiosas é importante atentar a variedade de linguagens que tecem o evento comunicando através da música, da dança,

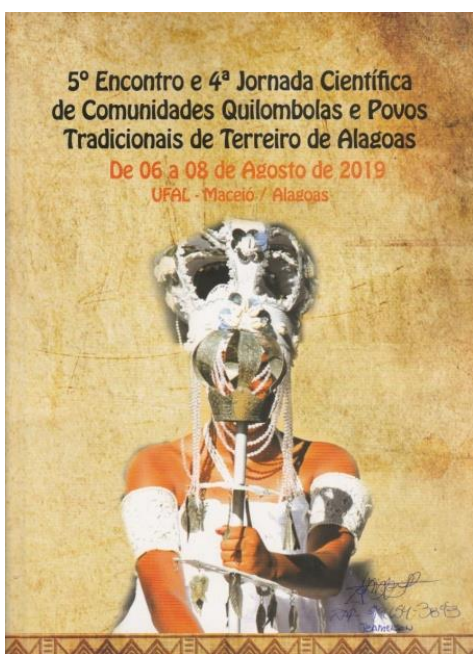
---

<sup>74</sup> Cf. **Aspectos básicos sobre o sujeito individual e a coletividade nas religiões de Matrizes Africanas**. Joelcio Jackson Lima Silva e Thayná da Silva Felix. 2019.

do audiovisual, do saber científico, da pesquisa, produção e organização institucional da militância, de artistas nacionais e influenciadoras digitais, partilhando uma multiplicidade de realidades, alcançando e afetando diversos públicos de diversos modos. Sendo a desumanização do negro também caracterizada pelo aprisionamento de nossas potências e singularidades em estereótipos essencialmente ligados ao período escravocrata colonial (os quais diluem nossa estima em imposições racistas que nos colocam à base do sistema de produção e da pirâmide social); a pluralidade de linguagens inspira vazão à complexidade de nossas histórias, querereres e potências.

### 1.3.2.2 5º Encontro e 4ª Jornada Científica de Comunidades Quilombolas e Povos Tradicionais de Terreiro – ENCONQUITE (UFAL, Campus A. C. Simões, agosto de 2019)

Já há cerca de três meses acompanhando as atividades e eventos do GUESB em estágio integração, sou convidada para a construção do ENCONQUITE que aconteceu em parceria com a ANU, Associações de Negros e Negras da UFAL, da qual também faço parte. O evento pela primeira vez teve a UFAL Maceió como sede, e reuniu comunidades quilombolas, acadêmicos, representantes políticos (Fundação Palmares), lideranças religiosas e artistas para partilha de contextos, demandas, e necessidades por parte das comunidades; produção acadêmica por parte de cientistas; instrumentalização social por parte de pesquisadores, representantes religiosos e políticos; e conscientização, arte e cultura por parte de artistas e comunicadores sociais (rappers, cineastas, fotógrafes).



Minhas atividades no evento iniciaram-se antes mesmo dele ter início – posteriormente considerei este momento o de maior significância para fundamentação de minha participação no evento e o que garantiu estabelecimento de vínculos que perduraram durante todo evento e para além. Representantes de cerca de 9 comunidades de diversos lugares de Alagoas chegaram para o evento na noite anterior ao início (5 de agosto) e foram recebidas/os no espaço do Projeto Inaê, no GUESB, com pães e sopa, partilhando alimento, sorrisos e estórias.

Neste momento, estabeleci contato com uma



diversidade de realidades negras ainda não conhecidas; delineadas por suas localizações, territórios e estratégias de fuga da escravidão mas que tem em comum a luta pelo direito à terra, a busca pela garantia de direitos e a guerra contra os racismos estruturais, institucionais e político. Desde ali aprendi com as mais velhas e os mais novos.

No dia seguinte o evento se iniciou de uma forma que considero memorável na história de ocupação dos povos tradicionais de religiões de matrizes africanas e afroindígenas de terreiro no espaço acadêmico: um *xirê* (roda de culto) abriu os caminhos do evento dentro da universidade com a presença e apoio da reitoria à época, Valéria Correia, e um *padê* (farofa de milho ou mandioca, alimento ofertada ao Orixá Exu) foi arriado na frente da reitoria, agradecendo a Exu (*Mojubá!*), orixá da comunicação entre o *Ayê* e o *Orum*, pedindo fluidez e partilha nos diálogos ali inaugurados, *Laroyê!*



Iyalorixá Mãe Neide de Oxum  
Abertura do ENCONQUITE com *Xirê* na Reitoria da UFAL.  
**Universidade Federal de Alagoas – Massayó/AL.**  
**Registros autorais – 6 de agosto de 2019.**





Padê

Alimento oferecido ao orixá Exu para pedir licença e para abrir os caminhos.  
Arriado em frente a reitoria da Universidade Federal de Alagoas na abertura do ENCONQUITE.

**Universidade Federal de Alagoas – Massayó/AL.**

**Registros autorais - 6 de agosto de 2019.**

### 1.3.2.3 “De Volta À Angola Janga” (Fevereiro de 2020, sétimo ano)

É frequente que Mãe Neide em meio ou anterior aos *xirês* – ou *giras*, ou *toques*, ou *xangôs*;



nomes dados ao ritual religioso de terreiro que convida entidades e Orixás ao *ayê* (terra) – partilhe sobre assuntos importantes ocorridos recentemente ou sobre a necessidade de posicionamento diante de alguma situação que está porvir, sempre convocando a união política, efetiva e afetiva do povo de terreiro para coesão e fortalecimento frente às nossas demandas. Em um desses *toques* que aconteceu no terreiro dentro do terreno de seu restaurante, o Baobá aos pés da Serra da Barriga, Mãe Neide demandou de algumas pessoas presentes, entre filhos e filhas e

amigos/as parceiros/as do GUESB, apontamentos para a construção do 7º Angola Janga. Além de convidar as pessoas presentes e pedir que alastrassem o convite.

Entre as partilhas, Mãe Neide constantemente convida os presentes na *gira* a ocupar o território da Serra da Barriga. Segundo Mãe Neide, desde que a Serra foi reconhecida com Patrimônio Cultural do MERCOSUL<sup>75</sup>, e que o espaço de maior organização afro-diaspórica africana nas Américas tornou-se o Parque Memorial Quilombo dos Palmares, vem acontecendo uma ocupação etnoturística do local aonde algumas das pessoas que ali chegam ocupam a Serra de forma desrespeitosa à memória do espaço. No dia 20 de novembro, dia do assassinato do líder palmarino Zumbi dos Palmares e dia em que por esse motivo foi legislada no Brasil o Dia da Consciência Negra<sup>76</sup>, há uma subida da Serra da Barriga dos povos de terreiro, grupos de capoeira, artistas, militantes e intelectuais negros/as, além de turistas que buscam nesse momento apreender um pouco da luta por liberdade travada pelas negras e negros habitantes de Palmares. Porém, junto ao maior fluxo de ocupação, espaços considerados sagrados pelos povos de terreiro

<sup>75</sup> Serra da Barriga (AL) recebe certificação de Patrimônio Cultural do MERCOSUL. IPHAN. 2017.

Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/4409/serra-da-barriga-al-recebera-certificacao-de-patrimonio-cultural-do-mercosul>.

<sup>76</sup> Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011. 2011. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2011/Lei/L12519.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12519.htm).

vem sendo desconsiderados e violados de diversas formas – pessoas urinando nos jardins sagrados ou retirando de lá suas ervas; cultos evangélicos expulsando “demônios” da estátua de Zumbi; entre outros absurdos que desconsideram nossa cultura. A convocação ao *povo de santo* para uma reapropriação daquelas terras que Mãe Neide insiste em ecoar é para o combate dessas violências físicas e simbólicas que perduram acontecendo naquele solo.

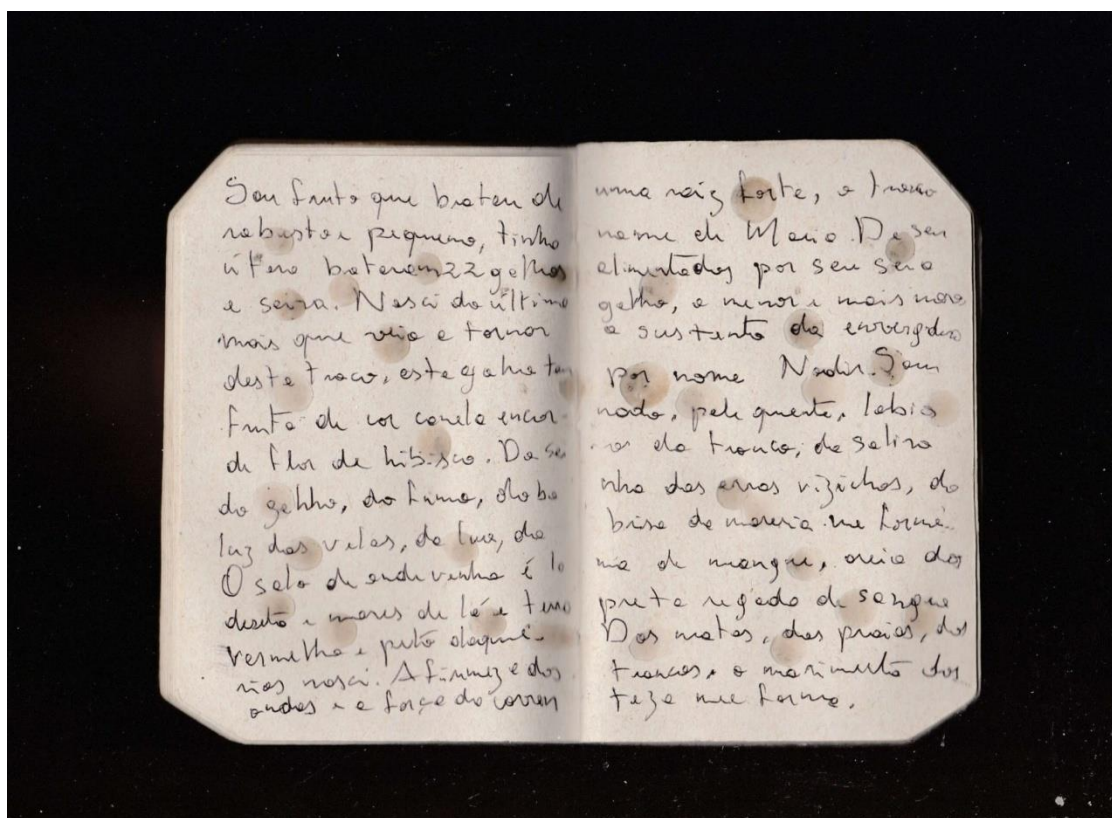
De Volta À Angola Janga é um evento que intenciona reavivar a memória e levar à reflexão e à conscientização da historicidade e sacralidade da Serra da Barriga aos seus e suas participantes. Dia 6, dia em que houve a invasão do Quilombo dos Palmares, o genocídio de sua população e o apagamento de parte da história ali vivenciada, é também o dia escolhido para a vigília liderada por Mãe Neide e pelo GUESB e apoiada à nível federal pela Fundação Palmares, e a nível local pela prefeitura de União dos Palmares.

O evento tem como ponto de início e retorno o *terreiro* – aqui, terreiro tem como materialidade um espaço sacralizado mais parecido como um barracão ou palhoça dentro de um terreno mais amplo; no caso, o terreiro dentro do terreno do Baobá, restaurante de Mãe Neide aos pés da Serra. Foi composto de alguns momentos específicos sendo iniciado na noite do dia 5 a meia-noite, são eles: primordialmente, em uma encruzilhada aos pés da Serra, na estrada de chegada ao restaurante, louva-se Exu e Ihe é arriado um *padê* pedindo licença para começar os trabalhos; em seguida, diversos grupos de capoeira compõe um cortejo há cantar ladainhas junto a uma orquestra de berimbaus até retornar ao terreiro; quando lá, é feita uma roda de capoeira onde jogam os grupos presentes enquanto é distribuído caldo de feijão à todes, o *ajeum*; quando fechada essa roda, é aberta uma gira de Jurema onde todos as pessoas de terreiro (adeptos de religiões afro-indígenas: candomblecistas, umbandistas, juremeiros e juremeiras, macumbeiros/as, xangozeiros, etc.) são convidadas à integrar a roda e aos/às interessades, há convite a consagrar a Jurema Sagrada, bebida fermentada ancestral feita da erva sagrada cultuada pelos povos indígenas.

Depois de fechada as rodas, é organizado o cortejo de subida à Serra em plena madrugada que tem como de partida a Jaqueira do mirante em frente ao terreno e ao terreiro. Durante o percurso há algumas pausas destinadas a mediações e meditações propostas pelos capoeiristas, pela juventude negra e pelo povo de terreiro, respectivamente. Adentrando ao Parque, em dois momentos são louvados nossos antepassados: primeiro frente a um espaço sagrado destinado aos povos de religiões afro dentro do Parque, o outro sob a copa e sobre as raízes de uma árvore sagrada. Após, todes são reunides em um espaço para se alimentar de mungunzá, frutas, pães, cuscuz



oferecido pelo GUESB. Neste ensejo de reunião, as/os integrantes das organizações presentes apresentavam as organizações representadas e se apresentavam. Me apresentei enquanto integrante da Associação de Negras e Negras da Universidade Federal de Alagoas – ANU e compartilhei sobre os silenciamentos e a necessidade de falar, de partilhar, de trocar, para o processo de entendimento, reconhecimento, fortalecimento e cura diante das violências racistas coloniais que temos como herança, pois percebia que as pessoas locais de União dos Palmares e do terreiro da região que estavam presentes não partilharam muito – sendo elas quem eu mais queria ouvir, talvez as que mais tenham pra falar sobre a realidade local e sobre como tem se dado as vivências do reflexo dessa história de genocídio. O silêncio permite que falem por nós. Após o *ajeum* e a partilha, descemos todes ao terreiro aos pés da Serra e nos encaminhamos de volta para casa.



Diário de campo – De Volta à Angola Janga

Escritos sobre minha ancestralidade iluminados à luz da lua cheia sob a jaqueira sagrada, assentamento do axé de Mãe Neide no mirante de frente ao restaurante Baobá na Serra da Barriga. Minutos antes da subida noturna ao Parque Memorial Quilombo dos Palmares.

**Imagem autoral** - Foto-scanner. 31 de maio 2020.

### 1.3.3 Ilê Ìyá Mí Ipondá Axé Igboalamo

Meus pousos sobre o solo do Ilê Ìyá Mí Ipondá Axé Igboalamo Odé Òníbokùn, *axé* do Babalorixá Marcinho de Odé, aconteceram de forma natural, intuitiva e despretensiosa: algumas amigas e amigos, também jovens universitárias ou moradores da região da Cidade Universitária, que por conhecê-lo ou frequentar as festas de seu terreiro – algumas dessas pessoas vieram a tornar-se integrantes à casa –, me guiaram até lá.

Antes de conhecer seu terreiro tive a oportunidade almoçar com Pai Marcinho no restaurante universitário da UFAL antes de um evento sobre educação e gênero em que participaríamos – ele enquanto convidado da mesa, eu enquanto ouvinte. Me impressionou sua inteligência e o quanto era dotado de saberes sobre religião, história, geopolítica, cultura africana, indígena e afroindígena; principalmente sua habilidade sagaz de transmiti-los através de cantos, itãs e orikis. Passei a admirar sua capacidade e responsabilidade de levar consigo uma casa e filhos espirituais, em aprendizado, ORÍentação e cuidado. Neste evento, Pai Marcinho compartilhou sobre a existência de pessoas LGBTQI+ no axé Igboalamo e que não se importava a quem se ame ou a quem se deseje, ou a como se perceba, havendo amor, respeito e satisfação é o que é importante; o que lhe era de cuidado era a pessoa e seu Orí, e a relação dela com seu Orixá. Tempos depois soube também de um momento de partilha sobre Saúde da População LGBT promovido no terreiro por uma estudante de psicologia e *yawô* do *ilê*; foi quando pude perceber abertura de Pai Marcinho em discutir e levar ao espaço de seu terreiro – e no caso do terreiro do Pai Márcio, a maioria era de jovens – diálogos sobre perspectivas de saúde (ocidental x africana/diaspórica/indígena), educação sexual e de gênero, preconceitos, violências e fobias sexuais, e principalmente sobre modos de enfrentamento e cuidado.

O terreiro de Candomblé ficava situado no Graciliano Ramos (bairro vizinho ao que resido) e desde o primeiro contato fiquei bastante encantado com o acolhimento, com a beleza e a exuberância de seu *xirê*; ainda mais pelo axé que me transpassava os olhos, o peito e o *orí*. Terreiro da Nação Ketu, reino do orixá Oxóssi, Pai Marcinho também tinha como *orixá de cabeça* um *Odé* (caçador) assim como eu, o que explica o quanto senti-me em casa com toda a fartura de vida e de fazer viver que sempre me irradiava e à todes presentes. Eu estava na casa do Orixá quem me rege; meu *orí* estava em casa. Além de candomblé, Pai Márcio também cultuava a Jurema

Sagrada<sup>77</sup>, assim como o terreiro de Mãe Vera e o de Mãe Neide.

A cada festa em que participava sentia-me ainda mais afetada em arrepios, choros, alegria efervescente e coração em disparada. Uma das Mestras da casa, Paulina, entidade alagoana inclusive, em sua última festa me disse: “Você é meu!”, batendo em meu peito. Me senti provocado, intimado, porém primordialmente familiarizado.

Ao final dos *toques* que participei sempre agradecia a recepção e fazia questão de compartilhar o sentimento de conforto e alegria em estar ali. Ele me dizia alegremente: “Essa casa é nossa! Ela é de Oxum e ela é de nosso Pai”, o que me aquecia o coração, me sentia acolhido em seu significado mais íntimo e reconfortante. “Eu tenho que aprender mais com aquele Odé”, pensava. Conversei com Pai Marcinho com a proposta de estar me integrando ao terreiro em seus eventos e ritos para a construção destes escritos e de registros audiovisuais, e ele, como de se imaginar, prontamente aceitou.

O evento que participei pela primeira vez após dispor minha presença no intuito de registrar, compreender e sentir aquela comunidade enquanto espírito curioso e intuitivo que sou, também enquanto pesquisador acadêmico, foi também o último – não imaginava que aqueles registros teriam tamanha importância tão logo menos. Festa de Oxóssi, de nosso *Orixá de frente*. Como sempre foi resplandecente de beleza, fartura e axé. Registrei desde antes do início, ainda na entrada, quando se preparavam os filhos e as filhas da casa para a festa. Ao final, cavalgando em *agueré* (dança característica dos *Odés*), Odé chamou todos filhos e filhas a acompanhá-lo na *gira*. Prontamente todos o circularam, batendo palmas e bradando o canto ao *orisà* de peito e sorrisos abertos. A câmera havia acabado de descarregar, e eu que havia passado toda a festa por trás dela a registrar - e a ouvir e a sentir e a trocar –, nesse momento estava inteiramente presente e entregue a grandiosidade de sentir meu Orixá em terra. Em sua última volta, ele tomou-me à mão esquerda, a outro filho à mão direita, e nos levou em seu último *rum* (giro, circulação) dançando seu *agueré*. Na despedida, juntou suas mãos e as ergueu e saiu em cavalgada, subindo ao *Orum*. Era a derradeira vez que veríamos seu Orixá em terra.

Pai Marcinho, nesse momento de aproximação, chegou a me convidar, também à ANU, para dois momentos nos dias 12 e 13 de maio de 2019: anteriormente, para auxiliar em campanha

---

<sup>77</sup> A Jurema, religião de matriz indígena que cultua encantados, mestras e mestres, caboclos e caboclos boiadeiros, está presente em todos os três terreiros de estágio, tanto nos de Candomblé quanto no de Umbanda. Há festas, mesas de trabalho espiritual e *gongás* (altares) específicos para seu culto nos terreiros. Por sua matriz indígena estar unida à matrizes religiosas afrodiáspóricas, considero afroindígenas os saberes e práticas reproduzidos nesses locais.



de arrecadação de alimentos e roupas; no dia 12, para feitiço e entrega de sopa, pães e roupas às pessoas em situação de rua, momento o qual eu registraria filmando e fotografando; e no dia seguinte, 13, fomos convocados a estar presente na festa de Preto-Velho em seu terreiro. Porém no dia 6 de maio de 2019, Baba Marcinho foi diagnosticado com Leucemia Mieloide Aguda (LMA), uma doença grave, mas com a possibilidade de cura através de quimioterapia e do uso do Ácido Transretínoico (ATRA). Dia 11 foi induzido ao coma para melhor reação aos medicamentos, logo em seguida deu-se início a uma campanha para doação de sangue para fortalecê-lo.

No dia seguinte, **17 de maio de 2019**, desencarna o Babalorixá Márcio T’Odé, o Pai Marcinho – nós tínhamos a mesma idade biológica. Com isto, finda-se também o IlêAxè Igboalamo e o meu ensejo de vivenciar aquela família.



Ilê Axé Igboalamo – Registro autoral –  
16 de maio de 2019.



Babalorixá Márcio T’Odé, o Pai Marcinho /  
Família Ilê Axé Igboalamo (parte dela)  
Festa d’Oxóssi - Ilê Axé Igboalamo  
**Registros autorais – 16 de maio de 2019.**

Na mesma semana (do 13 ao 17/5), três grandes acontecimentos:

1. A ocorrência da primeira Calourada Preta da Universidade Federal de Alagoas organizada pela Associação de Negros e Negras – ANU, com 5 dias de programação em diversas linguagens - exibição de filme, mostra de cinema negro alagoano, roda de conversa sobre afrorepresentatividade, oficina de cuidados em psicologia preta, e cultural unificada para a recepção e acolhimento de caloures negres.
2. O caso de racismo religioso sofrido no Abassá de Angola, terreiro de Mãe Vera, onde bateram e forçaram a porta do ilê, e derrubaram o assentamento (altar) do orixá Tempo absurdamente na madrugada do dia 13 de maio, data da morte do herói palmarino Zumbi.
3. O desencarnar do jovem Babalorixá Márcio T’Odé, o Pai Marcinho, dia 17.

Foi uma semana árdua para o povo alagoano de terreiro e para todo/a militante negro e negra que entende a significância da data do 13 de maio para a nossa luta contra a colonialidade em busca de direitos, liberdade e justiça racial. A violência se modificou, se modernizou, mas perdura agredindo nossa história, cultura, espiritualidade, religiosidade (em Maceió e região metropolitana, este foi o terceiro caso de racismo religioso em menos de 5 anos), subjetividade, quando não nos tira a vida ou a possibilidade de viver em paz. Apesar da tensão, indignação e tristeza circundante ao momento, a Calourada Preta foi um sucesso em todos os espaços promovidos.

Trago à reflexão a força que o orixá Tempo rege. Mesmo derrubado o seu assentamento, Tempo continua a correr, e a levar, e a transformar todas as coisas. É imprescindível respeitar o Tempo e também aprender com a história para fazer diferença e diferente. Nós, povo em diáspora, já fomos arrancados de nós mesmos, de nossa família, da nossa terra – mesmo os povos originários foram roubados de seus lugares nesse mundo branco coagido –, nos queimaram as casas, os nomes, a história, os passados, mas não a possibilidade de reinventar destinos e isso sempre se dá coletivamente — e foi exatamente o que aconteceu: Mãe Vera, apoiada pela comunidade, por militantes, pelo Coletivo Afrocaeté, organizou uma apresentação do maracatu do coletivo frente ao terreiro; depois fez seu *xirê* ignorando o sentimento latente de medo por parte dos filhos do terreiro, reerguendo Tempo com as bençãos de todos orixás.

Filhos e filhas de Baba Marcinho, cerca de 20 dias após seu *axexê* (ritual do Candomblé póstumo ao desencarnar do espírito) reuniram-se para produção de um evento para arrecadação de fundos para doação à ONG's que trabalham com assistência em saúde para animais as quais Baba Márcio ajudava. Aconteceu em 8 de junho o Quebrada Cultural, na principal praça do bairro Graciliano Ramos, bairro onde estava fundamentado o Ilê Axé Igboalamo. O evento teve em sua programação um campeonato skate, um campeonato de passinho (brega-funk), oficina de fertilizantes naturais e apresentações de rap; um misto de cultura periférica à prática de saberes de terreiro, de jovialidade e ancestralidade, como nos ensinou como tem que ser Pai Marcinho.

## 2 ITAN

“Bate moleque. Quebra braço, quebra perna, tira sangue, mas não tira saber.”

— **Tia Marcelina**

“Eu vou dizer pra tu:

Ir de encontro ao meu quilombo não foi tua sorte,  
agora eu tô mais forte.

Eu vou dizer pra tu:

Teu facão no meu cabelo não foi minha morte.

Sou filha de Zumbi.

Abaixar minha cabeça não é solução!

A espada de Ogum corta mais que tua ferida em forma de opressão.”

— **Mary Alves, Espada de Ogum.**

Não feche a conta

A cota é pouca e o corte é fundo

E quem estanca a chaga sente o choque do terceiro mundo

De vez em quando um abre a boca sem ser oriundo

Para tomar pra si o estandarte

Da beleza, luta e o dom

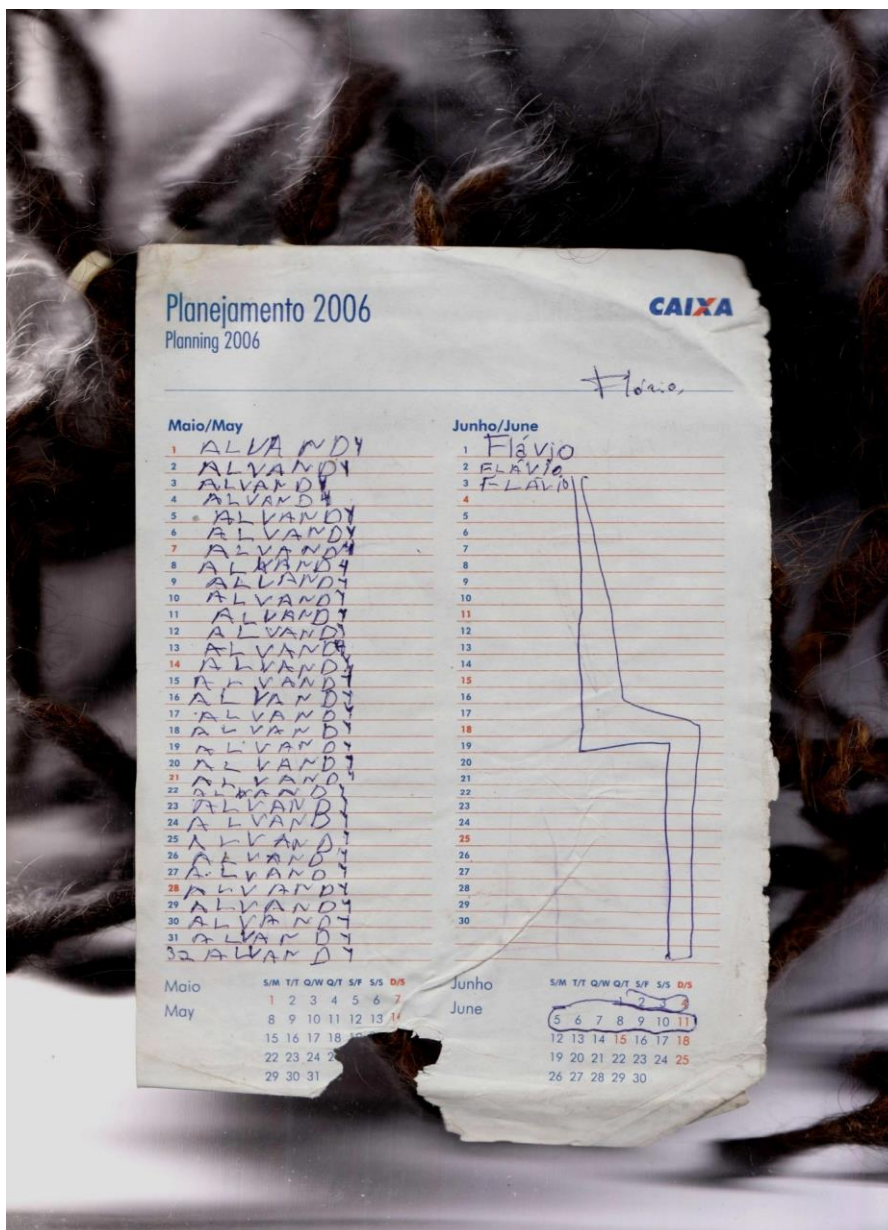
Com um papo tão infundo

Porque, tu me chamas se não me conhece?

— **Xênia França, Porque que me chamas?**



## 2.1 Escrita

Caligrafia

Flávio, 8 anos.

Exercício de escrita e de apreensão do meu nome.

**Imagem autoral** –  
Foto-scanner. 2019.



O processo de escrita desse movimento de aprender-fazer-ser cuidado a partir das minhas vivências anteriores e da minha estadia de estágio nos terreiros confesso ser o momento mais complexo e dificultoso de toda a experiência. Minha relação com a escrita anterior a Universidade sempre foi de muita intimidade, expressividade, poesia e pessoalidade, quase como se contasse segredos. Reservava o ato de escrever à poesia, aos diários e às descrições de sonhos, do tipo de coisa que não se compartilha abertamente – mas hoje penso que eu bem poderia ter compartilhado... Essa relação de confissão ou poesia com a escrita surge como modo de expressão diante do quanto fui silenciado: uma criança indígena em colégios particulares brancos ocupava um lugar de muito estranhamento, desidentificação e marginalização; tanto por não se perceber esteticamente e racialmente no ambiente, quanto por não se reconhecer na história e na cultura presente nos conteúdos escolares - eram poucos amigos, muitos silêncios, muita observação e escuta. Escolas particulares são incomuns na minha formação familiar; a dedicação aos estudos e à escrita também. O que escrevia eu guardava por medo de falar, de expressar, de denunciar quem sou e o que sentia; achava que não seria interessante, produtivo ou importante. Mas isso foi a ciência do branco quem me ensinou.

“Escolarizando homens negros”, da autora bell hooks<sup>78</sup>, foi um texto que me ensinou e atentou bastante às particularidades de meu processo educacional dissidente e sobre minha consequente relação com a escrita (mesmo partindo de um contexto norte-americano, suas as reflexões afrodiáspóricas podem também ser aplicadas ao Brasil inclusive à minha vivência). hooks<sup>79</sup> descreve a importância da escolarização e da leitura como ferramentas tecnológicas as quais pessoas negras no pós-abolição tiveram que apreender para uma garantir o mínimo de inserção na estrutura social branca, onde o grau de escolaridade e/ou especialização determina o acesso (ou não) ao mercado de trabalho e onde há leis que legislam também sobre vidas negras. É de tão grande importância esse “compreender para disputar” que não à toa a política afirmativa de cotas raciais no ensino superior federal brasileiro foi das últimas mais acirradas lutas e recentes conquistas do movimento negro. Uma democratização do acesso à educação é necessária para redução de desigualdades sociais e para garantir a diversidade característica do Brasil no fazer saber, ciência e consciência.

O que me foi mais interessante pessoalmente é que a autora traz uma relação que há entre

---

<sup>78</sup> Cf. **Escolarizando Homens Negros**. bell hooks. Revista Estudos Feministas. 2015.

<sup>79</sup> Idem.

essa escolarização negra e o gênero, onde há uma assimetria em sua disposição: meninas negras são mais incentivadas aos estudos que meninos negros, sendo orientadas às profissões de cuidado ou ensino (enfermeiras, professoras, etc.); já os meninos negros menos incentivados aos estudos e mais propensos ao trabalho, em específico o trabalho braçal. Claramente são resquícios da lógica colonial desumana de escravização desses corpos que tomam outros moldes diante da reestruturação legislativa pós-abolição, mas que ainda os direcionam para os mesmos lugares de subserviência. É importante perceber que essa disposição não só modela o percurso educacional de crianças negras, mas também interfere na formação intelectual, emocional, criativa e na possibilidade de expressividade.

Desenvolverei isso a seguir utilizando minha vivência e família como exemplo: Minha mãe, Nadir Frazão, mulher indígena, Preta-Velha, foi a única entre 22 filhos a entrar e concluir o ensino superior no curso de Magistério sendo ela a mais nova das mulheres; entre seus irmãos, 6 serviram ao exército (mulheres estudam e cuidam, homens lutam).

Meus dois irmãos mais velhos, Claudevan (vulgo Nêgo) e Rafael, que têm peles mais escuras que eu e ambos nascidos nos anos 80 (ambos são de uma geração anterior a minha; temos 13 e 14 anos de diferença entre nós, respectivamente), tiveram vivências escolares bastante diferentes das que tive: sempre estudaram em escolas públicas e aos seus 13-14 anos de idade - quando nasci - começaram a trabalhar para auxiliar nas despesas de casa. Pela mutualidade de trabalho e estudo não priorizaram os estudos, terminaram o ensino médio com muitos esforços e algumas desistências; continuam trabalhando até hoje. Nasci em um lar mais estruturado financeiramente graças aos esforços dos dois e os de minha mãe, que por ter sido professora sempre prezou por minha educação formal. Estudei em escolas particulares na infância, pude me dedicar integralmente aos estudos, fiz curso pré-vestibular pago e gratuito, entrei na universidade, mas reconheço ser bastante comum essa lógica de sobrevivência onde trabalhar é prioridade para ultrapassar e se manter distante a linha da pobreza.

A turma em que finalizei o ensino médio em uma escola pública em 2011 tinha inicialmente uma média de 35 alunos, em sua maioria homens, e no geral éramos negras e negros e indígenas desaldeados. Houveram por volta de 15 desistências durante o ano, algumas poucas reprovações, e das pessoas que restaram apenas 3 entraram no ensino superior federal naquele ano: além de mim outras duas colegas. A maioria não tinha estímulo ou possibilidade de dar continuidade aos estudos por ser ensinada a perceber a necessidade de trabalhar e a geração de renda como proeminentes –

o que em boa parte das situações realmente o era. Outra parte infelizmente não conseguiu passar no processo seletivo, provavelmente pela educação pública que tiveram acesso ser bastante deficiente.

Ter acesso a escolas particulares por boa parte da vida onde havia uma melhor estrutura e um ensino com mais rigor, sem dúvida, foi o que me fez díspar de minha turma no ensino médio garantindo minha entrada no ensino superior. Mas apesar de uma melhor estrutura e conseqüentemente ensino, a vivência nesses espaços majoritariamente brancos também era de bastante despertencimento e apagamento. Um eterno esforço de adequação, de destaque, de visibilidade, que por falhar ininterruptamente se transformava em apatia. Eu tinha que ser bom aluno pra ser respeitado por professores, coordenadores, pelo diretor, mas não podia ser inteligente demais a ponto de causar intriga com outros alunos. Acabava sendo o aluno que ia pra o fundo me enturmar com a galera da bagunça, mas por não conseguir me agregar, prestava atenção na aula, fazia perguntas, demonstrava interesse; assim me destaca de alguma forma. Fui aquele que buscavam na semana antes das provas, ou mesmo nos momentos anteriores a elas pra sanar dúvidas, dar dicas, ensinar macetes... Sentia-me o máximo! Mas percebi que era momentâneo e por mera utilidade. Acontecia o mesmo quando passava cola: eu precisava ser inteligente pra ter as respostas certas para mim e para todo mundo e ao mesmo tempo “descolado”, sagaz o bastante para partilhar as respostas sem ser pego no ato; ajudar a todos visando um lugar de prestígio que era volátil e movediço. Nos momentos de diversão, como nas festas de 15 anos das meninas, todos outros meninos eram os príncipes do baile; já eu nem era convidado. Eu quando ajudava era “quase da família”, mas não era convidado à mesa para jantar.

Ao ler esse texto de hooks<sup>80</sup> encontrei-me em diversas das biografias e autobiografias de homens negros descritas no texto para exemplificar os modos de exclusão que crianças negras, e em específico, meninos negros passam durante a vida e o percurso escolar. Há um perfil racial traçado por psiquiatras ao qual me encaixava perfeitamente:

Em *Black Rage*, os psiquiatras William Grier e Price descrevem o que eles chamam de “um homem negro paradigmático”. Este homem é sempre descrito como “gente boa” por pessoas brancas. Seja qual for o ambiente de trabalho integrado no qual ele atue, ele é o padrão contra o qual os outros negros são avaliados e medidos. Se todos fossem como ele, tudo estaria muito melhor. Ele é passivo, não assertivo e não agressivo. Ele se conduz a partir de uma identificação direta com o seu agressor, assumindo uma maneira adúladora e compatível.

---

<sup>80</sup> Idem.

Ambientes educacionais racialmente enviesados, frequentemente, exigem que homens negros atendam a esses requisitos de modo a provar que eles são ensináveis, que eles podem aprender.

Acessar esse tipo de informação cerca de 10 anos depois, apenas na universidade, me fez conscientizar tardiamente o quão me foram nocivos esses modos sociabilidade no âmbito escolar, onde havia um esforço integral exaustivo em busca por aceitação que claramente era assimétrico aos modos de recepção e interação para com outras crianças e adolescentes brancas. Pouca integração, muita adequação. Uma grande injustiça.

Ao infligir estereótipos às crianças negras (pretos e pardos [negros de pele clara e indígenas]), delimita-se lugares comuns de sociabilidade que reduzem as possibilidades materiais, educacionais e intelectuais à realidades de marginalização que refletem ainda a lógica da escravidão. A ausência de representatividade e de um acesso equânime em educação para as crianças negras - do pós-abolição até os dias de hoje - é ferramenta de perpetuação de uma escravidão mental, onde negligências e omissões intelectuais impedem ou atrapalham nossa cognoscência (capacidade de discernimento) e a crença de que esta seja possível. São negações que geram dificuldades na elaboração de pensamentos críticos na intenção de uma assimilação da inferioridade para garantia da subalternidade, buscando fazer acreditar que temos capacidades limitadas e que só quem mais se esforça é merecedor desse lugar - um lugar de poucos, de exceção (meritocracia); quando deveria ser de todos e para todos (democracia).

A tentativa de destituir-nos de razão, de alma e de humanidade é a lógica colonial a serviço do sistema escravocrata no intuito de nos afastar da capacidade de refletir, de criticar e principalmente de reivindicar liberdade e justiça. Também da possibilidade de sentir, de sofrer, de chorar, de amar, de trocar afetos e dengo, pois para esse sistema o imprescindível é a produtividade e à geração de lucro não importando seu custo (nesse caso, o custo eram vidas negras e indígenas).

É quando volto a hooks em “Vivendo de amor”<sup>81</sup>. Outro texto da autora bell hooks que analisa e explicita os efeitos da escravização nos sentires, afetos e capacidade de amar de pessoas negras, entendendo o amor como parte de um desenvolvimento espiritual de cura:

Numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade. Esses sistemas de dominação são mais eficazes quando alteram nossa habilidade de querer e amar. Nós negros temos sido

---

<sup>81</sup> Cf. **Vivendo de Amor**. bell hooks. Tradução de Maísa Mendonça. Instituto Geledés. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>.

profundamente feridos, como a gente diz, "feridos até o coração", e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e conseqüentemente, de amar. Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando. A vontade de amar tem representado um ato de resistência para os Afro-Americanos. (HOOKS, 2010)

Interrupção e negação intelectual, privação de um desenvolvimento emocional saudável e positivo, imposição de estereótipos limitantes e negativos, ausência de representatividades ocupando lugares de reflexão e poder... Todos esses raciocínios perversos de desumanização permanecem vigentes sobre as populações negras e indígenas e são eles os determinantes de minha insegurança com relação à escrita e também à partilha de sentimentos que fazia através dela. Deste modo, ciente e rompendo com essas amarras de involução pessoal e estrutural; buscando, diferente da infância, me expor neste texto – de onde venho, como venho, no que acredito, o que estou sendo, o que me fizeram e ao meu povo - ; me reaproprio da escrita enquanto ferramenta de disputa epistemológica, contestação ideológica e denúncia política.

Para essa obra retomo a escrevivência afetiva como técnica para elaboração de sentimentos e sentidos, ampliando os modos de entendimento, de atravessamentos, de apreensão. Nas ontologias indígenas e africanas, a espiritualidade e o espírito são considerados dimensão primordial de nossa existência - força vital comum a tudo que existe, a tudo que é – humano e natureza. Sendo a escrita não necessariamente parte da transferência desse saber/entender/sentir e sim a oralidade, multidimensiono sinestesticamente essa expressão textual para que me expresse e que me leiam sendo afetados assim como fui durante a vida e este estágio: entendendo com o coração ou sentindo na pele; se arrepiando, sorrindo, se emocionando, se indignando, se inspirando. Compartilho-me inteiramente, integralmente - em corpo, mente e espírito - , sobre as coisas que aprendi e o que considero vida, viver, sentir, doer, doar, cuidar, curar; sobre o que estou sendo, o que estou vendo, no que estou crendo, e sobre o que quero crer e ser. E só entenderá quem também estiver disposto a assim se oferecer.

É importante anunciar que apesar de ser a oralidade o modo principal de transmissão de conhecimentos tradicionais, não é correto afirmar que são ou que foram sociedade ágrafas. A multiplicidade de grafismos indígenas que se diferenciam entre etnias, a narrativa presente no jogo de búzios, o turbantear uma cabeça, a ginga das capoeiras são modos de escrever em si,



estético/corporalmente<sup>82</sup> e de se inscrever<sup>83</sup> em movimento e plasticidade, em modos de ser.

A imagem que dá início a esse conteúdo sobre escrita é resultante do primeiro momento em atividade de estágio junto as crianças do Abassá de Angola, terreiro de Mãe Vera. Mãe Vera, *Iyá* da casa, na reunião de direcionamento das atividades de estágio havia compartilhado sobre problemas relacionados às crianças que passavam o tempo ocioso na rua e que isso lhe era um problema. Papel, caneta e lápis colorido foram as ferramentas para reunir as crianças no terreiro, me aproximar delas, de incentiva-las a atividades artísticas, lúdicas e expressivas através do desenho e da escrita, também modo de conhece-las através de suas produções. Flávio, de 8 anos, o mais velho entre as crianças, me reclamou nesse momento de troca que sua professora da escola não o ajudava e por isso dizia que se considerava “burro” – para ele, essa era a causa da desassistência em seu processo educativo. Essa partilha exemplifica a descrença racista no potencial intelectual de uma criança negra em seu processo de aprendizagem que é internalizada enquanto incapacidade e inferioridade, e se expressa em frustração. Neste dia recordei da atividade que minha mãe me orientava para exercitar e aprimorar minha escrita: a caligrafia – confesso que não gostava, mas compreendo que isso me instrumentalizou na apropriação da escrita. Orientei que Flávio escrevesse seu nome completo e ele me perguntou como era escrito o meu, me disse que o meu era mais difícil. Escreveu e o reescreveu por várias linhas para “aprender”. Aprendeu o mais difícil. Ficou feliz.

Flávio toca diversos instrumentos de percussão no Maracatu Raízes da Tradição, entende diferentes ritmos percussivos, dança e representa alguns Orixás nas apresentações do Maracatu, compreendendo a diferença de cada um em seus gestos danças e posturas; assim como consegue perceber quem são as entidades em terra quando pousam em algum dos integrantes do terreiro. O conhecimento e inteligência de Flávio está muito para além da escrita, não há como não reconhecer. Ele e as outras crianças, mais novas até, tem entendimento do arcabouço de saberes compartilhados no terreiro onde vivem e crescem muito maior que eu e outros pesquisadores, por exemplo. É vivencial, é cotidiano e é ancestral. Apesar da caligrafia não ser uma atividade bem quista por mim na infância, e não ter sido orientada para ele de forma pensada - pois surgiu no momento de forma

---

<sup>82</sup> **II Seminário de Formação Política do Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas, Movimentos Sociais e Culturais.** Nilma Lino Gomes. Rio de Janeiro. 2018.

<sup>83</sup> **Ancestralidade Afroindígena no universo do Candomblé.** Marlon Marcos (UNILAB-BA). Negras Conexões. PROGRAD UFAL. Live transmitida 25 de maio de 2020.

orgânica -, acredito ser potente tê-lo estimulado dessa forma.



### Escrevivência II

Foto-scanner e colagem digital do processo de escrita e de construção de imagens para esse trabalho.

**Imagem autoral.** 31 de julho de 2020.





“Vou aprender a ler pra ensinar meus camaradas”

Foto 1: **ENCONQUITE – UFAL – Massayó/AL.**

Foto2: **Quilombo Poços do Lunga – Escola Municipal Tenente Tenório – Taquarana/AL.**

**Registros autorais – 8 e 13 de agosto de 2019.**

## 2.2 Oralidade

Histórias indígenas e africanas encruzilhadas no Brasil foram escritas e registradas a partir do olhar e da linguagem dos brancos europeus colonizadores. Mas há muitas outras Estórias sendo contadas aos ecos no tempo que ressoam para além da colonização, inclusive contradizendo os ditos e escritos por ela; essas Estórias são de mesmo valor e grandiosidade, e merecem, e precisam ser transcritas. Conteí e continuarei contando algumas delas a partir do meu lugar no mundo...

A língua portuguesa foi trazida pelo colonizador europeu e instaurada de modo taxativo e violento aos povos originários e aos povos escravizados africanos. A multiplicidade etnolinguística tanto dos povos originários de *Abya Yala* (América Latina) quanto dos povos sequestrados de África era enorme e muito rica, mas teve parte silenciada aos insultos do branco que as julgava selvagens e primitivas. A Igreja Católica e os jesuítas influenciaram grandemente esse silêncio ao chegar no Brasil corroborando com a titulação de “selvagens indígenas” e “negros desalmados”, destituindo os primeiros residentes e verdadeiramente donos dessas terras - meus ancestrais - de

seu território, de sua cultura, de seus hábitos e costumes; e também arrancando dos povos de África as oportunidade de comunicação, de conservação de suas línguas, religiões e cultura, além dos seus nomes, acreditando erroneamente que ao batizá-los com nomes bíblicos e ao catequizá-los, lhes doariam alma e a possibilidade de salvação diante da perspectiva judaico-cristã – caminhos para um céu que nem mesmo era de conhecimento desses povos.

As ciências de povos tradicionais, tanto dos povos originários, quanto dos afrodiáspóricos, assim como sua religião, filosofias, mitologias, medicinas, arquiteturas, crenças, hábitos e costumes estão nos saberes e fazeres repassados dos antigos através da oralidade apesar de toda essa repressão e violência sobre as nossas linguagens. Não há nas religiões africanas ou indígenas um livro sagrado, por exemplo. Toda a cosmovisão e a conexão cosmológica com a natureza - vínculo essencial na existência desses povos - e todos os modos simbólicos de representação e propagação dessas conexões - os contos, os itans, orikis, ritos e rituais - foram repassados por gerações e gerações através da fala, das contações de histórias em roda pelos mais antigos, do conhecimento difundido por Preto-Velhos e Pretas-Velhas, pelas e pelos xamãs.

A apropriação da escrita por parte de povos tradicionais tem acontecido como mais uma técnica de registro, reprodução e divulgação desses outros modos de perceber e exercer a existência contestando as histórias únicas<sup>84</sup> ditatórias transcritas e autorizadas pelo etnocentrismo e epistemicídio colonial.

Ailton Krenak, lideranças indígena, escritor, ambientalista e professor doutor pertencente à etnia Krenak localizada no médio Rio Doce entre Minas Gerais e Espírito Santo, é o autor do best-seller “Ideias Para Adiar o Fim do Mundo” (2019) que perdura por semanas não consecutivas na lista de literaturas mais vendidas no Brasil - segundo ao site Amazon, o mais vendido entre as literaturas nacionais no momento<sup>85</sup>.

Compartilhando sobre seu primeiro livro, “O lugar onde a Terra descansa” em uma entrevista a série Culturas Indígenas<sup>86</sup> (2016) do Itaú Cultural, Ailton revela que o livro surge de um transe após o ritual Krenak de *suspensão do céu*, o *Tarú Andé*. Foram 40 horas em entrevista

<sup>84</sup> Cf. **O perigo da história única**. Chimamanda Ngozi Adichie. TEDGlobal. 2009. Disponível em: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=pt](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt).

<sup>85</sup> **Mais vendidos em literatura nacional**. Amazon. Consulta feita em 19-5-2020. **Mais vendidos em Conservação/Ciências Ambientais**. Amazon. Consulta feita em 22-5-2020. Disponível em: [https://www.amazon.com.br/gp/bestsellers/books/?ie=UTF8&ref=sv\\_b\\_2](https://www.amazon.com.br/gp/bestsellers/books/?ie=UTF8&ref=sv_b_2).

<sup>86</sup> **Culturas Indígenas – Ailton Krenak**. Série documental. Itaú Cultural. 2016.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LEw7n-v6gZA&list=WL&index=14>.



concedida por ele à exaustão, que gravadas foram transcritas e se tornaram seu primeiro livro. Arquétipo perfeito de exemplo da transmutação da oralidade em texto.

Nessa mesma entrevista, há uma fala de Ailton<sup>87</sup> (2006) que me acalanta o coração inquieto e inseguro na transposição de minhas vivências e aprendizados em grafia: “Para povos de origem sem escrita, de tradição oral, fazer uma travessia para esse mundo da escrita, só isso é um épico”.

Em seguida há uma colocação de Ailton<sup>88</sup> que alumia também outro posicionamento basilar que busco incorporar a esta escrita: o respeito. Há dentro das cosmovisões em que me baseio proveniente de religiões e de ciências afrodiaspóricas e dos povos originários duas dimensões ao qual a ciência do branco não considera e muito pouco respeita, que são a dimensão do mistério e a dimensão do segredo. A fragmentação analítica na qual se fundamentam as ciências ocidentais dividem a compreensão do mundo em categorias e disciplinas de modo a facilitar a observação da natureza e dar ao cientista a pseudo-sensação de controle (cosmovisão que também se materializa nas divisões geopolíticas criadas a partir da colonização, que delimitam fronteiras territoriais para favorecer o domínio colonial, e nos dias atuais, a administração governamental do Estado). Já a ontologia em que me assento (corpo – mente – espírito) traz a espiritualidade como elementar a vida, e o espírito como parte da existência comum a tudo que existe. Deste modo, nada me diferente de uma pedra, de uma árvore, de um rio que corre, pois tudo é manifestação vital da natureza (*axé*). Não há supremacia ou anseio de controle do indivíduo sobre a natureza, como há no cientificismo branco que cindi observador de objeto; não há objeto. Pelo contrário, a relação é de mutualidade, integração, respeito e sacralização. Ao invés de uma observação linear vertical, há uma integração circular horizontal. Assim, quebra-se com egocentrismo e a onipotência do homem e de seu saber perante o mundo e a vida, e é assumida uma postura que abre espaço a grandiosidade do mistério, ao segredo do incompreensível.

O mistério é assimilado então como postura de respeito à grandiosidade da existência, assim como posicionamento de humildade diante da eterna e continua aprendizagem sobre as forças que movem a natureza, a vida, a morte, a doença e a cura. Já o segredo além de modo de entender que não há onisciência humana, é também método de preservação das ciências já existentes diante das possíveis deturpações – como houveram várias inferidas pelo colonialismo e cientificismo europeu. A colocação de Ailton que alumia a postura de respeito à oralidade em suas dimensões do mistério

---

<sup>87</sup> Idem.

<sup>88</sup> Idem.



e do segredo é a seguinte: “E ele [escritor] deve ocultar trilhas insondáveis de alienação dessas identidades até chegar nesse patamar da escrita e lidar com esse recurso da escrita com familiaridade”, ou seja, não entregar o ouro aos ouvidos e olhos dos tolos.

Exu, orixá primordial iorubano, meio homem, meio divino; meio sagrado, meio profano; responsável pela ligação entre o que está na terra (físico) e o que está pr’além (plano espiritual); é princípio de comunicação, troca e linguagem, sendo ele o encarregado de levar e trazer informações, afetos e desejos. Ao centro dessa Encruzilhada teórica metodológica e epistemológica, é Exu quem abre caminhos para elaboração e circulação de novos e múltiplos modos de saber, de aprender, de ensinar, de fazer, de falar, de ouvir, de entender, de sentir, inclusive oportunizando a dúvida durante essa jornada de aprendizado e troca.

A defesa da construção de um conhecimento étnico-racial, decolonial, multicultural e polifônico na construção de saberes como projeto ético-político-metodológico proposta por Luiz Rufino em “Pedagogia das Encruzilhadas” (2017) converge perfeitamente com os caminhos atravessados por esse percurso de estágio. Essa polifonia de vozes vai contra o autoritarismo colonial científico que padroniza e verticaliza saberes de modo a excluir, defasar, deslegitimar ou mesmo demonizar saberes originários e da diáspora africana, sendo o próprio Exu um grande exemplo dessa negação. Oportunizando e valorizando a diversidade dessas vozes que compõe a sinfonia da História é como podemos produzir justiça diante dos silenciamentos epistemológicos aos quais a colonialidade e o racismo produziu para com os povos colonizados e escravizados.

A construção de pontes, interligações, relações e conexões que esse estágio tem como proposta é abraçada pelo conceito em educação de Pedagogia das Encruzilhadas que Rufino<sup>89</sup> trás, onde o axé – a energia vital transformadora em movimento – é o motor da dinâmica de vínculos que reverberam em ecos de possibilidades, potências de pluralidades, aprendizagens através da diversidade e ímpetos de reinvenção. “Exu” enquanto palavra significa esfera<sup>90</sup>.

Utilizar a encruzilhada como potência de caminhos, de caminhar metodológico e de complexidade e entrecruzamento epistemológico nesse percurso de vivência e estudo multiculturalmente referenciado dentro de terreiros de Umbanda, Candomblé e Jurema, faz dele uma conexão entre matrizes distintas, oriundas radicalmente de nações diferentes de África e descendente de etnias indígenas que sofreram um grande apagamento colonialista. Esse

---

<sup>89</sup> Cf. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Luiz Rufino. Revista Periferia. 2018.

<sup>90</sup> Cf. **Exu, além do bem e do mal**. Núcleo Zero e Filmes Imperfeitos. Documentário curta-metragem. Dir. de Werner Salles; produção de Raphael Barbosa. 2012.

apagamento foi deflagrado a essas duas matrizes de formas também distintas, mas com sequelas mútuas: desterritorialização, genocídio, epistemicídio, racismo religioso, criminalização de costumes, etc. Graças à organicidade característica da oralidade; e à resistência, resiliência e adaptabilidade desses povos perante atrocidades, esses saberes e práticas se modificaram tendo entre as transfigurações, se amalgamado como forma de fortalecimento, conservação e continuidade. Assim, estas raízes ainda permanecem sendo revividas, salvaguardadas e ramificadas nesses espaços de culto religioso ancestral afroindígena. Cada terreiro é árvore-fruto dessas raízes.

Não há intenção de tornar uníssona a multiplicidade cultural de sociedades com originalidades e particularidades diferentes. Em primazia empreendo esforços para contestar ao eurocentrismo epistemológico e sua ontologia e ciência fragmentadas tidas como universais. Para isso, concentro e canalizo uma reunião de vozes cantadas, contadas, pluriversadas e dialogadas dentro dos espaços de terreiro tendo Exu como princípio - elo de comunicação entre esses ecos. Exu é ponto de partida e caminho de chegada para 7 caminhos: os quatro da encruzilhada, acima, abaixo e dentro.

Oriento-me principalmente na ciência absorvida no contato e convívio com Iyás, Babás, *iyawôs*, *abians*, *griots* e mestres de saberes tradicionais; também na soma de participações em eventos culturais, religiosos, acadêmicos e de formação política e intelectual; pelas leituras literárias e científicas negras, indígenas e de terreiro; pelos filmes, séries, e entrevistas de representantes dessas culturas; pelas músicas, itans, ladainhas e orikis ouvidos; unidos às minhas vivências de cuidados e curas com benzedeiras, rezadeiras e mezinheiras durante toda vida; aproximo essas ciências aos conhecimento da minha formação em Psicologia e transcorro escrevivências tecendo o que chamo de Psicologia das Encruzilhadas.





“A menina veste no peito o que a velha carrega em seu Ori”  
 Aconselhamento mediúnico – Entidade e Consulente.  
**Kipupa Malunguinho – Mata do Catucá – Abreu e Lima/PE.**  
 Registros autorais – 29 de setembro de 2019.

### 2.3 Práticas

Anterior a partilha dos modos de interação e integração dessa pesquisa-percurso é necessário assumir a posição de eterno aprendiz frente a grandiosidade de saberes que resistiram a passagem do Atlântico em tumbeiros e de outros conhecimentos perduram nesse atual território brasileiro desde antes de 1500, ainda em Pindorama, antes mesmo do Brasil ser Brasil.

Ailton Krenak inicia o episódio “As Guerras da Conquista” da série Guerras do Brasil<sup>91</sup> (2019) compartilhando sobre a sucessão de invasões que institui o Brasil praticada por portugueses, holandeses, franceses, e que essas invasões permanecem em continuidade até o presente momento. Essa invasão territorial se alastra por diversos outros âmbitos - ambiental, cultural, religioso,

<sup>91</sup> Cf. **Guerras do Brasil. Doc - As Guerras da Conquista.** Série documental. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VeMISgnVDZ4>. Acesso em: 19 set. 2020.

político, econômico, ideológico, etc. - e partindo da compreensão que as ciências europeias também foram ferramentas para o desenvolvimento e consolidação dessas invasões, entendo que o fazer acadêmico junto aos povos tradicionais e aos seus espaços sagrados de culto religioso precisa apresentar-se com respeitabilidade e de maneira ética. É indispensável ir de encontro ao fluxo de exploração colonial que se aproxima, se apropria, e rouba matérias-primas; sejam elas vegetais, minerais ou ideológicas.

Ao idealizar terreiros como local de plantio de minhas sementes de estágio me incomodava a palavra “intervenção” que designa esse momento final de estudo e atuação em estágio na graduação, pois também a atribuo à essa relação entre o estudante e o campo em que são acolhidas suas práticas de estágio uma possível verticalidade. Esse intervir presume uma ação de incidência a melhorar o espaço, mas não seria esse o olhar imperativo colonialista que preconceituosamente determinava primitivismo, involução e selvageria a determinados espaços e povos? Opto pela palavra “integração” como termo a conduzir essa relação de maneira mais horizontal, comunitária e coletiva. A “ação” ou “intervenção” se torna *atuação*, assim como de todos indivíduos integrantes do espaço.

Diante um espaço de tradição oral, a escuta é um ato fundamental para seu entendimento. Apesar de parecer inerte, a escuta atenta e interseccional não é apenas sobre o que é oralizado, mas também é considerar quem o diz, o por que o diz e a raiz de onde vem o que está sendo compartilhado; assim como onde está localizada e como está circulando essa informação, se é propagada ou não. Além da escuta, é importante tudo o que é percebido, sentido, intuído, sonhado; é entrega; estar aberto para atravessamentos, se permitir ser atravessado. Sendo assim, a entrega à escuta atenta e interseccional foi uma prática que permeou toda fluência por esses espaços sagrados.

Os terreiros são lugares de acolhimento ao sofrimento comunitário: um espaço de cuidado inserido majoritariamente em territórios marginalizados socialmente que atua auxiliando espiritualmente, psicologicamente e materialmente. Sendo a Psicologia popularmente associada à ciência preparada para o acolhimento ao sofrimento, logo de início o lugar de “estagiário de Psicologia” me foi vestido a partir de minha proposta e era a essa demanda a qual eu era associado. Estar sentado na porta do terreiro ou na sala anterior ao espaço sagrado - onde a vizinhança ou consulentes aguardavam Mãe Vera em algum atendimento espiritual ou demanda do cotidiano - era meu modo receber, compreender e acolher os casos de sofrimento espiritual, de necessidades materiais, e de injustiças sociais que recorriam ao espaço como local de assistência. E eram os mais

diversos: gravidez na adolescência, jovens com problemas com o tráfico drogas e com facções criminosas, perseguição policial, ameaças de morte, problemas com aborto, casos de violência intra-familiar contra a mulher, fome, término de relacionamento, crianças adoecidas (diagnosticadas com mau olhado, espinhela caída ou quebranto, e tratadas com chás, rezas e banhos) etc.

A partir da necessidade – se de ordem espiritual, física ou social – os recursos terapêuticos ou os auxílios sociais eram diversos: de ordem espiritual, eram recomendações de banhos de ervas, rezas, consulta espirituais à entidades ou consultas oraculares aos búzios; de ordem física: banhos de ervas, rituais de cura, chás ou se necessário auxílio no encaminhamento à Unidades de Pronto Atendimento (UPA's); de ordem sócio política: direcionamento à assistência social, doações de alimento, e até mesmo amparo de crianças e jovens expulsos de caso ou em situação de rua no Albergue do Abassá.

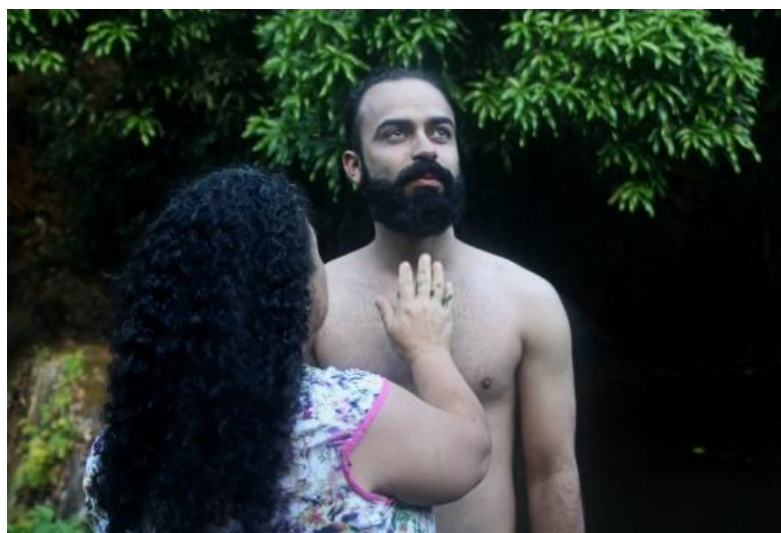
Além da escuta, observação, e acolhimento, auxiliar nos afazeres cotidianos era uma das práticas mais constantes no meu habitar-estágio. Varrer a casa, retelhar o barracão, buscar ervas no jardim para preparação de banhos, fazer turbantes, distribuir a refeição das crianças, fazer caligrafia e a lição da escola junto a elas, orientá-las a hábitos de cuidado e higiene são exemplos de tarefas praticadas que foram meios de aproximação, compreensão e colaboração nuclear ao espaço e seus pares integrantes. Simultaneamente a essas atividades, a introdução de atividades, de músicas, filmes, jogos, brincadeiras populares tradicionais ou afrorefenciadas eram multimeios de fazer discussões étnico-raciais, compartilhar informações e vivências, e trazer referências positivas para o reconhecimento identitário e o fortalecimento de autoestima. Nessa vivência pude perceber o quanto o cuidar é amplo: é material, é espiritual, é social/comunitário, afetivo e efetivo. Nele há escuta, observação, acolhimento, diagnóstico, orientação, aconselhamento, além de uma busca por integração do consulente, doente ou necessitado à sua saúde física, mental, espiritual ou encaminhamento às garantias de seus direitos cidadãos.

Utilizar o audiovisual dentro dessa vivência em estágio foi inicialmente como ferramenta de registro do cotidiano, das atividades exercidas e dos eventos e festas participadas nos locais; também como modo de produção de memória, de autoestima, de valorização das pessoas e propagação de saberes. Mas durante o decorrer de sua utilização, o contato da câmera principalmente com crianças, trazia uma potência muito grande de instrução e habilitação delas para com a ferramenta e suas múltiplas possibilidades.



Eu sempre fui fascinado pelo fazer audiovisual - principalmente pela fotografia - mas só puder ter contato com um instrumento de qualidade profissional em 2015 através da participação em um projeto de extensão acadêmico proposto por Marcos Mesquita e Simone Hunning (eu já tinha mais de 20 anos) e foi o que de fato me aproximou da câmera e da possibilidade de utilização dela enquanto ferramenta de pesquisa e produção de memória – inclusive a câmera que utilizo por todo o estágio e para além em eventos com temáticas ligadas a pesquisa é empréstimo do professor Marcos Mesquita. Orientar técnicas de utilização da câmera para as crianças surgia de forma lúdica mas proporcionava entender como e para onde elas direcionavam seu olhar. Eram brincadeiras como performances posando, cantando, dançando, tocando, atuando, ou contando histórias para a câmera; ou por trás da câmera, fotografando ou filmando como no dia em que Verinha me entrevistou enquanto Flávio registrava. Brincando eram lançadas luzes sobre os seus vislumbres e impulsionávamos caminhos possíveis de atuação futura, ou era viabilizado o registro de sua realidade e cultura a partir de seus próprios olhares. A câmera fez parte de um processo educacional, artístico e cultural junto a crianças negras de desenvolvimento de potências através do lúdico.

Escrever, fotografar, e filmar foram modos de construção de elos para integrar o terreiro a universidade e a cidade, visando através desses registros dissolver preconceitos, demonstrar distâncias e distanciamentos – mesmo que não geográficas – e trabalhar possibilidades de projeção e conexão entre os terreiros e outros espaços por meio do audiovisual e da imagem.



Banho de Folhas

Koran, liderança indígena Kariri Xocó, nos deu um banho de ervas à beira da represa.  
**I Encontro de Benzedeiras, Parteiras e Mezinheiras Indígenas e Quilombolas de Alagoas -  
Mata da Cafurna, Território Kariri Xocó – Palmeira dos Índios/AL - Pindorama.  
Registros autorais – 29 nov. 2019.**

### 3 TEMPO

Agora

Aqui

Porvir

#### 3.1 Agora

A maior parte deste trabalho foi escrita no ano de 2020, dentro da pandemia a nível global de Covid19, um vírus de fácil compartilhamento e contágio que atua principalmente no sistema respiratório, provocando uma síndrome gripal que associada a doenças crônicas como diabetes, hipertensão, asma e obesidade, alcançou altas taxas de letalidade em diversas idades no Brasil e no mundo.

Pela grande resistência e sobrevivência do vírus fora do corpo humano, que proporciona uma maior facilidade de transmissão/infecção da Covid, diversas atitudes com relação a diminuição dessa taxa de transmissão/infecção foram tomadas nas esferas de relação global/multinacional, nacional/federal, social/comunitária, familiar e afetiva. O inicial isolamento social e os esquemas posteriores de distanciamento modificaram as relações, as interações e a realidade da população mundial. A atenção e o cuidado com a saúde física e mental, com os grupos de risco, com higienização das mãos, de alimentos, das roupas e sapatos, evitar cumprimentos, evitar aglomerações, não compartilhar objetos, o uso de máscaras... todas essas atitudes passaram a fazer parte do cotidiano político buscando amenizar a proliferação do vírus em ambientes abertos, e também sua a transmissão intranuclear, dentro das casas e famílias. Não à toa essas atitudes continuam necessárias ao convívio social: Há dois dias de quando escrevo, o Brasil superou a taxa de 180mil mortes e 6,8 milhões de infecções por Covid-19.<sup>92</sup>

Infelizmente, o desrespeito às normas de convivência estabelecidas pela Organização Mundial de Saúde – OMS foi muito impulsionado pela irresponsabilidade, o desprezo e o pouco

---

<sup>92</sup> Cf. **Brasil chega a 180 mil mortes pela Covid-19 e a 6,8 milhões de casos, mostra consórcio de imprensa.** Jornal Folha de S. Paulo. 11 dez. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibriosaude/2020/12/brasil-chega-a-180-mil-mortes-pela-covid-19-e-a-68-milhoes-de-casos-mostra-consorcio-de-imprensa.shtml>.

caso da política genocida proposta pelo o governo presidencial brasileiro de Jair Bolsonaro, que em plena pandemia mundial, por exemplo, passou por ausências, indefinições e mudanças de liderança no principal cargo de governo responsável pela pandemia, o de Ministro da Saúde; além das progressivas declarações absurdas e insensíveis praticadas pelo mesmo com relação as taxas de mortalidade alcançadas gradualmente. O menosprezo presidencial pela saúde da população brasileira era um retrato diário da política genocida proposta por Jair Bolsonaro desde antes de sua eleição, e mesmo estando sob as regras dispostas pelas instâncias do governo estadual e municipal que consideram a realidade local na organização da contenção ou afrouxamento do convívio social, tem sido cotidianos e constantes, em diversos lugares do país, a população ignorando os cuidados necessários e refletindo esse desprezo presidencial pela saúde coletiva – o que torna grande a possibilidade de que esse funesto cenário perdure por aqui.

Porém, muito para além das atitudes e cuidados pessoais diante do Covid19, a pandemia escancarou aqui no Brasil problemas políticos frutos das desigualdades sociais estruturais racistas com relação à saúde pública do povo brasileiro, problemas sofridos principalmente pela população indígena e negra deste país, que carregam como mazela colonial a dificuldade de acesso, atendimento e atenção na saúde pública.

Segundo o relatório da APIB – Associação de Povos Indígenas do Brasil (2020), dentre os povos indígenas brasileiros, foram 892 mortes, 41.698 casos confirmados e 161 povos atingidos pela Covid este ano.<sup>93</sup> Ainda de acordo com o Relatório da APIB, alguns povos do norte tiveram equipes da SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena como agente de infecção, assim como o exército; no centro-oeste, o agronegócio foi o disseminador de casos; já aqui no nordeste, no sudeste e no centro-oeste, as denúncias são com relação a ausência da SESAI perante indígenas em contexto urbano ou com relação a povos em terras ainda não homologadas; há também o racismo e o etnocídio no registro de indígenas como pardos em hospitais, invisibilizando e dificultando a produção de dados e informações fiéis a situação desses povos; além do aumento de episódios de racismo incentivados pela postura do presidente:

O Governo Federal é o principal agente transmissor do vírus entre os povos indígenas. A omissão na construção de ações eficazes de enfrentamento a pandemia, a negligência na proteção dos trabalhadores e usuários do Subsistema de Saúde Indígena e a construção de políticas que favorecem a invasão dos territórios indígenas são os principais fatores desse contexto de violações. (APIB,

---

<sup>93</sup> Cf. **Nossa Luta É Pela Vida**. Relatório APIB. 2020. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/relatorio/>.

2020).

Problemas sistemáticos como o desmatamento; invasões de território, a presença de grileiros, garimpeiros, madeireiros e caçadores, as queimadas, e o sucateamento da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, que acompanham historicamente a luta indígena – em sua maioria desde a colonização –, tem se agravado ainda mais neste período pandêmico entre conflitos, ameaças, violações de direitos humanos, aumento de vulnerabilidade e grandes taxas de mortalidade entre infectados indígenas por Covid-19. Dois entre esses problemas tiveram este ano taxas de evolução maiores e piores que nos últimos anos: o desmatamento e as queimadas. Juntos, ambos representam as maiores ameaças para povos indígenas e para a crise ambiental e climática no planeta. (APIB, 2020).

Em 2020, o desmatamento ilegal aumentou em 39% na Amazônia e 59% em territórios indígenas, chegando às absurdas taxas de 827%, 238% e 420% de aumento de desmatamento nas terras Trancheira-Bacajá, Munduruku e Kayapó no Pará e somando em sua totalidade, 9.205km<sup>2</sup> (APIB, 2020). Os incêndios atingiram com maior impacto as regiões e povos do Cerrado, da Amazônia e do Pantanal. Em apenas dois meses, entre 20 de julho e 20 agosto, foram contabilizados 33.060 focos de calor na Amazônia Legal do Brasil segundo dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), encontrado em um levantamento organizado pela Instituto Socioambiental (ISA).<sup>94</sup> Segundo o ISA (2020), dentre esses mais de 33mil focos de calor, 3.553 ocorreram distribuídos em 148 terras indígenas (TI's) e 7.368 aconteceram dentro de Unidade de Conservação (UC's). No levantamento consta ainda que 67% dos focos de calor ocorreram fora das áreas protegidas (TI's e UCS's), demonstrando a efetividade dos povos indígenas no papel de proteção ambiental. Apesar da luta indígena buscar preservação e demarcação de seus territórios (entre fauna, flora, minério, recursos hídricos, etc), o afrouxamento de políticas ambientais e a permissividade econômica diante do avanço do agronegócio e da pecuária tem incentivado práticas de desmatamento ilegal – 54% do desmatamento da Amazônia é ilegal – e de queimadas criminosas – no Pantanal foram mais de 16 mil focos de incêndio, a maior devastação em 23 anos de acordo com dados divulgados pela APIB (2020).

Não somente o desmatamento e as queimadas têm afligido os povos indígenas brasileiros.

---

<sup>94</sup> Cf. **ISA mostra Terras Indígenas mais afetadas por incêndios na Amazônia brasileira.** Site do Instituto Socioambiental. 23/ago/2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/isa-mostra-terras-indigenas-mais-afetadas-por-incendios-na-amazonia-brasileira>.



O agronegócio e a pecuária foram, em 2020, dois dos principais vetores de transmissão da Covid-19 dentro de TI's da região Sul e Centro-Oeste. Nos Terena do Mato Grosso do Sul (MS), por exemplo, o número de óbitos subiu 580%<sup>95</sup> por complicações de saúde ligadas ao Coronavírus, vírus responsável pela Covid-19. “O maior grupo de risco a mais de 500 anos”, canta Kaê Guajajara junto a Kadu Puri, no rap indígena trilingue “Pandemia”<sup>96</sup>. “Eu tava na mata vem e me mata / numa falência múltipla de povos”, canta Puri (2020).

Quando falamos a palavra GENOCÍDIO, nos dirigimos ao conjunto de ações e posicionamentos do governo Bolsonaro que colaboram com o adoecimento e morte de milhares de pessoas no Brasil. Entre os povos indígenas, o GENOCÍDIO está presente na nossa história desde a invasão europeia até os dias de hoje. (APIB, 2020).

O atual presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, tem materializado um (des)governo federal antidemocrático, liberal, neofacista, racista, lgbtfóbico; despreocupado com a saúde, com a educação, com políticas ambientais, com povos indígenas, quilombolas, e povos tradicionais, e eu diria mais: desrespeitoso, discriminatório, desonesto, desumano, antiético, criminoso, e ainda por cima debochado, cínico. Dois anos de governo já contam com inúmeros absurdos ditos, proclamados e em formatos de veto, que ferem princípios constitucionais, éticos, de humanidade e de responsabilidade política.

Dentro de 2020, sob uma pandemia mundial de fácil transmissão, com diversas comorbidades e altas taxas de letalidade, a necropolítica<sup>97</sup> do governo Bolsonaro atuou de forma incidente em povos indígenas, na população negra, na periferia, nas favelas e grotas. Um exemplo dessa política da morte – que permite matar e deixa morrer – foi o Projeto de Lei – PL 1142/2020, que cria um Plano Emergencial Para Enfretamento da Covid-19, desde 16 de junho aprovado pelo Senado, foi sancionado pelo presidente dia 7 de julho e permanece ainda, 5 meses depois, sem implementação (APIB, 2020). Ainda que sancionado, segundo a APIB (2020), o PL 1142/2020 foi o Projeto de Lei mais vetado da história do país, sendo esses vetos a negação de direitos básicos e fundamentais como acesso a água potável, a alimentação, a higiene, e a saúde através de leitos de UTI para povos indígenas, comunidade quilombolas e povos tradicionais que tem em sua realidade

<sup>95</sup> Cf. **Com aumento de 580% de mortes, Sesai proíbe ajuda humanitária ao povo Terena**. APIB. 19/ago/2020. Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/08/19/sesai-proibe-ajuda-humanitaria-ao-povo-terena/>

<sup>96</sup> Ouvir: **EP Wiramiri**. Kaê Guajajara. Produtora Azuruhu. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Zv3J8ayMnoA>.

<sup>97</sup> Cf. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Aquille Mbembe. 2016.

cotidiana já tem negados esses acessos ou os tem de forma insatisfatória e/ou inabilitada às suas necessidades e especificidades.

No caso da População Indígena, é da Secretaria Especial Saúde Indígena - SESAI, existente desde 2010, a responsabilidade de assistência em saúde através de um subsistema dentro do SUS. Porém, durante a pandemia, o relatório Nossa Luta é Pela Vida (2020) denuncia falhas da SESAI em alcançar essa meta: falta de transparência e de atualização de informações e dados demográficos, ausência de acompanhamento de casos para atualização da situação, a ausência de busca ativa entre povos indígenas, e a negação de atendimento de populações habitando terras ainda não homologadas ou povos vivendo em contexto urbano – este último modificou-se apenas após intervenção jurídica da APIB.

As políticas, digamos [sic], do Estado brasileiro para o conjunto da população está sendo posta em questão por ele (Bolsonaro), ele tá [sic] invalidando tudo que foi construído nos últimos 30 anos. E de certa maneira ele está fazendo uma declaração de renúncia, ele está renunciando aos direitos duramente conquistados pela sociedade, como se ele tivesse o direito de renunciar alguma coisa. Eu acho que ele deveria renunciar o mandato dele, mas ele não pode renunciar os direitos em grandes lutas, em coletivos. (KRENAK, 2019).

Para a População Negra, o cenário de crise sanitária provocado pela pandemia de Covid-19 foi também devastador, letal e genocida, porém, a maior concentração em ambientes urbanos faz com que os atravessamentos estruturais - históricos, institucionais, culturais e interpessoais - se organizem de outro modo. A população negra brasileira representa uma parcela significativa componente de comunidades tradicionais, de quilombolas, de ribeirinhas, de pessoas vivendo em situação de rua ou convivendo com moradias insalubres, abaixo do nível da pobreza e sem saneamento básico ou esgoto, fora do mercado formal de trabalho, além da insegurança alimentar e da dificuldade de acesso à saúde, educação e assistência social. (IBGE, 2019 *apud* SANTOS *et al.*, 2020).

No artigo escrito pela Associação Brasileira de Saúde Coletiva - Abrasco, “População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde” (2020), estão descritas essas vulnerabilidades estruturais em que se encontra a população negra brasileira e denota os impactos da Covid-19 sobre esses condicionantes. Entre as problemáticas está primeiramente a falta de transparência com relação a realidade epidemiológica da população (assim como com os povos indígenas por parte da SESAI). Os primeiros boletins epidemiológicos com registros de Síndrome Gripal e Síndrome Respiratória Aguda Grave (SRGV) nem mesmo continham a categoria raça/cor, e quando passaram

a conter após pressão de movimentos sociais de saúde, ainda assim, a incompletude desse quesito eram uma realidade de mais de 51% das fichas de notificação na semana 21 da pandemia, ou seja, mais da metade dos primeiros boletins epidemiológicos da pandemia ignora a raça/cor da pessoa infectada. É importante salientar que essas fichas de notificação são registros que fundamentam dados epidemiológicos e esta informação é o que direciona as tomadas de decisão com relação a construção ou fomento de políticas públicas de atenção, prevenção e atendimentos em saúde e de proteção social baseadas na universalidade de atendimento e na equidade dispostas no Sistema único de Saúde. (SANTOS *et al.*, 2020)

A dificuldade de obtenção da real situação populacional por parte das populações originárias e da população negra de modo fidedigno a realidade, por si só, explicita uma questão de racismo institucional que apenas reitera um histórico de negligências institucionais e estruturais. Esses racismos se evidenciam quando adquirem sua expressão extrema: as desiguais taxas de óbitos com relação a população branca.

Na “Análise Descritiva dos casos de Covid-19” (2020) publicada enquanto nota técnica pelo Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde – NOIS da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC Rio, onde são investigados os dados de notificação de SRAG de 5.565 municípios brasileiros. No total, foram 29.933 casos analisados até o dia 18 de maio de 2020 - ou seja, quando o Brasil estava sendo considerado epicentro mundial dos casos de infecção pelo Coronavírus<sup>98</sup>. Na nota técnica é apontado que pretos e pardos têm mais chances de chegar a óbito por SRAG com diferença de 16,85%, e menos chances de recuperação que pessoas brancas em todas as faixas etárias; pessoas sem escolaridade tem 48,8% mais chances de morrer por SRAG, e pretos e pardos também estão a frente no número de óbitos em todas as escolaridades. Sobrepondo esses dados, a nota técnica conclui que um homem negro não alfabetizado tem 4 vezes mais chance de chegar a óbito por SRAG do que um branco com nível superior. Mesmo com as limitações de subnotificação causadas por preenchimentos inadequados ou insuficientes nos quesitos raça e escolaridade nas fichas epidemiológicas e por não conter a totalidade de municípios do país, é possível afirmar que pretos e pardos são mais afetados com base na maior taxa de mortalidade e menores índices de recuperação que pessoas brancas infectadas pelo Coronavírus e diagnosticadas

---

<sup>98</sup> Cf. **População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde. Estud. av.**, Santos et al. São Paulo, v. 34, n. 99, p. 225-244, ago/2020. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142020000200225&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142020000200225&lng=pt&nrm=iso).

com SRAG.<sup>99</sup>

Diante dessas de ausências de transparência e de fidedignidade à realidade de povos indígenas e da população negra dentro dos boletins epidemiológicos de Covid-19, consequência da negligência no preenchimento do quesito raça/cor para essas duas populações – racismo institucional e estrutural – de responsabilidade tanto do SUS quanto da SESAI, podemos constatar a verossimilhança e a concretude da vigilância comunitária em saúde através da participação social desses indivíduos em seus territórios<sup>100</sup>: através de ações comunitárias de fortalecimento da segurança alimentar por meio de campanhas de doações de alimentos; e de atendimento a necessidades básicas como condições de higiene (máscaras, álcool em gel), saneamento básico e acesso a água potável; também possibilitando acesso à educação, informação e formação educacional para de geração de renda<sup>101</sup> – sejam em TI's assistidas pela APIB ou em favelas assistenciadas pela CUFA (Central Única de Favelas) –; a coesão e a articulação desses povos e comunidades entre si demonstrou a efetividade de tecnologias de sobrevivência e competência na gestão de crise dentro dessas populações que mesmo afetadas e fragmentadas multidimensionalmente pelo racismo, ainda são capazes de construir em conformidade e coerência, técnicas de subsistência baseadas em solidariedade para lidar com as agruras do mundo branco.

Para além das mortes consequentes da pandemia e do descaso político para com a população negra, foi notório e bastante veiculado midiaticamente diversos casos de violências homicídios de pessoas negras que incrementam os altos índices de mortes por homicídio nessa população. De acordo com o “Atlas da Violência 2020” construído anualmente pelo IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, os assassinatos de pessoas negras aumentaram 11,5% em 10 anos (entre 2008 e 2018), enquanto os homicídios de não negros diminuíram 12,9%; sendo pessoas negras 75,7% do somatório geral de mortes.<sup>102</sup>

Fronte esse colapso na saúde e na proteção social causado pela pandemia de Covid-19 em

<sup>99</sup> Cf. **Análise Descritiva dos casos de Covid-19**. Batista et al. Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde (NOIS) - Inteligência computacional aplicada à predição da evolução da COVID-19 e ao dimensionamento de recursos hospitalares. PUC-Rio. 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1tSU7mV4OPnLRFMMY47JIXZgzkkklykydO/view?usp=sharing>.

<sup>100</sup> Cf. **Nossa Luta É Pela Vida**. Relatório APIB. 2020. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/relatorio/>

<sup>101</sup> Ver: **População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde**. *Estud. av.*, Santos et al. São Paulo, v. 34, n. 99, p. 225-244, ago/2020. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142020000200225&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142020000200225&lng=pt&nrm=iso).

<sup>102</sup> Cf. **Atlas da Violência 2020**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA. Ministério da Economia, pg. 47. 2020. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>.

associação com a má gestão federal por parte do atual presidente da república com relação a atenção, prevenção e atendimento de povos tradicionais, originários e da população negra e periférica; e unido ao elevado índice de homicídios da população negra; constato ainda que mesmo imersos nesse caos de desassintência, genocídio populacional e desrespeito aos princípios de democracia e humanidade ainda há unidade e fortalecimento e denúncia a partir dessas populações mais atingidas me remete ao princípio ético-humanitário da filosofia africana Ubuntu – “sou porque nós somos”<sup>103</sup>.

### 3.2 Aqui

Em 17 de junho, apenas Alagoas, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Paraná e o Rio Grande do Sul, somente 5 entre 26 Estados e o Distrito Federal, contavam com a variável raça/cor nos boletins epidemiológicos da Covid-19; dentre esses 5 estados, a maioria deles tinha a maior incidência de casos confirmado de SRAG em negros, exceto o Rio Grande do Sul. Alagoas com 66, 5% e Pernambuco 77,7% dos acometimentos pela Covid-19 sendo pessoas negras, e apresentando taxas de 28% Alagoas e 62,2% de subnotificação por não preenchimento do quesito raça/cor.<sup>104</sup>

É preciso salientar que para essa adesão à inclusão do quesito raça/cor nos boletins epidemiológicos de Alagoas foi necessário a cobrança do Instituto do Negro Alagoano – INEG/AL ao Ministério Público do Estado – MPE que posteriormente se pronunciou em recomendação à Secretaria de Saúde de Maceió – SMS, porém obteve como resposta a “impossibilidade” de adesão à demanda por “falta de pessoal ocioso”. Apesar das altas taxas de mortalidade da população negra no Estado e da grande repercussão da necessidade de notificação verídica do quantitativo de diagnósticos de infecção e das taxas de mortalidade por SRAG, o secretário de saúde José Thomas Nonô, em uma colocação racista institucional e estruturalmente enquanto SMS, comprova sua ignorância e inabilidade ao cargo de secretário por negligência à saúde coletiva, às questões étnico-raciais, e à importância do Sistema de Informação do SUS, ignorando a relevância desses dados para obtenção de informações congruentes que possam fazer parte da

<sup>103</sup> Ver: **Ubuntu: A Filosofia Africana Que Nutre O Conceito De Humanidade Em Sua Essência.** África e sua diáspora. Portal Geledés. 13/mar/2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-que-nutre-o-conceito-de-humanidade-em-sua-essencia/>.

<sup>104</sup> Cf. **Necropolítica e reflexões acerca da população negra no contexto da pandemia da COVID-19 no Brasil: uma revisão bibliográfica.** Ciênc. saúde coletiva 25. 20 set. 2020 – Out/2020. Santos *et al.* Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-812320202510.2.25482020>.



fundamentação de políticas públicas de assistência social e de saúde pertinentes à diminuição de desigualdades sociais e raciais.<sup>105</sup>

O boletim epidemiológico de 6 de maio passou a conter o preenchimento da informação quanto a raça/cor de pacientes segundo Brunna Moraes<sup>106</sup>, integrante do INEG e da ANU – Associação de Negres da UFAL - Universidade Federal de Alagoas. Brunna Moraes, em entrevista à Gazeta de Alagoas (2020), afirma que a partir do dia 6 de maio foram identificados 111 casos de SRAG em pessoas negras – pretas e pardas –, porém outros 165 casos constavam raça/cor como “não identificados” no boletim. Brunna (2020) salienta que é oportuno um acompanhamento mais preciso do perfil de pacientes em meio ao crescente número de casos para pensar medidas de contribuições às populações mais vulneráveis e que a ausência dessa informação demonstra negligência no processo de preenchimento dos boletins.

Observando os dados e notícias anteriores é perceptível o despreparo dessas instâncias políticas – governo, gestão, profissionais - na lida com a pandemia e a dificuldade/negação de uma prática profissional pautada na ética e no antirracismo. Nas últimas semanas tem sido veiculado a baixa na curva de contágio e de mortes em Alagoas, e em conjunto com essa informação, tem sido vendida uma segurança sanitária por meio das mídias no intuito de abertura da cidade de Maceió para o turismo comum da alta temporada. Mais uma vez um governo liberal privilegia a estabilidade econômica de grandes empresários do turismo e da hotelaria ao invés de dar ênfase a prevenir a infecção a própria população através da vinda de turistas. Não é à toa que já está sendo anunciada uma segunda onda de contágio em Alagoas a partir de Maceió.<sup>107</sup>

Este dia em que escrevo, início da segunda quinzena de dezembro de 2020 (16/12), Alagoas completa 100.011 casos de infecção por Covid-19 e 2.389 óbitos por SRAG, o número de diagnósticos diários tem evoluído e não se fala em reforçar medidas de restrições neste fim de 2020. Além das vítimas da Covid-19, o número de homicídios aumentou em 12% em Alagoas dentro da

<sup>105</sup> Cf. “Não há pessoal ocioso para levantamento de dados de raça e cor”, diz secretário de saúde de Maceió após recomendação do MP-AL para pacientes da Covid-19”. Site Notícia Preta. Brunna Moraes. 11 maio 2020. Disponível em: <https://noticiapreta.com.br/nao-ha-pessoal-ocioso-para-levantamento-de-dados-de-raca-e-cor-diz-secretario-de-saude-de-maceio-apos-recomendacao-do-mp-al-para-pacientes-da-covid-19/>.

<sup>106</sup> Cf. Instituto diz que boletins são parciais. Cidades. Gazeta de Alagoas. Regina Carvalho. 8 maio 2020. Disponível em: <https://d.gazetadealagoas.com.br/cidades/273949/instituto-diz-que-boletins-da-sesau-sao-parciais>.

<sup>107</sup> Cf. Pesquisadores indicam formação de segunda onda da Covid-19 a partir de Maceió. G1 Alagoas. 14/12. Disponível em: <https://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2020/12/14/pesquisadores-indicam-formacao-de-segunda-onda-da-covid-19-a-partir-de-maceio.ghtml>.

pandemia<sup>108</sup> - entre março e junho foram 446 assassinatos – e, segundo dados obtidos pelo G1 junto as Secretarias de Segurança Pública das unidades da federação, Alagoas tem atualmente 5ª Polícia mais violenta do Nordeste<sup>109</sup>.

Discorri dentro desse trabalho por diversas vezes sobre questões ligadas a retomadas identitárias, reconhecimento racial e questões territoriais quando, por exemplo, remonto a história de minha vó Maria da Conceição ou quando trago ao texto a experiência de extensão junto a Vila de Pescadores de Jaraguá, comunidade em território tradicional que foi retirada de seu lugar de origem pela Prefeitura de Maceió em 2015 por sua política racista, higienista e gentrificadora. Neste ano de 2020, mais um absurdo se deslancha nessa cidade também ligado a expropriação territorial, porém, dessa vez um crime socioambiental de dimensões ainda desconhecidas. A Braskem, uma mineradora extrativista de salgemas – gigantescas rochas de sal encontradas sob o solo – tem feito essa retirada em Maceió sob solos de quatro bairros: Bom Parto, Mutange, Pinheiro e Bebedouro. Quilômetros de dutos de extração se iniciam na Lagoa Mundaú e adentram a cidade e através do subsolo desses bairros. Esses espaços ocios deixados sob o solo pelo extrativismo ganancioso da Braskem estão cedendo desde 2018, crateras se abriram no bairro do Pinheiro, tremores foram sentido, casas e prédios estavam (e continuam) rachando, várias instabilidades geológicas têm sido detectadas pela Defesa Civil de Maceió, e a população desses quatro bairros tem sido retirada de seus lugares para evitar tragédias ainda maiores.<sup>110</sup>

O território onde vó Maria pariu e fundou uma família de 22 filhos no bairro do Pinheiro, onde até pouco tempo atrás ainda moravam tios, primos e seus filhos em cinco casas coligadas dentro desse terreno além de outras que foram se ramificando pela rua Miguel Palmeira, está entre as 1.706 habitações que estão, segundo ao último Mapa de Setorização de Danos (2020) de setembro deste ano, na área de perigo dentre esses quatro bairros, e que serão gradualmente realocadas graças a ganância capitalista que percebe a natureza apenas enquanto recurso, consome-a e a destrói a ponto de impossibilitar a vivência nesse espaço.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Cf. **Número de assassinatos em Alagoas aumenta 12% durante a pandemia.** Entre março e junho deste ano, foram registradas 446 ocorrências. Portal Gazetaweb.com. Regina Carvalho. 09/07/2020. Disponível em: [https://gazetaweb.globo.com/porta/noticia/2020/07/numero-de-assassinatos-em-alagoas-aumenta-12-durante-a-pandemia\\_109854.php](https://gazetaweb.globo.com/porta/noticia/2020/07/numero-de-assassinatos-em-alagoas-aumenta-12-durante-a-pandemia_109854.php).

<sup>109</sup> Cf. **Alagoas tem a 5ª Polícia mais violenta do Nordeste.** Levantamento mostra que 51 pessoas foram mortas no Estado por policiais da ativa no primeiro semestre deste ano. Porta Gazeta de Alagoas. Luan Oliveira. 04/09/2020. Disponível em: <https://d.gazetadealagoas.com.br/cidades/281385/alagoas-tem-a-5-policia-mais-violenta-do-nordeste>.

<sup>110</sup> Cf. **Ações nos bairros Bebedouro, Mutange e Pinheiro.** Prefeitura de Maceió. Disponível em: <http://www.maceio.al.gov.br/defesacivil/defesa-civil-no-bairro-pinheiro/>.

<sup>111</sup> Cf. **Mapa de Setorização de Danos e Linhas de Ações Prioritárias – Versão 3 – Setembro de 2020.** Condenação

Mais uma vez se repete o processo de roubo e de expulsão colonial de comunidades tradicionais com base em políticas que privilegiam o “crescimento econômico” através do extrativismo, onde o preço pago é a expropriação de um território natural habitado por populações negras e indígenas. Memórias, sonhos, culturas e histórias usurpados; ruindo, afundando, desmoronando. Prejuízo incalculável, inestimável.

Dentro dos terreiros em que estagiei durante a pesquisa e a produção deste trabalho apenas recentemente houvera festividades abertas ao público dando retorno ao trabalhos parados ao longo do ano Mãe Vera de Oyá, do Abassá de Angola de Oyá Igbalé, - Casa de Resistência, há 2 meses, foi internada no Hospital Geral do Estado – HGE com dores de cabeça, hiperglicemia e com uma escoriação no pé que junto das taxas de glicose alta, as sobrecargas diárias e as instabilidades emocionais, ocasionaram na amputação de seus dedos e parte do pé direito. Tenho uma tia com uma perna amputada, sua filha com dois dedos do pé, e após a cirurgia de Mãe Vera, a mãe de um amigo-irmão de curso, Alisson Rocha, o Lalo, teve também os dedos e parte do pé amputados; mulheres indígenas e mulheres negras, todas por conta de diabetes – uma doença crônica que afeta com maior incidência a população negra.

Estive junto a Mãe Vera em seu pós-operatório, no dia seguinte a cirurgia fui visitá-la depois de muito tempo sem vê-la e acompanhei esse momento tão delicado entre suas vivências. A perda de parte ou de um membro é um momento onde se transforma a experiência com seu próprio corpo, e constrói-se nessa transformação uma nova forma de funcionar com (auto-imagem) e através (funcionalmente) dele. Partilhamos sobre esses novos rumos a partir desse novo modo de caminhar dela enquanto enquanto Iyalorixá d'Oyá, enquanto Mestre do Maracatu Raízes da Tradição, e enquanto Mãe, vó, mulher, representante política, religiosa, cultural... rememorando sua grandiosidade e a força motriz que guia seus caminhos: seu Axé - ventos de Oyá, ventos que movem montanhas, ventos de transformação. *Epahey*, Oyá! (saudação a Oyá)

Além do acompanhamento no pós-operatório, as assistências a Mãe Vera perduraram à distância através de campanhas de arrecadação de fundos, de material de higiene, e de material para o curativo. As campanhas aconteceram via redes sociais e através de uma rede de afetos pudemos comprar além desses materiais básicos necessários, coisas que garantissem um conforto

mínimo para esse momento de recuperação - como um colchão e travesseiros confortáveis, lençóis, mantas, ventilador, mosquiteiro, etc. - pensando o cuidado de forma mais ampla do que o tratamento da ferida somente. Saúde enquanto bem-estar.

A recuperação de Mãe Vera tem acontecido bem e tem sido auxiliada por sua família consanguínea, espiritual e comunitária assentada no Abassá de Angola. Estivemos juntos na última festividade que houve no Abassá, a primeira após sua cirurgia e após o início desse período pandêmico: festa de Oyá, quem rege o Orí de Mãe Vera e Orixá regente do Abassá. A festividade foi linda, as crianças estavam lindas (as meninas de com tranças e penteados cheios de adereços, os meninos todos vestindo estampas africanas), o terreiro estava cheio, a mesa farta, e a gira foi de muito axé. Me senti muito feliz em fazer parte desse momento de retorno, reencontro e recomeço.

Mãe Neide e a família GUESB, ao longo desses meses de pandemia, continuaram assistenciando a comunidade ao redor e o bairro do Village II. Entre março e abril houve no GUESB cadastro de cerca de 200 famílias do bairro em situação de vulnerabilidade para o recebimento de cestas de alimentos e de kits de material de limpeza, entendendo que boa parte da economia do bairro é de comerciantes pequenos, locais, e que tiveram suas atividades e lucros prejudicado pelo período de isolamento social. Além do cadastro para doação, filhos e filhas do GUESB estavam ajudando as pessoas a aquisição do Auxílio Emergencial do Governo Federal. As doações mensais de cestas se findaram em julho, porém em maio houve suspensão das doações como medida preventiva pois Mãe Neide testou positivo para Covid-19. Mãe Neide ficou internada por poucos dias, depois voltou para se recuperar em casa. Até o mês de outubro pude ver partilhas nas redes sociais de Mãe Neide e do GUESB com imagens da distribuição de sopão que acontecia às quartas-feiras, desde março. Também houve distribuições de máscaras para o bairro com apoio de costureiras da comunidade ao redor. Muitas vezes das máscaras e muitos dos sopões tiveram as mãos de Mãe Neide no preparo, uma demonstração de disposição, doação e entrega para e pelo seu quilombo urbano.<sup>112</sup>

É imprescindível ofertar essa escrevivência a essas mulheres que tanto me acolheram em seus terreiros e em suas famílias de sangue e de espírito também enquanto filho, que tanto me ensinaram através de suas vivências e dos saberes compartilhados em convivência, que alimentaram a mim e à essa escrita. Este trabalho finda-se enquanto um *ebó* epistemológico o qual

---

<sup>112</sup> **Mãe Neide Oyá D'Oxum** - @maeneide. Ialorixá Umbanda/Nagô- Fundadora do GUESB e da ONG Inaê, gastrônoma, patrimônio vivo do estado e embaixadora da gastronomia Alagoana. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/maeneide/>

oferto a meus e minhas ancestrais, aos meus *Orixás*, aos meus guias espirituais - caboclos, pretos-velhos, exus e pombo-giras - e o preparo dessa oferenda analítica<sup>113</sup> tem as mãos, os caminhos e *axés* de ambas *Iyálorixas*, Mãe Vera e Mãe Neide, que me permitiram aprender e reproduzir esse aprendizado de maneira ética, responsável, respeitável e coletiva.

À Mãe Vera de Oyá e à Mãe Neide de Oxum, mulheres de axé, *iyálorixás*, matriarcas de suas famílias, mestras de saberes tradicionais – Mãe Vera mestra da cultura popular tradicional e Mãe Neide mestra da culinária e da gastronomia ancestral afro-brasileira -, matrigestoras comunitárias de seus terreiros e de seus quilombos urbanos... À essas matripotências que contrapõem ao lugar de subserviência e opressão que transpassa a vida de mulheres negras no Ocidente, onde a interseccionalidade entre capitalismo, racismo e patriarcado objetifica e desumaniza mulheres indígenas e negras<sup>114</sup>; que fazem esse enfrentamento através da fé, do axé, do cuidado integrativo entre corpo e espírito, da crença na educação antirracista, do incentivo à arte e a cultura tradicional, enfim, do estímulo à inserção de negros e indígenas na sociedade de forma justa e equitativa; à essas *Iyás* que me inspiram e fortalecem a minha gratidão e respeito. Louvo seus trabalhos em prol de seus territórios, comunidades e terreiros, e em prol do povo de axé e da população periférica. Para além de seus trabalhos, louvo suas existências, potências e benevolências.

### 3.3 Porvir

Sob a última lua cheia de 2020, envolto do aroma do incenso de canela, ao lado uma vela acesa e uma taça com água dispostos ao centro de um altar de pedras e sementes colhidas em cachoeiras, em rios, em praias, fragmentos de territórios como o quilombo Lunga e o quilombo dos Palmares e de estradas outras e tantas que atravessei, que me atravessaram e que carrego comigo; aqui, assentado no quintal de D. Nadir, minha mãe, circulado das plantas que servem de alimento e de proteção, no mais íntimo do meu ser e do meu estar, no âmago de minha existência, escrevo este último capítulo refazendo os saberes ancestrais que me foram repassados, repassando-os.

Esta escrevivência parte daqui e retorna ao mesmo lugar, ao meu lugar, cobra que engole a cauda depois de um ciclo de 8 anos – o 8 que não em vão em sua grafia tece o símbolo do infinito

---

<sup>113</sup> Cf. **Interseccionalidade**. Carla Akotirene. Coleção Feminismos Plurais. 2018.

<sup>114</sup> Idem.



– mas de um outro modo, novo e renovado, atualizando o passado com o agora e projetando esse ciclo, esse circular, em um futuro novo, ciente e conscientizado, buscando partilhar essa ciência com pares.

A busca por um conhecimento étnico, cultural, ancestral, territorializado e autobiográfico efetivado junto e a partir da graduação em Psicologia transborda os muros da academia, da cientificidade e dos cientificismos, e mergulha nessa terra e território bebendo das fontes daqui e de outros lugares, na sede de alimentar e nutrir as raízes dessas terras alagadas de *Massayó*, Alagoas, com saberes nossos sobre e para nós.

Kaeté-Ambundo é reflexo histórico do fluxo de etnogênese de um povo que em seu leito acumula a ancestralidade dos povos originários que afluíram por esse território salobro de Abya Ayala, somado aos povos africanos provenientes do Congo-Angola, desaguados a contragosto nas areias deste litoral. Desse corpo de águas daqui e de lá se forma uma *alagoanidade* – cultura que bebe de fontes étnicas indígenas originárias e negras diaspóricas, fontes ditas escassas, mas que se somam e continuam vivas, além disso, fazendo vida e modos de viver.

Ensejo inundar o leitor dos pés à cabeça nessa terra alagadiça, nessa mata atlântica, nesses rios, mangues, praias e mares; mergulhar em uma territorialização de nossa especificidade alagoana e de suas diversidades componentes; e buscar nessas origens os nossos hábitos, nossos modos de trabalho, nosso ritmo, nosso comer, para assim romper com conhecimento, organicidade e vitalidade o concreto que nos sufoca e imobiliza, que remodelou nosso lugar a contragosto, que escravizou nosso trabalho e que deturpa cotidianamente nosso modo de pensar e viver através da civilização, da globalização, da centralização de poder, de renda, de influência midiática, e do usufruto egoísta, ambicioso, irresponsável, genocida e catastrófico de nossas terras, de nossos territórios.

Nesta escrita, mergulho nesse corpo aquoso de *alagoanidade*, transcorrendo meu nado em desvios e rompimentos das barreiras institucionais que margeiam ou delimitam seu leito, barreiras coloniais e colonizadoras, barreiras como os nomes dados às coisas, às ortografias e às regras métricas violentas e assassinas presentes na língua, na linguagem e na escrita; na política; na ideologia; na educação; na história contada pelo colonizador; no território; na identidade; na subjetividade; na espiritualidade; na visão de mundo.

Convoco aqui uma *gira* de conhecimentos sobre mim mesmo, sobre o mundo, sobre Alagoas, sobre *Massayó*, sobre este lugar no mundo e sobre outros lugares do mundo, próximos ou

transatlânticos; conhecimentos ancestrais, populares, tradicionais, circulados em rodas de conversa, nos *xirês* do candomblé, nas *giras* da umbanda, ou nas rodas de capoeira, que neste trabalho são articulados, entrecruzados e encruzilhados com a ciência moderna da academia, com as *malícias* das ruas, com as informações das mídias, com dados de pesquisas, com políticas públicas, e esse cruzo de saberes tem a potência de irromper os sete caminhos da encruzilhada.

Esses conhecimentos absorvidos durante estágio e estadia em terreiros e quilombos, também em rodas de conversa, rodas de *toré*, em salas de aulas, em atos de militância, em festividades tradicionais; através da oralidade, da musicalidade, de livros ou de outras redes da virtualidade proporcionadas pela internet, é soma de ecos adentrando o oco dos desconhecimentos da minha ancestralidade pessoal, da geopolítica, da historicidade local e das políticas que as sistematizam. Manifesto esse grito escrito buscando comunicar e informar aos pares e a interessades como tem funcionado lógicas coloniais de apagamento, apropriação, estupro, mestiçagem, escravização e subordinação de povos indígenas e negros em Alagoas.

Para além das denúncias, busco potencializar a compreensão de coletividades indígenas e negras em suas cosmologias, ontologias, línguas, perspectivas históricas, filosóficas, existenciais, subjetivas e afetivas – mesmo que de forma contextualizada a realidade local, esse movimento de retomada e resgate que tem sido denominado também de decolonialidade e/ou descolonização vem sendo compartilhado por contemporâneos/as (na luta política de ambientalistas, de povos de terreiro, de artistas, de líderes comunitários etc.) e sempre a partir da fonte de ensinamentos dos mais antigos, raízes que das *etnogêneses* de povos indígenas em diferentes momentos e tempos históricos, que também sustentam a força da quilombagem e do aquilombamento, e em ambos os casos através de aprendizados partilhados por Pretos e Pretas Velhas, Pajés, Caciques, Mezinheiras, Rezadeiras, Benzedadeiras, e Parteiras, Iyálorixas, Babalorixás, Padrinhos e Madrinhas de Jurema, e Mestres e Mestras da Cultura Popular.

Faz-se necessário, em meio a violenta colonialidade do saber, propagar esses movimentos, pensamentos, atores históricos e sociais; além dos espaços de aprendizado, cultura, religião e cuidado como terreiros de religiões de matriz africana e casas de culto à Jurema, exatamente como pessoas, postos e lugares a se re/conhecer nossa história, nossa força, nossa história e nossa espiritualidade, presentes em nossos modos de ser, fazer, pensar, e saber, como nossos e como legítimos, valorosos e tradicionalidades; e nesses locais, repassar o conhecimento ali propagado é resistência política, persistência ideológica, fundamento espiritual e filosófico, além de princípio

intrínseco às re-existências imprescindíveis as suas continuidades.

Está longe de minha intenção findar aqui questões ligadas ao pertencimento etno-cultural; reconhecimento indígena a partir de etnias ditas exterminadas; a retomada dessa identidade étnica a partir da urbanidade, tanto pessoal e culturalmente, quanto as possibilidades de torná-la coletiva, pública, política e institucional; muito pelo contrário: a cobra que engole a própria cobra reinicia outro ciclo, porém, com os conhecimentos obtidos no ciclo anterior. Através deste trabalho propago a importância de repensarmos essas questões de modo decolonial, descolonizante, apropriado, contextualizado e coletivo.

Kaeté-Ambundo é minha poesia, minha fotografia, minha ideologia e minha identidade. É a *alagoanidade* inerente que nos compõe. É reflexo e força provenientes dessa terra, dessas águas. É bandeira que finca o meu lugar, o meu saber e o nosso modo de ser e ver no mundo.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo da história única. Palestra proferida no TEDGlobal. 2009. Disponível em: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=pt](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt). Acesso em: 11 fev. 2021.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2017. (Coleção Feminismos Plurais).
- ALAGOAS. **Lei Estadual nº 6.513/04**, alterada pela Lei nº 7.172, de 30 de junho de 2010. Registro de Patrimônio vivo, 2011. Disponível em: <http://www.cultura.al.gov.br/politicas-e-aco-es/patrimonio-vivo/cadastr-os-mestres-rpv-al>. Acesso em: 11 nov. 2021.
- APIB. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Nossa Luta é Pela Vida. **Relatório**. 2020. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/relatorio/>. Acesso em: 12 fev. 2021.
- APIB. Com aumento de 580% de mortes, Sesai proíbe ajuda humanitária ao povo Terena. **APIB**. 19 ago. 2020. Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/08/19/sesai-proibe-ajuda-humanitaria-ao-povo-terena/>. Acesso em: 12 fev. 2021.
- BATISTA, Amanda *et al.* **Análise socioeconômica da taxa de letalidade da COVID-19 no Brasil**. Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde (NOIS). PUC-Rio. 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1tSU7mV4OPnLRFMMY47JIXZgzkkkvkydO/view?usp=sharing>. Acesso em: 12 fev. 2021.
- BATISTA, Roberta. Pesquisadores indicam formação de segunda onda da Covid-19 a partir de Maceió: Observatório da Ufal alerta para possibilidade de aumento intenso na transmissão do novo coronavírus nas próximas semanas. **G1 Alagoas**. 14 dez. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2020/12/14/pesquisadores-indicam-formacao-de-segunda-onda-da-covid-19-a-partir-de-maceio.ghtml>. Acesso em: 12 fev. 2021.
- BORGES, Daniel; NUNES, Paula. Patrimônio Vivo, Mãe Neide se destaca por difundir cultura afro em AL: Ialorixá que tem trabalho focado no social destaca importância da Serra da Barriga. **Gazeta Web**, Notícias, 11 out. 2017. Disponível em: [http://gazetaweb.globo.com/portal/noticia/2017/10/patrimonio-vivo-mae-neide-se-destaca-por-difundir-cultura-afro-em-al\\_42088.php](http://gazetaweb.globo.com/portal/noticia/2017/10/patrimonio-vivo-mae-neide-se-destaca-por-difundir-cultura-afro-em-al_42088.php). Acesso em: 12 out. 2021.
- BRASIL. MEC. Mapa de valores civilizatórios afro-brasileiros: religiosidade. **A Cor da Cultura, o projeto**. 2005. Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/oprojeto>. Acesso em: 11 fev. 2021.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS**. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. 3. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2017.
- BRASIL. Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011. Institui o Dia Nacional de Zumbi e da

Consciência Negra. **Diário Oficial da União**, 11 nov. 2011. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ Ato2011-2014/2011/Lei/L12519.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2011-2014/2011/Lei/L12519.htm). Acesso em: 12 fev. 2021.

CARVALHO, Regina. Instituto diz que boletins da Sesau são parciais: após cobrança feita pelo Instituto Negro de Alagoas (INEG/AL) e recomendação do Ministério Público Estadual (MPE), a Secretaria de Estado da Saúde (Sesau) passou a disponibilizar no boletim epidemiológico informações sobre grupos étnico-raciais, que tiveram diagnóstico confirmado no novo coronavírus Cidades. **Gazeta de Alagoas**, 8 maio 2020. Disponível em: <https://d.gazetadealagoas.com.br/cidades/273949/instituto-diz-que-boletins-da-sesau-sao-parciais>. Acesso em: 12 fev. 2021.

CARVALHO, Regina. Número de assassinatos em Alagoas aumenta 12% durante a pandemia: Entre março e junho deste ano, foram registradas 446 ocorrências. *Gazetaweb.com*. 09/07/2020. Disponível em: [https://gazetaweb.globo.com/portal/noticia/2020/07/numero-de-assassinatos-em-alagoas-aumenta-12-durante-a-pandemia\\_109854.php](https://gazetaweb.globo.com/portal/noticia/2020/07/numero-de-assassinatos-em-alagoas-aumenta-12-durante-a-pandemia_109854.php). Acesso em: 12 fev. 2021.

CFP. Conselho Federal de Psicologia. **Relações Raciais**: referências técnicas para atuação de psicólogos/os. Brasília: CFP, 2017. Disponível em: [https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes\\_raciais\\_baixa.pdf](https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes_raciais_baixa.pdf). Acesso em: 11 fev. 2021.

CFP. SEMINÁRIO Todo Racismo é uma forma de violência. Basta. **Seminário**. 19 dez. 2002. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/todo-racismo-e-uma-forma-de-violencia-2/>. Acesso em: 11 fev. 2021.

ESCREVIVÊNCIA – Episódio 01. **Série Ecos da Palavra**. Conceição Evaristo. 2017. Instituto de Arte Tear. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4EwKXpTIBhE>. Acesso em: 11 fev. 2021.

EXU, além do bem e do mal. **Documentário curta-metragem**. Direção de Werner Salles. Produção de Raphael Barbosa. Núcleo Zero e Filmes Imperfeitos. Brasil, 2012. 23 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OnzGnPDQOqY>. Acesso em: 12 fev. 2021.

FOLHA de São Paulo. Brasil chega a 180 mil mortes pela Covid-19 e a 6,8 milhões de casos, mostra consórcio de imprensa. 11 dez. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/12/brasil-chega-a-180-mil-mortes-pela-covid-19-e-a-68-milhoes-de-casos-mostra-consorcio-de-imprensa.shtml>. Acesso em: 12 fev. 2021.

GELEDÉS. Quase 80% da população brasileira que depende do SUS se autodeclara negra. 7 dez. 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/quase-80-da-populacao-brasileira-que-depende-do-sus-se-autodeclara-negra>. Acesso em: 11 fev. 2021.

GELEDÉS. Ubuntu: a filosofia africana que nutre o conceito de humanidade em sua essência: África e sua diáspora. 13 mar. 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-que-nutre-o-conceito-de-humanidade-em-sua-essencia/>. Acesso em: 12 fev. 2021.

GOMES, Nilma Lima. **Palestra proferida no II Seminário de Formação Política do Grupo de**



**Pesquisa em Políticas Públicas, Movimentos Sociais e Culturais.** 19 set. 2018. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pw8MqYauzc0&t=26s>. Acesso em: 11 fev. 2021.

GONZALEZ, Lélia. Para compreender a “América” e o “pretuguês”. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Artigo apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, Rio de Janeiro, **IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais**, 31 out. 1980. Disponível em: <https://outraspalavras.net/eurocentrismoemxeque/para-compreender-a-america-e-o-pretugues/>. Acesso em: 11 fev. 2021.

GUERRAS do Brasil. **Doc – As Guerras de Palmares.** Direção e Roteiro: Luiz Bolognesi. Brasil, 2019. Série documental, episódio 1 (26min.)

HOOKS, bell. Escolarizando Homens Negros. **Revista Estudos Feministas**, v. 23, n. 3, Florianópolis Sep./Dec. 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 12 fev. 2021.

INSTITUTO AMMA Psique e Negritude. Os efeitos psicossociais do Racismo. São Paulo, **Imprensa Oficial**. 2008. Disponível em: <http://www.ammapsique.org.br/baixar/Os-efeitos-psicossociais-do-racismo.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2021.

IPEA. **Atlas da Violência 2020.** Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Ministério da Economia, p. 47, 2020. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/publicações>. Acesso em: 12 fev. 2021.

ISA mostra Terras Indígenas mais afetadas por incêndios na Amazônia brasileira. **Instituto Socioambiental**. 23 ago. 2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/isa-mostra-terras-indigenas-mais-afetadas-por-incendios-na-amazonia-brasileira>. Acesso em: 12 fev. 2021.

KAE GUAJAJARA. **Pandemia feat. Kandu Puri.** EP Wiramiri: Produtora Azuruhu: 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Zv3J8ayMnoA>. Youtube (2min50s). Acesso em: 12 fev. 2021.

KRENAK, Ailton. **Culturas Indígenas** – Ailton Krenak. Entrevista cedida ao Itaú Cultural. Youtube. 2016. Série documental (15min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LEw7n-v6gZA>. Acesso em: 11 fev. 2021.

DUARTE, Flávio. Mapa de Setorização de Danos e Linhas de Ações Prioritárias. [Versão 3]. **ASCOM da Defesa Civil**. 30 set. 2020; às 13:20. Coordenação Municipal de Defesa Civil (Maceió/AL); Defesa Civil do Brasil e Serviço Geológico do Brasil – CPRM. Disponível em: <http://www.maceio.al.gov.br/2020/09/mapa-de-setorizacao-de-danos-tem-versao-atualizada-apos-estudos/>. Acesso em: 12 fev. 2021.

MACEIÓ. Ações nos bairros Bebedouro, Mutange e Pinheiro – cronologia. Página Inicial. **Prefeitura de Maceió**. Disponível em: <http://www.maceio.al.gov.br/defesacivil/defesa-civil-no->

[bairro-pinheiro/](#). Acesso em: 12 fev. 2021.

MÃE NEIDE OYÁ D'OXUM. Ialorixá Umbanda/Nagô- Fundadora do GUESB e da ONG Inaê, gastrônoma, patrimônio vivo do estado e embaixadora da gastronomia Alagoana. Instagram - @maeneide. Disponível em: <https://www.instagram.com/maeneide/>. Acesso em: 12 fev. 2021.

MBEMBE. Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. **Arte & Ensaios**, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 11 fev. 2021.

MARCOS, Marlon. Ancestralidade Afroindígena no universo do Candomblé. Negras Conexões, PROGRAD UFAL. Live transmitida 14 de maio de 2020. Alagoas/Bahia, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GOxOPhfJsTU>. Acesso em: 11 fev. 2021.

MORAES, Brunna. “Não há pessoal ocioso para levantamento de dados de raça e cor”, diz secretário de saúde de Maceió após recomendação do MP-AL para pacientes da Covid-19”. Notícia Preta. 11/05/2020. Disponível em: <https://noticiapreta.com.br/nao-ha-pessoal-ocioso-para-levantamento-de-dados-de-raca-e-cor-diz-secretario-de-saude-de-maceio-apos-recomendacao-do-mp-al-para-pacientes-da-covid-19/>. Acesso em: 12 fev. 2021.

NASCIMENTO, Maria Beatriz; GERBER, Raquel. **Orí**. Direção de Raquel Gerber. Roteiro de Maria Beatriz Nascimento e Raquel Gerber. Brasil, 2009. Documentário (91min).

NOGUEIRA, Renato. Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza. **Portal Geledés**. 12 jun. 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>. Acesso em: 11 fev. 2021.

NOGUEIRA, Renato. Palestra proferida no Fórum Sankofa. Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=l7nZSWQf\\_2Y&t=412s](https://www.youtube.com/watch?v=l7nZSWQf_2Y&t=412s). Acesso em: 11 fev. 2021.

OLIVEIRA, Luan. Alagoas tem a 5ª Polícia mais violenta do Nordeste. Levantamento mostra que 51 pessoas foram mortas no Estado por policiais da ativa no primeiro semestre deste ano. **Gazeta de Alagoas**. 04 set. 2020. Disponível em: <https://d.gazetadealagoas.com.br/cidades/281385/alagoas-tem-a-5-policia-mais-violenta-do-nordeste>. Acesso em: 12 fev. 2021

QUEM tem juízo resiste e luta. Direção de Marcos Mesquita. Alagoas, 2015. Documentário curta-metragem (21min).

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas # 1**. Direção de Hélio Rodrigues. Roteiro de Luiz Rufino. Rio de Janeiro: 2019. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=gatikyv\\_2mI](https://www.youtube.com/watch?v=gatikyv_2mI). Acesso em: 11 fev. 2021.

SANEAMENTO Trágico – o abandono da orla lagunar de Maceió. Direção de Zazo. Produção KZEBRE AUDIOVISUAL. Alagoas, 2018. Filme (1h11min.).

SANTOS, Hebert L. Pereira Campos dos *et al.* Necropolítica e reflexões acerca da população negra no contexto da pandemia da COVID-19 no Brasil: uma revisão bibliográfica. **Ciências da Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 25, suplem. 2, set.-out. 2020. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232020006804211&lng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232020006804211&lng=pt). Acesso em: 12 fev. 2021.

SANTOS, Marcia Pereira Alves dos *et al.* População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde. **Estudos Avançados**, v. 34, n. 99, p. 225-244, maio/ago. 2020. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142020000200225&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142020000200225&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 12 fev. 2021.

SÃO PAULO. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. **Contra o genocídio da população negra**: subsídios técnicos e teóricos para Psicologia. São Paulo: CRP, 2016. Disponível em: [http://www.crp.org.br/portal/comunicacao/cadernos\\_tematicos/14/frames/caderno\\_14.pdf](http://www.crp.org.br/portal/comunicacao/cadernos_tematicos/14/frames/caderno_14.pdf). Acesso em: 11 fev. 2021.