

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ADSON SANTOS CORREIA FILHO

**Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos
dizer?**

Maceió

2024

ADSON SANTOS CORREIA FILHO

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabaças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel com Formação em Psicologia.

Orientador: Saulo Luders Fernandes

**Maceió
2024**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP
COORDENAÇÃO DO CURSO DE PSICOLOGIA
COORDENAÇÃO DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**



TERMO DE APROVAÇÃO

ALUNO: Adson Santos Correia Filho

**Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o
terreiro tem a
nos dizer?**

BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente

gov.br SAULO LUDERS FERNANDES
Data: 12/03/2024 14:36:02-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Saulo Luders Fernandes

ORIENTADOR

Documento assinado digitalmente

gov.br MARCOS RIBEIRO MESQUITA
Data: 12/03/2024 14:49:26-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Marcos Ribeiro Mesquita

AVALIADOR

APROVADO EM 11/03/2023

Documento assinado digitalmente

gov.br SAULO LUDERS FERNANDES
Data: 12/03/2024 14:37:38-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Saulo Luders Fernandes
COORDENAÇÃO DE TCC

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

Mandingando at the Academy: Between itãs and living wisdom - What does the terreiro have to tell us?

Resumo: Este trabalho de conclusão de curso tem como objetivo analisar o que as religiões de matriz afropindorâmicas têm a nos apresentar no que tange ao entendimento de sujeito, identificando as sabedorias ancestrais de terreiro por meio de itãs e sabenças vivas e outras compreensões ontológicas. O trabalho traz as narrativas negras implicadas como possibilidade de entrelaçamento das discussões entre itãs e sabenças vivas, estabelecendo um posicionamento ético-político para a pesquisa, tendo em vista o apagamento e silenciamento de epistemologias negras e indígenas, frutos do racismo estrutural e do epistemicídio. Caminhando pelos rios da academia e dos ilês, defendo a retomada de saberes ancestrais dos terreiros como ferramenta e/ou mecanismo de entendimento de mundo e sujeito aterrados como política contra o racismo e epistemicídio sistêmico que assolam a sociedade colonial-capitalista, bem como suas implicações nos currículos acadêmicos. São por estes rios que o trabalho perpassa, em uma narrativa que conta com 10 sessões, cada uma delas enunciando um Itã e dele trazendo outras possibilidades de se pensar o sujeito para além do recorte moderno/ocidental. Este trabalho, portanto, convida-nos a refletir sobre a necessidade de compromisso ético e político de uma formação essencialmente antirracista, assim como repensar nossas práticas enquanto profissionais da psicologia.

Palavras-chave: Psicologia; Epistemologia; Oralidade; Terreiro.

Abstract: This course conclusion work aims to analyze what Afropindoramic religions have to present to us in terms of understanding the subject, identifying the ancestral wisdom of terreiro through itãs and living wisdoms and other ontological understandings. The work brings the black narratives involved as a possibility of intertwining discussions between itãs and living knowledge, establishing an ethical-political positioning for the research, taking into account the erasure and silencing of black and indigenous epistemologies, fruits of structural racism and

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

epistemicide. Walking along the rivers of academia and the Ilês, I defend the resumption of ancestral knowledge from the terreiros as a tool and/or mechanism for understanding the world and subject as a policy against racism and systemic epistemicide that plague colonial-capitalist society, as well as its implications. in academic curricula. It is through these rivers that the work passes through, in a narrative that has 10 sessions, each of them enunciating an Itã and bringing other possibilities of thinking about the subject beyond the modern/western perspective. This work, therefore, invites us to reflect on the need for ethical and political commitment to an essentially anti-racist training, as well as rethinking our practices as psychology professionals.

Keywords: Psychology; Epistemology; Orality; Terreiro.

Abrindo a gira

Hoje, mais do que em tantos outros dias, peguei-me pensando no que me trouxe até aqui, nas histórias que carrego comigo e me arrastaram, mesmo que me machucando, para o momento em que escrevo. Lembro-me das noites mal dormidas pensando no futuro próximo e o anseio de ter uma carreira de sucesso. Um homem de interior, um homem gay de interior, um homem negro gay de interior, três narrativas distintas do mesmo corpo, três narrativas de diferentes locais temporais, de três diferentes momentos de entendimento do meu corpo-vivência (trecho de um diário pessoal do autor).

Lembro de forma vívida o primeiro semestre de aula na graduação e a empolgação trazida pela certeza que finalmente estava no ‘curso certo’. Lembro-me como algumas questões pareciam distantes e como, por algum tempo, não consegui nomear esse estranhamento. Recordo-me de ser questionado sobre a área da psicologia que eu queria seguir e nenhuma ter me saltado aos olhos até então.

Início este trabalho de conclusão de curso me apresentando, isso porque acredito que aqueles que me leem precisam ser situados no que vou chamar de ‘corpo-espaco’ - corpo porque sou matéria viva e alguns traços dele são evidenciados na construção da minha história, nas formas de tratamento; espaço porque esse mesmo corpo físico não só fez com que me impusessem limites territoriais, mas também me colocou em um lugar imaginário de subalternidade. Neste trabalho de conclusão de curso falo enquanto homem negro que só se entendeu nesse lugar quando estava Universidade, através do encontro com corpos parecidos com o meu, e enquanto pessoa do axé que encontrou na força ancestral a possibilidade de construção e ruptura de espaços.

Por muito tempo me vi perdido na graduação em psicologia, aquele não parecia ser um lugar para mim e isso me fez pensar diversas vezes sobre abandonar o sonho da graduação. Um sentimento de insuficiência por não entender o que aqueles homens brancos falavam e um sentimento de impotência por não ter forças (mesmo que para muitos o meu corpo seja cheio dela) para mudar algo, tomavam conta de cada centímetro da minha pele. Foi por essa mesma pele que vi uma saída.

Esse trabalho parte de um processo doloroso de encontro com a escrita. Doloroso porque minha criação, como nos ensinou o mestre Nêgo Bispo, veio a partir da oralidade, de sentar no chão da casa da minha avó quando criança e ouvi-la contando as histórias de vida do interior enquanto costurava, de ouvir meu avô cantando reisados da época que era adolescente, de ouvir minha mãe falando sobre os encontros com os encantados quando criança e de todas as vezes que sento no chão do meu ilê (casa de axé) para ouvir o ensinamento de um mais velho; doloroso porque minha escrita nunca foi suficiente para aqueles professores que me liam e essa dor me distanciou da possibilidade de me perceber enquanto intelectual.

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

A oralidade é uma das principais características formativas das religiões de matriz afropindorâmicas. Conforme Bispo dos Santos (2015), “Pindorama (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul” (p. 20). Farei uso alternativamente do termo afropindorâmica para denominar povos que foram colonizados nas Américas, enquanto um exercício de descolonização da linguagem e do pensamento.

A criação a partir da oralidade é o meio pelo qual são transmitidos os ensinamentos das religiões de matriz afropindorâmicas, com seus cânticos, itãs (histórias) e segredos, além valores inerentes às religiões. No contexto religioso, Luz (2013) nos conta que cada orixá é apresentado por vários itãs que expõem suas qualidades, forças e suas fraquezas ou ausências, e estas situações são complementadas por outras qualidades e poderes de outros orixás, dentro do sistema cosmogônico. O autor afirma que itãs estão relacionados aos nagôs, que representam uma das principais fontes de conhecimento, sendo uma das mais importantes referências no contexto da oralidade religiosa.

Usar a oralidade como chave de entendimento ontológico, configura-se como estratégia, sendo um processo de investigação para entender qual a sua relevância na compreensão dos valores históricos e culturais, bem como suas estruturas. Atualmente o reconhecimento desta prática encontra entraves, pois, dentro dos moldes acadêmicos de pesquisa, a escrita insere como caminho legítimo, reflexo do eurocentrismo que padroniza a produção de conhecimento. Como afirma Hampatê Bâ (2010):

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente, esse conceito infundado começou a desmoronar (p.1).

Ratificando o contexto, Hall (1992) diz que a história oral se difundiu no âmbito acadêmico em meio a década de 1970, pois ouviu-se confirmações de que “[...] a história oral seria uma contra-história – não como elemento ou instrumento que poderia tornar possível uma contra-história, mas como objeto pronto” (Hall, 1992, p. 157). O autor ainda discorre, afirmando que, em tempos atuais, a história oral não é uma história espontânea, tampouco experiência de vida em estudo simplista, e que merece estar implicado à crítica, tanto quanto às demais fontes de pesquisa histórica.

A concepção eurocêntrica de pesquisa, historicamente, atribuiu à tradição oral africana uma fragilidade no processo de transmissão do conhecimento, e isso, mais especificamente, se direciona à confiabilidade do método, pois eles atribuem às situações de parcialidade, ausência de razão e sentidos (Hall, 1992). Por esse viés, é importante ressaltar, como característica principal

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

na transmissão destes conhecimentos, os sujeitos, sendo eles em sua maioria, os mais velhos (anciões). Logo, a experiência e o tempo são negligenciados do ponto ideológico eurocêntrico.

Seguindo a difusão histórica em questão, verifica-se que, em países latino-americanos, a história oral surge de atos revolucionários, como evidencia Meihy (2000),

[...] é fácil constatar que, em alguns países latino-americanos, a história oral se iniciou exatamente tratando de temas ligados à experiência do exílio ou da exclusão de segmentos revolucionários. Assim, pode-se afirmar que, em certos círculos, a história oral nasceu "exilada" e teve que contracenar com outras raízes "colonizadas" (p. 87).

A oralidade, como processo criacional (Bispo dos Santos; Silva, 2022), desprendida da escrita, sempre foi subjugada no Brasil, pois, dentro da perspectiva judaico-cristã, os registros escritos sempre foram mais valorizados que os processos orais, este é um elemento que distancia bastante o cristianismo das religiões afropindorâmicas. Como apresenta Castilho (2008, p. 26), ao afirmar que “[...] no cristianismo, ler textos sagrados, ouvi-los enquanto alguém os lê em voz alta e assistir a sermões em que eles são interpretados formam a base ideal da vida judaico-cristã”. E, sendo esta religião a mais propagada nos processos de colonização, aos colonizados eram introduzidas novas formas de aprendizados impostos pelos que colonizavam. Enquanto isso, nas religiões afropindorâmicas, a valorização da oralidade ocorre a partir da transmissão do saber dos mais velhos aos mais novos, estando aí o contraste, pois, como afirma Castilho (2008):

[...] o corpo de conhecimento relacionado ao universo simbólico, os ritos que chamam os Orixás à terra e outros aspectos da prática religiosa não são baseadas em textos escritos. Isso leva a transmissão do saber do candomblé a ser descrita como uma tradição oral, embora se insira em e interaja com a sociedade brasileira, a qual é profundamente marcada pela influência da tradição escrita (p. 26)

Castilho (2008) apresenta a intrínseca relação do candomblé brasileiro com o processo de proximidade com a escrita, o que nos leva a refletir sobre a imposição cristã que, por muitas vezes, tentou dizimar a cultura dos que foram trazidos de África e escravizados. A fugir, de certa maneira, o costume africano, como por exemplo, dos iorubá que têm seus textos orais, aos quais denominam-se de oríkì, nos quais contam as histórias de suas famílias, bem como sua cosmogonia.

Esse mecanismo de apagamento aconteceu em todo território nacional e especialmente em Alagoas, meu estado de origem, podemos supor a força de tais práticas quando, ao pensar na história do estado, deparamo-nos com a Quebra de Xangô de 1912 (Dos Santos, 2012), evento de intolerância religiosa que ocorreu no dia 2 de fevereiro de 1912 na cidade de Maceió, consistindo na destruição de terreiros e perseguição a adeptos de religiões de matriz africana pelos anos que se seguiam.

Ainda não distante, quando pensamos a constituição da psicologia enquanto profissão e suas bases modernas, encontramos com, não apenas um histórico de apagamento, mas de subjugação de valores, ensinamentos e práticas afropindorâmicas. Desse modo, temos como

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

objetivo geral: Analisar o que as religiões de matriz afropindorâmicas têm a nos apresentar no que tange ao entendimento de sujeito. Bem como objetivos específicos: identificar as sabedorias ancestrais de terreiro por meio de itãs e sabenças vivas; e identificar nas sabedorias ancestrais de terreiro outras compreensões ontológicas de sujeito.

Esse trabalho de conclusão de curso tem sido pensado como água que constitui tudo que é vivo e possibilita existência, tem sido pensado como rio que percorre a minha vida no terreiro e faz encontro com a vida na universidade. Assim, convido-os a navegar comigo nos rios de Oxum (meu orixá) para que possamos enxergar seus afluentes. O texto que se segue está inspirado na oralidade da tradição africana e nos itãs, com sua capacidade de produzir conhecimentos entre experiências compartilhadas e gestadas em outros tempos. Tal inspiração na oralidade é necessária para alcançar os objetivos desejados neste trabalho, pois para apresentar as sabedorias ancestrais de matriz africana temos que suplantar as amarras do racionalismo moderno para fazer emergir a expressão de outras formas de sentir, pensar e viver. Assim, o trabalho será apresentado em pequenas narrativas, como causos e oralidades que percorrem outras histórias enraizadas na ancestralidade afropindorâmica. A mudança na forma é necessária para que os conhecimentos possam se expressar.

Exú foi saudado, Ogum deu caminho

O itã estabelece as características pessoais dos orixá, divindades representadas pelas energias da natureza, forças que alimentam a vida na terra, agindo de forma intermediária entre Olorum e as pessoas (Beniste, 2011). Os caminhos percorridos por eles, através de enredos que envolvem o sagrado e o humano que acabam por determinar ritos, personalidades e identificações dentro dos terreiros de matrizes afropindorâmicas.

É através dos itãs que se estabelece como os rituais serão realizados, como determinado orixá será vestido, que instrumentos carregará, que cantigas serão entoadas para saudá-lo e fazê-lo movimentar-se em sua dança, com o qual busca lembrar momentos de seus itã.

Este trabalho, seu formato e discussões, concentram-se nesses processos, convido-os então a sentar embaixo Iroko comigo e partilhar histórias. Aqui as narrativas não têm intenção de começo, meio e fim, não se tratam também de romances morais, mas são pinceladas do que entendo nesse momento de minha existência. Sintam-se convidados a narrar as histórias aqui trazidas de outras formas, afinal tratam-se fragmentos da história com implicações no tempo presente da escrita e o tempo é um orixá, o tempo é espiralar.

Assim, será a partir da contação de itãs ouvidos e sabenças vivas aprendidas durante os quatro anos que frequentei o Grupo de União Espírita Santa Bárbara (GUESB), um terreiro de

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

Umbanda Nagô, localizado no bairro do Village Campestre II, na cidade de Maceió - AL. Esses itãs e sabenças me são fontes de entendimento de mundo, passadas oralmente. As experiências e os ensinamentos mantêm a tradição religiosa e tecem redes, pois essas fontes tradicionais não são constituídas somente por palavras, mas por enunciados.

O significado de uma enunciação nunca coincide com o conteúdo puramente verbal: as palavras ditas estão impregnadas de coisas presumidas e de coisas não ditas. O ato de palavra cotidiano, considerado em seu conjunto, se compõe de duas partes: uma parte que se pronuncia verbalmente e uma parte presumida (Ponzio, 2008, p. 93).

O que é ouvido, ensinado, os afazeres aprendidos no dia a dia, as palavras, rezas e cantos dos terreiros constituem a diversidade de enunciações. Segundo Faraco, a relação do nosso dizer com as coisas (em sentido amplo do termo) nunca é direta, mas se dá sempre obliquamente: nossas palavras não tocam as coisas, mas penetram na camada de discursos sociais que recobrem as coisas (Faraco, 2009). Concordando com Faraco (2009), penso a fonte como construção de sentidos, como táticas para atravessarmos as tensões cotidianas apresentadas pelas realidades que constroem e movem os saberes; oralidades percebidas como linguagens e significações nestes espaços-tempos.

Os itãs contados, as rezas ancestrais e os tambores nos remetem a uma vivência diferente das experiências mais ocidentalizadas (Bâ, 2013); um retorno às nossas matrizes africanas:

[...] Nas narrativas africanas, em que o passado é revivido como experiência atual de forma quase intemporal, às vezes surge certo caos que incomoda os espíritos ocidentais. Mas nós nos encaixamos perfeitamente nele. Sentimo-nos à vontade como peixes num mar onde moléculas de água se misturam para formar um todo vivo (Bâ, 2013, p. 12).

Vou caminhando por entre os orixás e suas histórias para dar forma à pesquisa. Assim como Oxalá, caminho devagar pela estrada; deixo-me enganar como ele o foi por Exú, caindo em armadilhas e mantendo a calma e perseverança como conta o itã, em que, após cair em uma armadilha, o velho senhor passa sete anos a se alimentar de caramujos e a beber água da chuva até chegarem seus salvadores; essa paciência demonstrada por Oxalá dão o tom para iniciar o diálogo metodológico da pesquisa. Tendo em vista que a pesquisa é uma tentativa de buscar pelo pensar e repensar, a partir dos saberes circulantes no campo, como as redes de oralidades se entrelaçam, como a experiência coletiva funde-se com a individual e as tensões que esses movimentos criam, bem como suas ressignificações, e porque não dizer, subversões, produzem conhecimentos.

Assim como Oxóssi, o caçador de uma só flecha que mata o pássaro da morte e livra sua aldeia da maldição das senhoras feiticeiras, preciso exercitar a astúcia, a perspicácia, a paciência do caçador para observar os movimentos contidos nos itãs e sabenças vivas.

Possuo diferentes instrumentos dos que Oxóssi carrega, mas, assim como o grande pássaro, como saber seu próximo movimento, ou como saber se o caminho apontado por mim é

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabaças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

realmente apresentado o sentido real dessa escrita? Oxóssi e eu lidamos com as incertezas do subentendido, nas leituras das entrelinhas, intuímos suposições. São essas incertezas que nos movem – ao caçador a acabar com o pássaro e a tristeza de sua aldeia e a pesquisa, tentar alcançar a hipótese sobre a produção de conhecimentos no espaço do terreiro.

Ogum, o senhor das ferramentas e dos metais, mostra-nos as narrativas negras implicadas como possibilidade. Vamos explorar as narrativas negras implicadas para entrelaçar as discussões entre itãs e sabaças vivas trazidas, estabelecendo assim um posicionamento ético-político para a pesquisa. Isso porque, conforme afirmado por Freire (2014, p. 565), "[...] me inspiro não só para resistir às amarras culturais hegemônicas, mas também para transcendê-las, criando possibilidades de escrita que vinculem a dinâmica da fala com a dinâmica da ação...".

Como destacado por Jesus (2007), estamos imersos no tempo, onde as vivências se configuram e as memórias delas emergem. Neste espaço onde os fatos rapidamente se transformam em notícias e os eventos se tornam memórias, somos instigados a estabelecer nossas múltiplas identidades e interagir com elas no mundo, constantemente (re)criando e (re)inventando a nós mesmos e aos outros. São, acima de tudo, trânsitos, fluxos e relações o que nos moldam.

Ainda em diálogo com Jesus (2007), entendemos que há uma luta incansável contra o esquecimento ou o desaparecimento histórico cultural. Dessa forma,

[...] a memória vem à tona como um esforço para instituir e preservar o patrimônio cultural da humanidade, seja através dos esforços coletivos e institucionais (museus, bibliotecas, memoriais, monumentos etc.) ou através dos atos individuais biográficos, de preservação da história pessoal, que são também a história vivida em um espaço-tempo coletivo (Jesus, 2010, p. 27).

Em seu texto-existência, Freire (2014) revela que, ao examinar sua singularidade, percebe que sua voz/existência é entrelaçada com vozes/existências semelhantes. A autora tece sua narrativa, unindo os fios de existência das mulheres negras que estão vinculadas aos fios de sua própria vida, estabelecendo um diálogo com outros fios da existência de mulheres que a inspiram na luta contra as amarras hegemônicas.

Usaremos como recurso para esta pesquisa o entrelaçamento de existências/narrativas apontados por Freire (2014). Mas em nosso caso, o centro será composto pelas narrativas de itãs e sabaças vivas, entrelaçadas nas narrativas negras do pesquisador e em estudos implicados com as questões étnico-raciais.

Pensando no compartilhamento de nosso pertencimento étnico-racial, observando os limites de ser pesquisador e pessoa que faz parte do culto afropindorâmico, pautamos nossas análises nas narrativas negras implicadas entre os atores da pesquisa (incluindo o pesquisador) e estudos que dialogassem diretamente com nossa proposta analítica com ênfase nas produções acadêmicas negras.

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

Buscamos nos conectar com as narrativas negras implicadas, conforme afirmado por Jesus (2007), com a intenção de romper com categorias prévias de compreensão e criar novos espaços capazes de abarcar trajetórias e experiências que emergem das interações. Isso inclui a integração das pessoas, seus saberes-fazer-quereres, em tempos-espacos que considerem a profundidade das relações. Destaca-se a importância dos métodos, dos procedimentos práticos operados pelos atores sociais, visando atender de maneira satisfatória os diversos aspectos de suas vidas cotidianas e seus processos de formação.

Articulamos as narrativas apresentadas (itãs e sabenças vivas) com outras narrativas negras acadêmicas, pois no contexto da modernidade/colonialidade, nós, pessoas negras, somos impactados por uma produção de conhecimento branca/ocidental. Buscamos, de maneira contra-hegemônica, envolver-nos em um ciclo de implicação e legitimação dos nossos conhecimentos.

Íròkò - Entre passado, presente e futuro(?)

O Tempo dá, o Tempo tira, o Tempo passa e a folha vira (Provérbio africano).

Esse provérbio nos mostra o poder do orixá Tempo (assim chamado na nação Angola ou Congo, Iroco ou Roko, do iorubá Íròkò, no Ketu e, como Loko, pela nação Jeje) nos destinos de tudo o que está vivo, sua implacável influência na natureza ao nosso redor, assim como em nós mesmos. É o orixá ligado ao carma na Umbanda, ele guia e ajuda na correção dos entraves cármicos que todo espírito enfrenta nas sucessivas encarnações.

De antemão, alio-me e incorporo as ideias de Luiz Rufino (2017), quando em sua proposta de *pedagogia das encruzilhadas*, afirma que a colonialidade, o racismo e o epistemicídio são contra-axés, porque reduzem a força vital. Pela expressão *marafunda colonial*, Rufino (2017) dá nome aos efeitos traumáticos, a política de morte sobre a qual se constituiu o imperialismo ocidental. Desse modo, se por um lado o axé se multiplica e expande a partir das trocas, do dinamismo e da diversidade, por outro a concentração da riqueza, a produção da morte e da miséria, a exploração do outro e a produção de escassez seriam contra-axés e teriam mergulhado o Ocidente em uma condição de desencantamento permanente.

Quebra de Xangô

Bate, moleque, quebra braço, quebra perna, lasca cabeça, tira sangue, mas não tira saber (Tia Marcelina, 1912).

As palavras que abrem a gira nesse capítulo são do momento em que a mãe de santo Tia Marcelina, é espancada por um dos membros da Liga dos Republicanos Combatentes, uma milícia revoltada, segundo Dos Santos (2012), praticante de atitudes racistas às religiões afropindorâmicas e ao homem negro e indígena, cujo objetivo era destruir os terreiros do estado

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

de Alagoas, e que tinha como maior motivo destituir do governo o então governador Euclides Malta. De forma resumida, é nesse contexto que ocorre o violento Quebra de Xangô, Quebra-Quebra ou Operação Xangô.

Na noite de 1º de fevereiro de 1912, o grupo de milicianos invadiu os terreiros da capital Maceió, saquearam objetos ritualísticos, espancaram pais e mães de santo e saíram em procissão pelas ruas (Almeida; Silveira, 2020). A violência foi construída a partir de desentendimentos políticos entre um partido opositor, os democratas, e a oligarquia estabelecida no estado.

O estado de Alagoas do século XX carregava resquícios da pós-abolição. Muitos negros, que viviam a liberdade recente, concentravam-se nas praças, nas feiras e nas portas das igrejas, oferecendo seus serviços para sobreviverem.

Em Maceió parecia crescer o número de aberturas de terreiros. No início do século, eram em torno de cinquenta terreiros que funcionavam em bairros populares e serviam como redutos de blocos de carnaval, grupos de maracatus e marujadas, folguedos populares, tipicamente organizados por negros (Rafael, 2012).

Na medida em que os africanos e seus descendentes ganhavam espaço na capital do estado, a elite branca tencionava para que as leis que proibiam o funcionamento das religiões de matriz africana fossem aplicadas. A especialização policial, no que diz respeito ao combate ao baixo espiritismo, é resultado do cumprimento dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 (Almeida; Silveira, 2020).

Um número significativo de católicos passou a perseguir Euclides Malta e a exigir dele que banisse as conhecidas como Casas de Xangôs (Almeida; Silveira, 2020), acusando os negros da prática ilegal da medicina, do aumento da violência no estado e do monopólio no comércio.

Malta passou a sofrer ameaças de seus opositores, tendo sua imagem ligada ao funcionamento dos terreiros, através de uma história implantada pela Liga dos Republicanos Combatentes que nunca foi comprovada: o governador seria assíduo nos rituais.

Nesse cenário, a liga migrou sua atenção para o que supostamente seria o alvo: acreditavam que a força que mantinha Malta e seus aliados no poder estava nos terreiros. Às 22h30 de 1º de fevereiro, um grupo armado saiu em excursão para executar a Operação Xangô, excursão que se seguiu em direção aos terreiros para destruir o que pertencia ao "papa do Xangô de Alagoas", título dado, segundo o Jornal de Alagoas de 4 de fevereiro de 1912, a Euclides Malta por um dos terreiros.

Identificado por Fernandes (1941) em 1939, o “candomblé em silêncio” ou “Xangô rezado baixo”, tornou-se uma espécie de novo culto que temia as batidas da polícia. Outrora um culto

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

sincretizado, configurado com ritos jêje-nagô, angola, congo, kêtu, caboclo, umbanda e espiritismo (Rafael, 2009), parecia resistir às intempéries do Código Penal de 1890, que proibia as práticas de curandeirismos e feitiçaria, as quais os terreiros eram acusados de fomentar. Se durante quarenta anos, pouco se ouviam os atabaques, hoje, como forma de retomar as antigas práticas, o tambor é ouvido nos quatro cantos do estado.

A encruzilhada somos nós

Um itã conta que Ogum foi o segundo filho de Iemanjá e que era muito ligado a Exu, seu irmão mais velho. Os dois eram muito aventureiros e brincalhões. Quando Exu foi expulso de casa pelos pais, Ogum ficou muito zangado, resolveu acompanhar o irmão e por muito tempo os dois correram o mundo juntos. Exu, o mais esperto, resolvia para onde iriam; e Ogum, o mais forte e guerreiro, ia vencendo todas as dificuldades do caminho. Assim, enquanto Exu é o dono das encruzilhadas, Ogum governa a reta dos caminhos.

Convoco os orixás dos caminhos neste capítulo para que nos ajudem a compreender as encruzilhadas que nos perseguem e nos deem ferramentas para superá-las. Assim, juntar psicologia e axé é disputar um campo de conhecimento estratégico e contribuir para nele fazer reconhecer outras epistemes que não a européia/colonial. O fato de ainda precisar haver uma luta para este reconhecimento, se deve ao racismo estrutural, que tem o epistemicídio como uma de suas faces.

Assim como nossas “pulsões do inconsciente”, aquilo que foi escondido, suprimido ou negado está em um processo de retomada, retornando a saberes outros. Não como novas epistemologias, mas sim outras epistemologias, porque elas já existiam, só não tinham lugar ao sol. Sulando, como diz Achile Mbembe (2014).

Como diz um provérbio africano: "quando não souberes para onde ir, olhe para trás e saiba pelo menos de onde vens". Talvez esse seja o segredo: olhar para trás. Olhar para dentro. Escutar a voz que nos fala e nos gera dúvidas. Retornar a nossa ancestralidade.

Ancestralidade: entre o corpo e a memória

O processo de colonização dos povos afropindorâmicos, implica no epistemicídio de seus modos de vida centrados no espírito e na imposição do modo de vida centrado na economia capitalista. Não à toa, historicamente a catequização é uma importante arma do colonizador. O racismo religioso é um componente estratégico da dominação colonial, já que atinge o centro de força vital/axé/nguzo e de coesão comunitária de diversos povos tradicionais. A luta colonial

permanece e as diversas cosmopercepções ainda estão em disputa, devido à resistência dos povos contra colonizadores (Bispo dos Santos, 2015).

Assim, as religiões de matriz afropindorâmicas, dentre outras criações afrodiáspóricas que compõem a cultura negra no Brasil, são reservas da memória e da cultura ancestral. Como postulado por Beatriz Nascimento (2018) e Abdias Nascimento (1980), constituem aquilombamentos onde os afrodescendentes podem construir vias alternativas de organização social, reescrevendo seu lugar no mundo a partir dos referenciais da matriz africana. Para que possamos acessar esta memória e com ela aprender, é preciso nos atentarmos aos seus modos de cultivo e transmissão.

Ao propor uma filosofia da ancestralidade, Eduardo Oliveira (2005) faz uma crítica ao racionalismo que domina a filosofia ocidental, afirmando que a filosofia africana se faz a partir do corpo, não se limitando à produção mental. Para ele o corpo aqui é meio de exercício e construção de conhecimento e não apenas seu objeto. Os modos não-verbais de expressão, por meio das danças, dos rituais, dos gestos se multiplicaram e constituíram uma via alternativa de comunicação que, segundo o autor, podem ter sua grande eficácia advinda do fato de serem pouco compreendidas pelo opressor.

As especificidades dos modos de preservação e transmissão dos valores afrodiáspóricos, são destacadas também por Leda Martins (2003), que faz uma crítica à herança colonial que nos leva a sempre associar memória a registros conservados por meio da escrita e nos provoca a reconhecermos o acervo cultural preservado pelos povos afropindorâmicos, através do que chama de oralitura: a memória preservada e transmitida através da voz e do corpo, por meio das performances da oralidade e de práticas ritualísticas.

Se na literatura nos é fornecido chaves de entendimento, é na oralitura do terreiro que a aprendizagem ultrapassa o entendimento racional e se incorpora na vida, constituindo um modo de perceber o mundo distinto do modo colonial-capitalista. No terreiro quase nada se faz espontaneamente, todo o convívio é organizado a partir de ritualísticas detalhadas, que são formas narrativas que nos ensinam os valores partilhados pela comunidade.

Exú, o mercado e a troca

Axé é a energia vital que compõe e integra tudo que existe. Como na filosofia nagô, a comida, a moradia, os frutos do trabalho e a saúde, são expressões do axé em nossas vidas. Quando partilhamos todas estas coisas, estamos partilhando nossa maior riqueza, o axé. Wanderson Flor do Nascimento (2016), em seu texto sobre o mercado regido por Exu, diz:

Não há nada 'de graça' para o mundo iorubano, o que não significa falta de generosidade; pelo contrário: há a implicação de uma generosidade coletiva que demanda que cada um

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

se esforce para que a comunidade toda (ou ao menos as pessoas envolvidas na relação) se beneficiem da circulação das coisas/serviços/axé (p. 35).

Assim, Exu trabalha nos fluxos entre as existências genérica e individualizada, nas trocas entre os mundos dos vivos e dos mortos. A existência genérica conecta todos nós a uma mesma matéria primordial e, para nascermos, parte desta matéria é desprendida do todo e individualizada. Diz um itã sobre a criação do homem que a lama chora quando dela se tira uma parte para produzir um ser humano, o que significa que nossa existência tem um custo para a totalidade do sistema, que é a natureza. Quando morremos, nossa matéria volta a fazer parte dessa totalidade, da qual havíamos nos diferenciado.

O termo "ebó," originado do idioma yorùbá, possui significados que abrangem oferenda, sacrifício e troca de elementos com os Orixás. Essa prática envolve oferecer algo como forma de retribuir temporariamente o custo de nossa existência à matéria genérica, de modo a evitar um retorno a ela antes de cumprirmos nosso propósito. Dentro desse sistema, a responsabilidade de supervisionar e controlar a prática de restituição ritual dos ebós pertence a Exu. Por desempenhar esse papel, Exu é chamado de Elebó, que significa o senhor da oferenda e do sacrifício.

Assim, o mecanismo do ebó, em sua finalidade de restituição, sinaliza a importância das trocas para a cosmopercepção nagô. Como afirma Juana Albein dos Santos (1986), as trocas e a redistribuição do axé que elas garantem são condições necessárias para o bom andamento da vida individual e coletiva. Regulando o princípio da troca, Exu está na comunicação, no encontro, na barganha, sendo considerado também o Senhor do Mercado, Olojá, lugar onde todos esses domínios se relacionam.

O Mercado-Olojá mostra que nenhum de nós basta a si mesmo e que, para viver, precisamos da comunidade. Não podemos produzir tudo de que necessitamos, mas podemos trocar o que produzimos com quem produz coisas diferentes das nossas. As trocas bem feitas devem ser equilibradas. De acordo com esta cosmopercepção, que organiza o mundo a partir da noção de axé, equilíbrio é uma diretriz ética usada para avaliar a pertinência de nossas ações. Os excessos não são bem vindos, tão pouco as carências.

Já o mercado colonial-capitalista opera com a mais-valia como seu principal critério de troca. Este termo, criado por Marx, descreve a dinâmica característica do capitalismo, na qual aqueles que possuem os meios de produção se beneficiam do trabalho daqueles que não os têm, pagando-lhes apenas uma pequena parte do valor gerado por seu trabalho, enquanto retêm o restante para si. Em consequência, os capitalistas, proprietários dos meios de produção, enriquecem acumulando os valores que foram expropriados do trabalho de muitas pessoas (Marx, 2017).

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

O capitalismo busca a concentração de poder e riqueza, e essa concentração é fundamentada em desigualdades estruturais que surgem da expropriação do valor gerado pelo trabalho humano, seja sob o antigo sistema de escravidão ou no moderno regime liberal. Esta riqueza frequentemente provém da exploração do trabalho alheio e não costuma se traduzir em melhores condições de vida para os próprios trabalhadores, suas famílias ou comunidades. Esta realidade tem sido alvo de críticas recorrentes ao sistema capitalista ao longo da história (Federici, 2017).

Compreendemos, portanto, que o colonial-capitalismo, enraizado no paradigma individualista característico da Modernidade, carece de valores que promovam uma responsabilidade comunitária ou um compromisso ético com a preservação da vida em sua dimensão coletiva. É por essa razão que Federici (2017) argumenta que esse sistema está inextricavelmente ligado ao racismo e ao sexismo, mecanismos utilizados para obscurecer e justificar as contradições que o sustentam, frequentemente diminuindo aqueles que são explorados por ele.

Helena Theodoro (1985) sustenta que a sociedade colonial-capitalista se baseou na criação de relações de poder desiguais, uma estrutura social problemática que é responsável por muitos dos desafios que enfrentamos atualmente (SCHELER *apud*. THEODORO, 1985). No entanto, a autora argumenta que as comunidades negras no Brasil representam uma contraposição a essa sociedade intrinsecamente desigual, pois elas herdaram os modos de vida tradicionais africanos, nos quais o valor da troca desempenha um papel fundamental em sua organização.

Portanto, a sociedade enfrenta um desequilíbrio generalizado imposto pelo colonial-capitalismo. Esse desequilíbrio se manifesta na distribuição desigual de riqueza, poder e bem-estar social. Pode ser caracterizado como um sistema autofágico, devido à sua natureza profundamente predatória, no qual faltam mecanismos eficazes para garantir as condições de preservação da vida coletiva.

Pelo contrário, os modos de vida africanos e afrodescendentes são estruturados com base em princípios que buscam garantir o equilíbrio das energias complementares. Eles se orientam por lógicas de convivência e cooperação, com o objetivo de preservar a vida em todas as suas dimensões temporais, incluindo o passado, o presente e o futuro. Nos itãs, frequentemente encontramos lições que tratam das relações conflituosas entre as energias masculinas e femininas, que são fundamentais para a existência. Esse conflito primordial é simbolicamente representado pela Igbadu, a cabaça da existência.

Entre Igbadu e as Ialodês: do equilíbrio à matripotência

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

A importância do gênero na organização social é uma característica específica do colonial-capitalismo de influência cristã. Isso representa uma contribuição fundamental para desnaturalizar as hierarquias e estruturas sociais baseadas na desigualdade de gênero, que causam prejuízos coletivos.

Ao adotarmos elementos da perspectiva iorubá para examinar aspectos de nossas subjetividades moldadas pelo patriarcalismo, com o objetivo principal de explorar formas de relacionamento que transcendam as hierarquias de gênero que nos aprisionam, enfrentamos um desafio significativo.

Na mitologia iorubá, a lei da complementaridade e equilíbrio entre as forças naturais é personificada por Igbadu, a cabaça primordial que contém os elementos essenciais da vida. Ela se divide em duas metades: a metade inferior, de formato cilíndrico, é preta e está associada à Aiyê (terra) e ao que, no contexto do colonial-capitalismo, é associado ao feminino. A metade superior, de formato alongado e branco, está associada ao Orum (céu) e ao que é associado ao masculino no colonial-capitalismo. Igbadu nos ensina o segredo da existência e nos diz que a vida é construída a partir de opostos complementares que devem permanecer em equilíbrio.

Um itã relata que depois que o mundo e todas as formas de vida já haviam sido criados e o culto aos ancestrais estava estabelecido, Oxum, uma divindade feminina, ficou profundamente descontente. Ela percebeu que os oborós, que representam os orixás associados à energia masculina na tradição iorubá, a estavam desprezando e não a incluíam nos rituais. Curiosamente, quando esses orixás retornavam das florestas com os animais oferecidos pelos humanos, eles entregavam essas ofertas a Oxum para que ela as purificasse e preparasse para o consumo ritual, porém com a ressalva de que ela própria não poderia comê-las.

Indignada com essa situação, Oxum usou seus poderes mágicos e fez com que as fêmeas parassem de dar à luz, as plantas deixassem de crescer, a água se tornasse envenenada e as ervas perdessem seu poder de cura. Isso resultou em um período de extinção e desequilíbrio na vida e na natureza. Somente após a realização de uma série de rituais e procedimentos exigidos pela própria Oxum, como reconhecimento ao seu imenso poder gerador ancestral, foi possível reverter essa situação. Após esse episódio, Oxum tornou-se a guardiã da fertilidade e a líder das Grandes Mães Ancestrais. Periodicamente, rituais e celebrações específicas são dedicados a ela e às demais divindades femininas para assegurar a fertilidade e a prosperidade da vida (Oxalá, 2006).

Olorum encarregou Oxum da importante missão de transmitir aos seres humanos os procedimentos rituais do culto aos orixás. Através desses rituais, as energias ancestrais são alimentadas e invocadas para nos auxiliar. Foi com o início do culto promovido por Oxum que se estabeleceu a prática ritual de trocas entre o Orum (o plano espiritual) e o Ayê (o plano terreno).

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

Essas trocas permitem que as linhagens familiares se reúnam e colaborem em busca do bem-estar comum.

A partir da perspectiva bantu, como descrito por Kota Mulanji (Nogueira, 2020), destaca-se a importância do poder feminino nas culturas afrodescendentes. Mulanji argumenta que água e mulher são essencialmente a mesma coisa, sugerindo que tudo o que é vivo tem uma conexão intrínseca com o aspecto feminino. Ela explica que as mulheres desempenham um papel central no Candomblé, pois, para o nascimento e o desenvolvimento de qualquer ser, a água é fundamental. Portanto, para garantir que o culto aos ancestrais tenha uma vida longa e próspera, é crucial que seja liderado pelo poder gerador das mulheres.

Nas culturas tradicionais africanas e afrodescendentes, os poderes associados ao feminino e ao masculino são reconhecidos por sua importância intrínseca e não são hierarquicamente anulados ou subjugados um ao outro. No entanto, no contexto do colonial-capitalismo, a ênfase recai principalmente sobre o poder associado ao masculino, enquanto as características associadas ao feminino frequentemente são desvalorizadas e consideradas como fragilidades ou inutilidades. Acreditamos que esse fenômeno pode estar relacionado à criação da imagem de inferioridade da mulher, que é construída a partir da subvalorização do trabalho de reprodução da força de trabalho, como apontado por Federici (2017). Esse aspecto é uma característica distintiva do colonial-capitalismo.

No contexto ocidental, a negligência e hostilidade em relação à metade inferior da cabaça têm como consequência o desprezo pela dimensão da responsabilidade comunitária e pelo compromisso com a preservação da vida como um objetivo social coletivo. Esse modo de vida não é sustentável a longo prazo, como evidenciado pelos debates sobre sustentabilidade que buscam encontrar medidas paliativas para manter a lógica do colonial-capitalismo em funcionamento, sem necessariamente resultar na extinção da vida na Terra. A supervalorização dos aspectos associados ao masculino e a atitude predatória que permeia esse sistema têm causado danos incalculáveis tanto à natureza quanto à comunidade humana. Isso se traduz em um funcionamento predatório que gera pobreza, violência e sofrimento em larga escala, representando uma ameaça significativa à qualidade de vida e à harmonia do planeta.

No entanto, a cosmopercepção iorubá nos lembra que a cabaça tem duas metades e que as energias não são boas ou ruins, mas precisam estar equilibradas e canalizadas para produzirem bons efeitos no mundo, como o favorecimento da vida em sua potência de expansão e diversidade, resultante de uma ética do cuidado coletivo.

Neste sentido, nos chama atenção a reverência que elementos que, na perspectiva colonial-capitalista costumamos associar ao feminino, têm na cosmopercepção iorubá, são aspectos

centrais também na organização da vida no terreiro. O trabalho da nigeriana Oyèronkè Oyèwúmi (2016), acerca da simbologia da categoria Ìyá e do princípio da matripotência, nos traz elementos importantes para compreender os fundamentos deste modo de organização social e para inspirar a construção de modos de vida alternativos no contexto ocidental.

Oyèwúmi (2016) afirma que o ethos matripotente expressa o sistema de senioridade, em que Ìyá é sênior venerada em relação a suas crias, já que todos os humanos têm uma Ìyá e ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá. Sendo assim, é uma figura representativa da humanidade, o ser humano arquetípico do qual todos derivam.

O mito fundador iorubá Oseetura, diz que quem procria funda a sociedade humana, sendo o par Ìyá e prole a unidade social fundamental, que antecede quaisquer outras relações. É uma relação pré-terrena, pré-gestacional e vitalícia, persistindo no pós-morte. Ela é co-criadora dos seres humanos, sendo uma categoria singular, sem comparação com qualquer outra.

Considera-se que os bebês nascem primordialmente de suas Ìyá, espiritualmente e fisicamente, onde o gestar é percebido como um processo fundamentalmente espiritual de incubar e dar à luz uma alma já existente. A figura do pai é uma função social, não precisando ser biológica e não tendo a mesma relevância espiritual que Ìyá.

A matripotência é um poder com dimensões espirituais, sociais e materiais, que se origina do papel procriador de Ìyá. A significância da simbologia da matripotência na cosmopercepção iorubá reflete a centralidade que a geração e a preservação da vida têm dentro desse modo de organização social. Isso representa uma valorização que está em contraste direto com a maneira como esse campo de atuação, correspondente aos domínios de Ìyá, é tratado na sociedade colonial-capitalista. Nesse contexto, o lugar da mulher foi degradado através da desvalorização do trabalho envolvido na reprodução da força de trabalho, bem como de todos os aspectos associados ao feminino, como as dimensões intuitiva e mágica, a responsabilidade de cuidar e outros. Isso contrasta profundamente com a valorização da matripotência na cultura iorubá, onde o papel da mulher como geradora e mantenedora da vida é reverenciado e respeitado em todas as suas dimensões.

Jurema Werneck (2005) nos fala da potência de defesa da vida existente em outra categoria iorubá, chamada Ialodê (no termo iorubá Ìyálòdè). Segundo a autora, este é um dos títulos dados a Oxum, por analogia com as habilidades de comunicação, astúcia, atitude estratégica e diplomática atribuídas a esta yabá. O termo também é usado para designar mulheres notáveis, que têm importantes funções de liderança em sua comunidade, falando por ela nas instâncias de poder.

Jurema Werneck (2005), enfatiza a importância de recuperar a luta que Oxum inspira, permitindo que a comunidade se reaproprie desse simbolismo que nutre a alma e celebra o poder

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

associado às mulheres na África. Esse poder se espalhou com a diáspora e continua a acompanhar as mulheres, onde quer que estejam. Trata-se de um poder que se preocupa com a vida individual e também com a vida coletiva, uma dimensão frequentemente negligenciada no paradigma individualista predominante. Esse poder reconhece igualmente a importância das condições materiais da vida e da dimensão imaterial do espírito como aspectos complementares e essenciais para uma existência abundante e próspera. Portanto, Oxum e o simbolismo que ela representa nos lembram da necessidade de equilibrar e valorizar tanto o aspecto material quanto o espiritual em nossa busca por uma vida plena e harmoniosa.

Acerca do título de Ialodê, em relação ao qual Oyèwúmi (2016) ressalta o atravessamento da generificação colonial, a autora também afirma que o mesmo pode ser traduzido como “Ìyá do povo” ou “Ìyá da humanidade”, o que reinscreve o ethos matripotente tradicional.

Para Flor do Nascimento (2009), o protagonismo da mulher negra na resistência contra a escravização e na luta por direitos, saúde integral e bem-estar para o povo negro está relacionado ao fato de não trazerem, de sua cultura africana original, as marcas da subalternização a que foram submetidas as mulheres no colonial-capitalismo. Além disso, outro fator importante é que elas trazem em sua memória ancestral a potência de Ìyá. Esta categoria está plenamente relacionada aos lugares recorrentemente ocupados pelas líderes matriarcas dos terreiros, agentes do cultivo da vida, da espiritualidade, da memória, da cultura e dos valores africanos.

Conceição Evaristo (2003), mostra como a potência de Ìyá marca também a produção literária e acadêmica das mulheres negras, como um ventre gerador capaz de parir outros mundos, questionando o status quo e fundando relações outras, que não as impostas pela herança colonial.

Sendo assim, alguns valores que podemos destacar como parte da matripotência, associada Ìyá e Ialodê, são o coletivo, o cuidado e a luta, relacionados também ao modo quilombola de existir e resistir.

A partir desta herança ancestral, a luta dos afrodescendentes no Brasil é caracterizada pela busca da garantia de direitos coletivos para toda a comunidade. Essa luta abrange a luta contra o racismo estrutural e a violência policial e estatal, a busca pelo acesso a direitos básicos, a representatividade em espaços de poder e a superação dos obstáculos que dificultam a ascensão econômica e social. Em última análise, essa luta se concentra no objetivo do "bem-viver" de toda a sociedade, uma vez que busca combater as desigualdades estruturais que fundamentam o colonial-capitalismo e que afetam não apenas os afrodescendentes, mas toda a sociedade brasileira.

Além das reivindicações que trazem, o ato de enunciação das mulheres negras é, por si só, contracolonial (Bispo dos Santos, 2015), na medida em que a colonização buscou lhes impor o

silenciamento e a desumanização. Em função de seu poder de articulação e realização, tais mulheres sempre representaram perigo para o poder dominante. Por isso, os processos de escravização e colonização investiram pesadamente no ataque aos elementos africanos associados ao poder feminino e no esvaziamento de seus ensinamentos, como ocorreu com Oxum, transformada em uma yabá fútil e cheia de caprichos na perspectiva do colonizador, e com as Grandes Mães Feiticeiras, transformadas em uma força destrutiva e negativa.

Eu sou um, mas não sou só: a força ancestral

“Povoada, quem falou que eu ando só?” (Nunes, 2021).

Todos nós fazemos parte de gerações que se encadeiam, formando linhagens ao longo do tempo. A valorização das religiões afropindorâmicas com uma base ancestral difere significativamente da perspectiva do colonial-capitalismo, que muitas vezes enxerga uma dualidade rígida entre vida e morte. Na cosmovisão ancestral, essas dimensões se entrelaçam e complementam de maneira cíclica.

Quando pensamos a partir de uma perspectiva ancestral, ao impactarmos a vida das pessoas que estão à nossa volta, as transformamos, o que repercute na comunidade presente e naqueles que virão depois. Assim, ancestralidade, propósito e pertencimento são conceitos chave para entendermos a cosmopercepção afropindorâmica.

No entanto, Abrahão de Oliveira Santos (2018) destaca que esta relação ancestral com o mundo não se restringe aos ascendentes e descendentes diretos, mas se estende às etapas mais longínquas da cadeia evolutiva, conectando-nos à natureza como um todo: “ancestral é toda existência que nos precede, a água, a terra, o ferro, o ar, o arco-íris e a beleza realçada da natureza, a cachoeira e seus encantos, a mata e as folhas, os raios” (SANTOS, 2018)p. 136). Assim, apesar de serem diversas em muitos aspectos, um ponto que reúne as diferentes cosmopercepções africanas é a perspectiva ancestral da vida, entrelaçados as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os mortos, os vivos, todos os envolvidos em uma relação integrada e complementar.

Sobonfu Somé (2007) nos ajuda a compreender o modo de vida ancestral, através da experiência do povo Dagara. Ela conta que a vida em sua comunidade tem como base o espírito, que orienta e dá sentido aos relacionamentos amorosos, à vida em comunidade, ao nascimento das crianças, bem como aos processos iniciáticos de homens e mulheres.

Através do termo espírito, ela se refere à força vital que há em tudo que existe, compatível com a noção de axé ou nguzo, das religiões afropindorâmicas. Nesta perspectiva, as pessoas são espíritos que tomaram a forma humana para realizar um propósito em específico. Os ancestrais, por sua vez, são espíritos desencarnados, que não estão limitados ao corpo físico, que têm uma

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

percepção ampliada da realidade e podem acessar presente, passado e futuro. São eles que ajudam as pessoas a orientar-se na vida e a se tornarem o melhor que podem ser, para o cumprimento do seu propósito.

Conforme a afirmação de Hampaté Bâ (2010), quando reconhecemos que a natureza é viva e animada por forças, compreendemos que qualquer ação que a perturbe deve ser acompanhada de um ritual destinado a preservar o equilíbrio sagrado. Isso ocorre porque tudo está interconectado, e cada ação afeta as forças da vida, desencadeando consequências que são sentidas pelo ser humano.

Na perspectiva ancestral, a compreensão da noção de liberdade difere substancialmente daquela praticada no contexto do colonial-capitalismo. De acordo com Malidoma Somé (2017), em muitas culturas africanas, a liberdade individual não é vista como um valor positivo, e o individualismo é considerado prejudicial. Isso contrasta com a noção ancestral de pertencimento.

Na prática do colonial-capitalismo, a liberdade individual muitas vezes resulta em uma desconexão e descompromisso com a comunidade, promovendo um modo de vida que não enfatiza a importância da existência coletiva. Por outro lado, o individualismo cria um senso de desamparo, onde cada indivíduo é responsável por sua própria vida e deve encontrar maneiras de resolver seus próprios dilemas, sem poder contar com uma rede ancestral de pertencimento para apoio e orientação. Essa diferença fundamental na compreensão da liberdade e do pertencimento entre a perspectiva ancestral e o colonial-capitalismo tem profundas implicações na forma como as sociedades se organizam e como os indivíduos se relacionam com suas comunidades.

Os riscos e prejuízos da liberdade individual, tal como vem sendo praticada no colonial-capitalismo, são evidenciados na profunda insustentabilidade da vida neste sistema. A falta de responsabilidade coletiva se presentifica na produção de miséria em nome de um compromisso com a maximização dos lucros. Por outro lado, o profundo desamparo gerado por este paradigma, expressa-se nos agravos de saúde mental.

A ética de vida ancestral cria uma relação intrinsecamente sustentável com o mundo, uma vez que a responsabilidade e o compromisso com a comunidade conectam o passado, o presente e o futuro por meio da sucessão de gerações. O compromisso com a vida e com o bem-viver não está limitado à vida do indivíduo, mas se estende a toda a comunidade, abrangendo aqueles que existem, aqueles que já existiram e aqueles que ainda virão a existir. Essa abordagem temporal difere da linearidade comum, sendo mais cíclica e circular em sua natureza, caracterizada por um ciclo contínuo de começo, meio e fim (Bispo dos Santos, 2015).

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

A ancestralidade não significa uma reverência ao passado ou um saudosismo, mas uma articulação de profunda conexão com as forças cósmicas, visando a manutenção da vida, da vida boa, farta e prazerosa, da vida presente, que honra a vida passada e busca garantir a vida futura.

O fato do modo de vida ancestral ser percebido como sobrenatural, a partir do ponto de vista colonial-capitalista, revela o desconhecimento e o profundo estranhamento que tal perspectiva tem em relação à experiência de conexão cósmica.

Recorrendo a uma terminologia da psicologia clássica, podemos dizer que o individualismo é efeito de um recalçamento do modo de vida ancestral. Neste contexto, a caça às bruxas, o extermínio dos povos pindorâmicos e o ataque e a escravização dos povos africanos são frentes de destruição do modo de vida ancestral, que marcam o nascimento da modernidade capitalista.

A modernidade, ao consolidar o modo de vida individualista, promoveu uma ruptura significativa entre a humanidade e o cosmos, resultando na busca pela dominação e uso utilitário da natureza pelo ser humano. Essa relação é fundamentalmente diferente daquela que ocorre no modo de vida ancestral, onde a conexão cósmica ensina que o caminho para uma vida boa reside em compreender os processos naturais, respeitá-los e integrar-se a eles de maneira harmoniosa.

Abrahão Santos (2019), afirma que o *nguzo* (*axé*) é sempre desenvolvido e multiplicado em comunidade e nunca como resultado do esforço de um indivíduo sozinho. Evidenciando as conexões entre tradições africanas e afrodiáspóricas, o autor retoma a distinção feita pelo sociólogo nigeriano Akiwowo entre *asuwa* - força que se faz na multidão de homens - e *aiswua* - autoalienação, vetor contrário de desequilíbrio e destrutividade do princípio comunitário da existência, que surge quando se vira as costas para a comunidade, a fim de desfrutar sozinho do que se destinava ao bem comum.

Portanto, as cosmopercepções de matriz afropindorâmicas nos indicam que o paradigma individualista, que serve de base para nossa organização social, tem tido consequências prejudiciais para a garantia da vida coletiva, colocando em risco a continuidade de nossa existência. Em contraste, a perspectiva ancestral oferece um modo de vida alternativo que abre espaço para diferentes formas de relacionamento com as coisas, as pessoas e a natureza. Isso pode apontar para caminhos mais promissores no enfrentamento dos desafios sociais que temos diante de nós. A seguir, exploraremos algumas implicações que o modo de vida ancestral traz para a experiência humana individual.

Orí

“Ko sí Òsà tí i dá’ni gbè léhin Orí eni” (Oriki).

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabaças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

O oriki acima significa, em tradução livre: “Nenhum Orixá abençoa uma pessoa antes de seu Orí”. Ao mesmo tempo, Orí é a cabeça física e a espiritual, como também nosso eu, com seus pensamentos e sentimentos. Falando sobre a Mutuê, a cabeça na perspectiva bantu, Abrahão Santos (2014) chama atenção para a relação imanente entre matéria e espírito nas perspectivas tradicionais africanas e para a dificuldade que temos de expressar esta condição na linguagem colonizada ocidental.

Por um lado, a cabeça é feita a partir de elementos coletivos: uma porção retirada da massa ancestral, que determinará de que ela é feita, com suas propriedades materiais e significados simbólicos. Neste sentido, cada pessoa é como um afluente do rio principal, que é o orixá/vodum/nkisi e isso determinará seus caminhos, possibilidades, fragilidades e interdições. Para que possa prosperar no mundo, a pessoa deve cultivar sua matéria ancestral (Theodoro, 1985).

Na cosmopercepção nagô, além de ser formada por matéria coletiva, Orí também traz o destino da pessoa, seu odu, seu caminho, que é aquilo que a singulariza, tornando-a única na comunidade. Orí é o que singulariza o indivíduo, é o primeiro a nascer, o primeiro a ver a luz do mundo e deverá também ser o primeiro venerado pelo indivíduo antes mesmo do seu orixá. “Orí cuida do interesse do indivíduo, do seu interesse individual e pessoal enquanto orixá existe no interesse da tribo como um todo” (ABIMBOLA *apud* THEODORO, 1985, p. 43).

Assim, Orí também é orixá: orixá da cabeça, o primeiro orixá que qualquer pessoa tem definido em sua vida. Sua função em nossa existência é tão importante que, até para que a pessoa seja iniciada para algum orixá, antes tem que pedir licença a Orí e confirmar se aceita aquele caminho. Orí deve estar forte e equilibrado para que a vida de uma pessoa seja harmônica e ela possa realizar seu propósito no mundo.

Outra característica importante é que Orí não existe sem Egbé, a comunidade, ou seja, não existe indivíduo isolado, apartado do meio social. Assim, na perspectiva iorubá e em outras perspectivas de matriz africana, a singularidade da pessoa é compreendida como intimamente relacionada a seu pertencimento comunitário. As pessoas não existem sem a comunidade e esta não acontece sem as pessoas.

Nesse contexto, Orí (destino pessoal) e propósito estão intimamente ligados à noção de pertencimento. Por um lado, isso implica na responsabilidade de cada pessoa em relação à preservação e continuidade da comunidade. Por outro lado, reflete o acolhimento que a comunidade oferece a cada um de seus membros. Portanto, o senso de pertencimento comunitário desempenha um papel fundamental na promoção da saúde mental nas culturas tradicionais africanas e afrodiáspóricas.

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

O ato de acolher é uma atualização do cuidado transmitido pelos conhecimentos ancestrais. Acolher significa trazer alguém para um espaço onde eles se sintam parte integrante, tanto física quanto espiritualmente, e isso tem efeitos curativos, equilibradores e contribui para a reafirmação da memória coletiva (Oliveira Santos, 2018).

O fato de toda vida ter seu propósito faz parte da cosmopercepção do povo Dagara, conforme nos conta Somé (2003). Para seu povo, cada pessoa nasce com um propósito específico, descoberto a partir da consulta feita pela autoridade espiritual da comunidade ao oráculo. Realizar seu propósito é desenvolver os dons que lhe constituem e pô-los a serviço da comunidade. Os pais são os meios através dos quais os espíritos vêm ao mundo, para cumprirem seu propósito. Por isso, as crianças não pertencem a eles, mas à comunidade e ao espírito. Por isso também, os casamentos são escolhidos pelos anciãos em função da combinação dos propósitos de vida de duas pessoas, pois a união deve favorecer sua realização e não o contrário. O eixo da vida é a espiritualidade e aprimoramento, isso se exerce na comunidade e para a comunidade.

Desse modo, pensar em Orí (aqui falando na literalidade da palavra 'cabeça') é ter alguns elementos importantes para pensarmos aspectos que compõem a saúde mental neste modo de vida ancestral. Aqui a saúde, como um viver pleno, com sentido, não é característica de um corpo individual, mas a partir da comunidade. O bem-estar da comunidade depende das contribuições de cada membro e cada membro, por sua vez, vive, encontra o sentido da sua existência, se sente acolhido e pertencente à comunidade, a partir das contribuições que pode a ela oferecer: o seu propósito. Assim, podemos afirmar que propósito e pertencimento são fatores recíprocos, complementares na vida em comunidade e que são necessários para uma vida plena, com sentido, equilibrada e saudável.

O ebó é cura

O ebó é uma prática sagrada com a finalidade de limpeza, e logo após, a transferência de axé. É um dos rituais de reorganização energética, produtor de saúde física, espiritual e mental. O ebó é terapêutico.

O terreiro ensina que nunca estamos prontos, que nossa vida é uma jornada de permanente transformação e aprendizagem. O caráter terapêutico de um terreiro está na relação que ele te obriga a ter consigo mesmo, como parte de uma comunidade, como representante de uma ancestralidade. Ensina também que devemos nos responsabilizar por nossas vidas, por nossas escolhas, pela relação que temos com nossa comunidade, a entendermos que fazemos parte de uma rede de relações, que inclui os elementos da natureza de que somos formados, nossos

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

ancestrais não humanos: água, terra, fogo, ferro, ar e os ancestrais que vieram antes de nós (NASCIMENTO, 2016).

Por sua vez, José Marmo da Silva (2007), afirma que a saúde é vivenciada pelo povo de terreiro como uma condição de equilíbrio das forças vitais e de harmonia com a natureza. São vários os procedimentos utilizados para o reequilíbrio das energias das pessoas, como o jogo de búzios, os ebós, o bori, as iniciações, o uso das folhas, flores e raízes, os banhos, benzeduras, o aconselhamento, dentre outros. O bom funcionamento da mente depende do bom funcionamento do corpo todo. Orí tem lugar especial por vir primeiro ao mundo, mas seu funcionamento depende do restante do corpo.

No contexto do colonial-capitalismo, somos frequentemente incentivados a investir uma parte significativa de nossa vida de maneira utilitária, focando na produção de riquezas materiais e em aspectos valorizados pelo mercado capitalista. Geralmente, buscamos cuidados de saúde apenas quando algo está errado, e a medicina muitas vezes prioriza práticas curativas em vez de se concentrar na prevenção de doenças e na promoção da saúde. Isso ocorre, embora a perspectiva de promoção da saúde esteja alinhada com uma valorização mais profunda da vida, que muitas vezes é negligenciada em uma sociedade orientada pelo capitalismo.

Nas religiões de matriz afropindorâmica, a terapêutica que engloba o corpo e o espírito, tanto em nível individual quanto coletivo, é uma prática constante, uma vez que as energias estão em constante equilíbrio dinâmico e requerem uma manutenção contínua. Anualmente, os terreiros seguem um calendário de celebrações das energias ancestrais, começando todas as celebrações com a homenagem a Exu/Nzila dentro dos seus rituais. Cada energia é reverenciada, nutrida e fortalecida, o que contribui para sustentar os alicerces da egbé (comunidade) e também fortalecer cada indivíduo que dela faz parte.

Essas celebrações reconhecem a dinamicidade da vida, a importância dos caçadores e da abundância que eles proporcionam, o valor do ferro e das ferramentas como instrumentos de defesa, a essencialidade da água em todas as suas formas para a existência e a manutenção de boa saúde, entre outros aspectos. Esse processo ritual não apenas mantém o equilíbrio das energias, mas também fortalece a conexão entre a comunidade e suas raízes ancestrais.

Assim, a terapêutica e o cuidado são praticados de forma contínua, com ênfase na gestão das condições coletivas que contribuem para uma melhor qualidade de vida e saúde. Podemos comparar essa abordagem àquilo que chamamos de práticas de promoção de saúde. Embora a terapêutica no terreiro esteja principalmente voltada para a promoção da saúde, quando ocorrem agravos físicos ou desequilíbrios energéticos, são realizadas também terapias com o propósito de cura, que são prescritas com base em métodos como o uso de oráculos.

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

Afirmando a abordagem terapêutica das práticas dos terreiros, é importante destacar que as questões psicológicas e espirituais são consideradas, para o povo de matriz africana, inseparáveis. A energia espiritual pode ter efeitos de cura, enfermidade, desequilíbrio mental, amor, ódio, vida ou morte. Portanto, a terapia realizada no terreiro visa à reconstrução das energias favoráveis, criando caminhos para a vida da pessoa. Esses caminhos são ativados por meio de rituais e oferendas que estimulam a circulação na rede de relações da pessoa, que inclui sua família, ancestrais, amigos, trabalho, relacionamentos diversos, passado, presente e futuro. O tratamento concentra-se na restauração do equilíbrio nessa rede, pois qualquer enfermidade é vista como um efeito de desequilíbrio nessa rede, nunca como uma disfunção do corpo individual. Portanto, o objetivo é a reconstrução do campo sinérgico capaz de gerar saúde (Oliveira Santos, 2018).

Nos terreiros, o modo de vida comum pressupõe o viver em conexão e os processos iniciáticos ensinam a como operar esta conexão. No caso do povo brasileiro, que vivencia a violência do processo colonial epistemicida, este saber da conexão só existe por resistência e persistência dos povos afropindorâmicos. Quando uma pessoa se insere em um terreiro, ela está buscando fazer parte de uma comunidade, retomar a sua ancestralidade, pois percebe os limites e o desamparo de sua condição de indivíduo em nossa sociedade (NASCIMENTO, 2016).

A psicologia aliada ao terreiro enfatiza a importância da conexão e o viver comunitário como um princípio de cura e do cuidado. O objetivo é auxiliar a pessoa a reconectar-se com as energias que a compõem e que fundamentam sua existência, restabelecendo um senso de pertencimento espiritual e histórico (Oliveira Santos, 2018). Isso se trata de uma terapêutica da conexão, em que o terreiro oferece àqueles que o buscam a oportunidade de resgatar esse modo de vida ancestral. Esse processo de cura é visto como um caminho para se libertar do modo de vida individualista, que muitas vezes nos faz sentir como mortos-vivos (Somé, 2007) em um mundo que parece desprovido de significado (Rufino, 2017).

Nessa perspectiva, pode-se argumentar que o Ocidente, ao promover o individualismo como estilo de vida predominante, está gerando uma doença crônica e coletiva: uma patologia da desconexão (Da Silva, 2021). É claro que vivemos em uma sociedade que está sofrendo de várias maneiras, devido a diversos desequilíbrios estruturais. Isso inclui a alta prevalência de doenças relacionadas ao estresse e estados crônicos de sofrimento causados pelo modo de vida hegemônico.

A psicologia moderna concentra-se principalmente nos conflitos internos das pessoas e contribui para a aceitação tácita do individualismo, evitando questionar o quanto o estilo de vida imposto pela relação colonial pode ser prejudicial à saúde. Dessa forma, a psicologia moderna se

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

alinha com outras disciplinas de saúde, buscando abordagens paliativas para manter as pessoas funcionando, apesar das dificuldades existenciais e mazelas psíquicas.

Na proposta de construção de uma psicologia em confluência com os ensinamentos dos terreiros, enfocamos o conceito fundamental de "vida encantada", que enfatiza que viver distante dos ancestrais é algo que causa doença e enfraquecimento. Como um caminho de cura, essa perspectiva nos orienta a reconectar-nos com nossa história, nossos povos originários, quilombolas, lutas e saberes, com a natureza, com aqueles que vieram antes de nós, com os que estão ao nosso redor e com os que ainda estão por nascer. Esse caminho aponta para uma solução que vai além das técnicas psicoterapêuticas, envolvendo a reconstrução do nosso modo de vida e a redefinição dos valores que o direcionam, um trabalho no qual acreditamos que a psicologia tem uma responsabilidade ética em contribuir.

A gira fechou?

A gira ou a roda não têm fim nem começo, como diria o Mestre Bispo: começo-meio-começo (Bispo Dos Santos, 2022). É deste modo que pretendo trazer minhas últimas pontuações, na certeza que aqui não será o fim, que não teremos um ponto final nas discussões.

Neste trabalho de conclusão de curso, penso enquanto o emaranhado dos rios com seus encontros, desencontros e refazimentos; enquanto ruas, suas encruzilhadas de conhecimento e suas transformações. Aqui convidei aqueles que me leem a sentar nos pés de Iroko ou também de um umbuzeiro das Alagoas para contar histórias e causos, convidei-os a pensar a partir da oralidade ancestral.

Caminhando por entre a ancestralidade, entendendo que a espiritualidade não está apartada das vivências sociais, históricas, políticas e econômicas. Entendendo que falamos de uma experiência espiritual, com desdobramentos políticos e epistêmicos. Falamos que os terreiros, ou a vida pautada na ancestralidade, é um caminho possível de luta contra o colonial-capitalismo, vinculado diretamente a opressão, individualismo, racismo e epistemicídio.

Neste trabalho, caminhamos por entre os itãs e sabenças vivas aprendidos durante a criação nos terreiros, de modo que se tornem chaves de entendimento para os ritos e para a vida daqueles que pisam em solos ancestrais, criando raízes e se tornando um só com a natureza que nos cerca.

Entendemos também que a nossa sociedade e as bases históricas da psicologia, estiveram de mãos dadas com o racismo, machismo e epistemicídio, comungando em práticas opressoras e distanciando os povos afropindorâmicos de suas sabedorias e modos de ver o mundo ancestrais. Defendemos a retomada de saberes presentes nos terreiros como ferramenta de entendimento de mundo e sujeito aterrados, sendo política contra o racismo e epistemicídio sistêmico que assolam

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

a sociedade colonial-capitalista, bem como suas implicações nos currículos acadêmicos em psicologia. Fazendo-nos refletir sobre a necessidade de compromisso ético e político de uma formação e prática psi essencialmente antirracistas.

Desse modo, as práticas de terreiro e seus modos de criar os filhos ou adeptos das religiões afropindorâmicas são mecanismos de resistência e retomada, tornando-se um dispositivo da negritude para beber da água ancestral que vem de África por meio da transfluência (Bispo dos Santos, 2018), bem como meio pelo qual podemos entender como é o sujeito pelas óticas desse grupo.

REFERÊNCIAS

_____. Filosofia, espiritualidade e cuidar no terreiro (Palestra). Mesa: Ancestralidade e cuidar no terreiro. **I Encontro de Subjetividade e Cultura Afro-brasileira - Ancestralidade, cultura e práticas de cuidar nos terreiros**, realizado por Kitembo (Laboratório de Estudos sobre subjetividade e cultura afrobrasileira), em 4 de outubro de 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PZ2f1TOPSx4>. Acesso em 20 nov. 2023.

_____. Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]. Tradução para uso didático de OYĚWÙMÍ, Oyèrónké . Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por Wanderson Flor do Nascimento.

ALMEIDA, Anderson; SILVEIRA, Paulo. **Tia Marcelina, a negra da costa, e as memórias do Quebra de Xangô de Alagoas**. Acervo, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 128- 145, jan./abr. 2020.

BENISTE, José. **Dicionário Yorubá Português**. Editora Bertrand Brasil, 2011.

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Colonização, quilombos: modos e significações. **Argumentos-Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes**, Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, v. 15, n. 2, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Somos da terra. **Cicatrizes da escravização**, v. 29075, p. 22, 2018.

BISPO DOS SANTOS, Antônio; SILVA, Maria Givânia Maria. Fuga, escola e oráculo. In: FIRMEZA, Yuri. et. al. (Orgs.) **Composto-escola: comunidades de sabenças vivas** (p.75-104). São Paulo: n-1. BISPO DOS SANTOS, Antônio (2022).

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. SciELO-EDUFBA, 2008.

DA SILVA, Viviane Pereira. **A palavra tem força: uma psicologia do axé e dos encantamentos**, 2021.

DOS SANTOS, Irinéia Maria Franco. “Nos Domínios de Xangô”: Religiões afro-brasileiras em Alagoas e a memória do Quebra-Quebra (1912-1980). **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 13, 2012.

EVARISTO, Conceição. Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face. MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane Schneider (orgs). **Mulheres no Mundo – Etnia, Marginalidade e Diáspora**. João Pessoa, UFPB, Idéia/Editora Universitária, 2003.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem e diálogo: as ideias lingüísticas do círculo de Bakhtin**. São Paulo, Parábola Editorial, 2009.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo, Elefante, 2017.

FERNANDES, Albino Gonçalves. **O Sincretismo Religioso no Brasil: seitas, cultos, cerimônias & práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras**. Editora Guaíra limitada, 1941.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos (encerrada)**, v. 2, n. 1, 2009.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Olojá: entre encontros-Exu, o senhor do mercado. **Revista das Questões**, n. 4, 2016.

FREIRE, Ida Mara. Tecelãs da existência. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 02, p. 565-584, 2014.

HALL, Michael M. História oral: os riscos da inocência. In: O Direito À Memória, Patrimônio Histórico E Cidadania. **Departamento Do Patrimônio Histórico, SP/1992**. ANEXOS, p. 155-160, 1992.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph et al. **História Geral da África–Vol. I–Metodologia e pré-história da África**. Unesco, 2010.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo, Palas Athena, 2013.

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

JESUS, Rita de Cassia Dias Pereira de. **De como torna-se o que se é: Narrativas implicadas sobre a questão étnico-racial, a formação docente e as políticas para equidade**, 2007.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. SciELO-EDUFBA, 2013.

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, n. 26, p. 63-81, 2003.

MARX, K. O capital: crítica da economia política, livro I: o processo de produção do capital. **São Paulo: Boitempo**, 2017.

MBEMBE, Achille. Introdução: O devir-negro do mundo. **Crítica da razão negra. Tradução de Marta Lança**. Lisboa: **Antígona**, p. 9-24, 2014.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. História oral na América Latina. **ALBERTI, V**, 2000.

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

NASCIMENTO, B. Quilombola. Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição. União dos Coletivos Pan-Africanistas: **Editora Filhos da África**, 2018.

NOGUEIRA, Regina (Kota Mulanji). **O poder feminino nas tradições Banto, Fon e Yoruba. Canal Pensar Africanamente**, 01/07/2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EPCNKkNxHXk&t=4070s> . Acesso em 10 jan. 2024.

NUNES, Sued. **Povoada**. Recôncavo Baiano: Mugunzá Records, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dIFzUVxAb8c>. Acesso em 14 fev. 2024.

OLIVEIRA SANTOS, Abrahão de. Candomblé, psicologia de terreiro e construção de rede. **Cadernos Deligny**, v. 1, n. 1, p. 10-10, 2018.

OLIVEIRA SANTOS, Abrahão de. O enegrecimento da Psicologia: Indicações para a formação profissional. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 39, 2019.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Tese de doutorado. UFCE, Fortaleza: 2005.

OXALÁ, Adilson de. Igbadu - A cabaça da existência: mitos nagôs revelados. **Rio de Janeiro, RJ: Pallas**, 2006.

PONZIO, A. A revolução bakhtiniana Trad. **Valdemir Miotello**. **São Paulo: Contexto**, 2008.

RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 14, n. 2, p. 289-310, 2010.

RAFAEL, Ulisses Neves. O não dito na obra de Arhur Ramos. **Sociedade e Estado**, v. 24, p. 491-507, 2009.

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação, 2017.

Mandingando na Academia: Entre itãs e sabenças vivas - O que o terreiro tem a nos dizer?

SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte – Padè, Àsèsè e o Culto Ègun na Bahia. **RJ: Petrópolis, Editora Vozes**, 1986.

SILVA, José Marmo da. Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v.16, n.2, p.171-177, 2007.

SOMÉ, Malidoma Patrice. **Finding your life's purpose through natural rituals, and Community**. **Canal TransAtlantic Productions**, 18/11/2017. Livre tradução. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=o5Nklv7MFUA&t=1794s>. Acesso em 12 dez. 2023.

SOMÉ, Sobonfu. O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. **São Paulo: Odyseus**, 2007.

THEODORO, Helena. **O negro no espelho. Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra**. Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro: 1985.

WERNECK, Jurema. De Ialodês y Feministas Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. **Nouvelles Questions Féministes**, v. 24, 27-40, 2005.