

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

CENTRO DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

MESTRADO EM PSICOLOGIA

ALANA EVLYN VERAS COSTA

**ESCREVIVÊNCIAS ENTRE-MUNDOS: PRÁTICAS DE
SUSTENTAÇÃO DA VIDA DE PESSOAS NEGRAS E
PERIFERIZADAS NA SUA RELAÇÃO COM O CANDOMBLÉ**

FORTALEZA

2025

ALANA EVLYN VERAS COSTA

**ESCREVIVÊNCIAS ENTRE-MUNDOS: PRÁTICAS DE
SUSTENTAÇÃO DA VIDA DE PESSOAS NEGRAS E
PERIFERIZADAS NA SUA RELAÇÃO COM O CANDOMBLÉ**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós Graduação em Psicologia da
Universidade Federal do Ceará como
parte dos requisitos para obtenção do
título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia.

Linha de Pesquisa: Processos
Psicossociais e Vulnerabilidades Sociais.

Orientador: Prof. Dr. João Paulo Pereira
Barros.

FORTALEZA

2025

ALANA EVLYN VERAS COSTA

ESCREVIVÊNCIAS ENTRE-MUNDOS: PRÁTICAS DE SUSTENTAÇÃO DA
VIDA DE PESSOAS NEGRAS E PERIFERIZADAS NA SUA RELAÇÃO COM O
CANDOMBLÉ

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós Graduação em Psicologia da
Universidade Federal do Ceará como
parte dos requisitos para obtenção do
título de Mestre em Psicologia.
Área de concentração: Psicologia.
Linha de Pesquisa: Processos
Psicossociais e Vulnerabilidades Sociais.

Aprovada em: 22/05/2025

BANCA EXAMINADORA

Dr. João Paulo Pereira Barros (Orientador)
Universidade Federal do Ceará - UFC

Dr. Luís Fernando de Souza Benício
Universidade Federal do Ceará - UFC

Dra. Lorena Brito da Silva
Centro Universitário Christus - UNICHRISTUS

Dedico este trabalho ao povo preto de terreiro, em reconhecimento à sua dignidade epistêmica que, mesmo em meio às tramas de uma política de mortandade, insiste em viver. E viver com beleza, encantando o mundo com a potência de sua existência.

Agradecimentos

Chego até aqui com o coração imensamente preenchido de alegria. Meu maior medo era concluir uma dissertação que não representasse os meus. Mas eu finalizo com leveza... e com a doce sensação de dever cumprido. Se estou aqui, é porque muitos caminharam comigo. E é preciso reconhecer e agradecer.

Primeiro, agradeço a Exu, esse senhor-menino que me acompanha nas alegrias e nos desatinos, e com isso aprendo que relação é compromisso e constância. É ele quem me lembra também que: estar diante de uma encruzilhada não é estar perdida, mas receber o maior presente de Exu: o movimento.

A Ogum pelo ferro que corre em meu sangue e pela mão que riscou meu destino. Se Ogum vive, eu não caio. Se Ogum caminha, eu sigo. Porque em cada passo meu, sua força me atravessa.

À minha mãe, Verônica, que sonhou antes de mim, abrindo os caminhos por onde hoje posso caminhar. Você que me apoia e me fortalece em tudo, lembrando-me, sempre, de mirar mais longe. É em você que encontro minha maior referência de coragem e amorosidade.

Ao meu irmão Mateus e à minha irmã Manu que são meu aconchego e minha brincadeira.

À minha comunidade, Ilé Ibá Àsé Kpósú Aziri. Onde encontrei casa, acolhimento e amor. Em especial ao meu Babá Shell Santos, a quem admiro e confio de coração aberto. À minha Mãe Lu, que me ensina com sabedoria, compromisso, sagacidade e intuição. Ao Pai Nere que tem presença firme como as raízes que

sustentam aquele espaço sagrado. À minha irmã ekede Mel, que assim como sua mãe Yemanjá, me envolve no cuidado e no abraço. É minha mais velha e amiga amorosa. Ao meu irmão ogan Marley de Obaluayê, generoso nos ensinamentos e na amizade. Aos meus mais velhos, suas bênçãos. Eu não tenho palavras para agradecer tamanho amor.

Ao professor João Paulo Pereira Barros, meu orientador, que desde o início me acolheu com empatia. Um companheiro de “vamos juntos”, generoso e verdadeiro mestre. A ele também devo minha gratidão pelos VIESES, espaço que se tornou fundamental na minha jornada.

No VIESES, fiz amigos que transcenderam os limites desse espaço: Cássia, Demar, Laisa, Lívia, Cirilo, Cai, Camila, Carla Jéssica, Marília, Carol, Larissa... Nosso encontro foi respiro, gargalhadas e companheirismo. Agradeço pela amorosidade, pelas partilhas e por termos conjurado, juntos, um espaço de vida na academia!

Ao meu amor, May. Presente que o VIESES me trouxe, entre conversas sobre escrivência e encontros que a vida soube costurar. Como água que é, nutriu este percurso com seu cuidado, presença e carinho. Este percurso teria sido muito mais árduo e árido sem você ao meu lado.

Às minhas amigas Alana Gabriela, Yárita e Raissa e ao meu amigo Amon, vocês que sempre estiveram comigo, sendo força, riso e abrigo.

À banca avaliadora desta dissertação, meu agradecimento mais sincero. Ao professor Leandro Bulhões pela contribuição na qualificação deste trabalho. À professora Lorena Brito da Silva, que me ajudou desde a formulação do projeto e

acreditou no meu trabalho quando ele ainda era só intenção. Ao professor Luís Fernando de Souza Benício, que conheci na graduação e por quem tenho profunda admiração. É uma honra dividir esse momento com vocês.

Aos meus compartilhantes de pesquisa: Mãe Lu de Xangô, Pai Nere de Agué, Ebome Joécio de Oxóssi, Ebome Juliana de Oxum e Yaô Marisa de Yansã, minha mais profunda gratidão. Vocês abriram suas histórias, suas memórias, seus caminhos e encantos pra mim. Cada palavra dita, cada silêncio compartilhado, foi semente no chão fértil desta escrita. Esta dissertação carrega seus gestos, seus risos, suas dores e suas curas. Obrigada por confiarem em mim, por me deixarem atravessar seus mundos com respeito e escuta, nessa troca de axé. Se escrevo é porque ouvi. E o que ouvi me transformou.

À CAPES, pelo apoio de doze meses como bolsista.

No primeiro barco, vieram do Orun, uns tantos e um Irunmalés
Foi um grande marco, com Exu e Ogun, com Ossain e Oxum e Orunmilá
Orixá Okô, e Obatalá
Veio Oxorongá e as Iyas
E se inaugurou, um novo viver, era o ile aiye, pra se povoar
Me diz quem conta esta história
Que este tempo nem se conta
Quem tem o lae lae na memória
Quando quebra se remonta

(Primeiro Barco - Aláfia e Mateus Aleluia)

Resumo

A presente pesquisa põe em destaque práticas de sustentação da vida tecidas na relação de pessoas negras e periféricas com o Candomblé. Para isso, parte de perspectivas teóricas em Psicologia Social e áreas afins que discutem as relações raciais, vislumbrando, na escrivência de Conceição Evaristo, uma possibilidade de escrita que permita realçar as experiências de vida de pessoas negras e periféricas com o Candomblé, para além da perspectiva da sobrevivência e reatividade à violência racial. O objetivo geral da investigação foi: Analisar como a vivência em terreiros de Candomblé produz práticas de sustentação da vida nas trajetórias de pessoas negras e periféricas. Seus objetivos específicos foram os seguintes: 1) Construir, em diálogo com pessoas negras e periféricas, narrativas sobre suas histórias de vida e processos de racialização; 2) Confluenciar, em diálogo com os mais velhos, sobre os saberes e práticas de sustentação da vida que são produzidas nos terreiros; 3) Escrever, com pessoas iniciadas, sobre práticas de cura que sustentam a vida de pessoas negras e periféricas a partir da sua relação com Candomblé. A pesquisa se ancorou em uma perspectiva qualitativa, adotando as estratégias metodológicas do diário-escrivente e das entrevistas narrativas biográficas não-diretivas. O lócus da pesquisa tratou-se do terreiro Ilê Ibá Àsé Kpósú Aziri. A escolha dos compartilhantes foi feita pelos seguintes critérios: autodeclarar-se negro, ter a partir de 18 anos, morar ou ter morado em periferia e ser filho do terreiro. Para a análise dos dados, foi adotada a análise episódica em diálogo com a escrivência, o que possibilitou aprofundar nas experiências do racismo em toda sua complexidade, focando nas biografias narradas. Os resultados indicam que, nas confluências com os mais velhos, o terreiro é território de cuidado, proteção e elaboração subjetiva, sustentado por uma epistemologia própria, fundada na

circularidade do tempo, na sacralidade do corpo e na centralidade da comunidade. Essas são tecnologias ancestrais de encantamento que enfrentam e resistem às lógicas coloniais. Ao narrar sobre suas histórias de vida e processos de racialização, os compartilhantes evidenciaram que o processo de tornar-se negro é atravessado por dor, mas também por potência, cura e reinvenção. Além disso, revelam outras concepções de saúde mental, centradas nos vínculos, nos ritos e no cuidado com o ori. O Candomblé é aqui entendido como território entre-mundos de elaboração subjetiva e política do cuidado, onde o corpo é sagrado e portador de saberes. Espera-se que esta investigação contribua para a visibilização de saberes produzidos nas margens, reconhecendo o Candomblé como território de produção de conhecimento, cuidado e resistência. Assim, o que se teceu nesta pesquisa foi uma memória viva que insiste em florir contra a colonialidade e uma aposta em uma Psicologia que se descentre em relação ao pacto da branquitude e se afroscentre.

Palavras-chave: psicologia, candomblé, racismo, sofrimento psicossocial, território.

Abstract

This research highlights life-sustaining practices woven into the relationship between black and peripheralized people and Candomblé. To do this, it draws on theoretical perspectives in Social Psychology and related areas that discuss race relations, glimpsing in Conceição Evaristo's writing a possibility of writing that allows us to highlight the life experiences of black and peripheralized people with Candomblé, beyond the perspective of survival and reactivity to racial violence. The general objective of the research was: To analyse how living in Candomblé terreiros produces life-sustaining practices in the trajectories of black and peripheralized people. Its specific objectives were as follows: 1) To construct, in dialogue with black and peripheralized people, narratives about their life stories and racialization processes; 2) To discuss, in dialogue with elders, the knowledge and life-sustaining practices that are produced in the terreiros; 3) To write, with initiated people, about healing practices that sustain the lives of black and peripheralized people based on their relationship with Candomblé. The research was based on a qualitative perspective, adopting the methodological strategies of the survivor diary and non-directive biographical narrative interviews. The locus of the research was the Ilê Ibá Àsé Kpósú Aziri terreiro. The participants were chosen according to the following criteria: self-declared black, aged 18 or over, living or having lived on the outskirts of the city and being a child of the terreiro. To analyze the data, we used episodic analysis in dialogue with the writing experience, which made it possible to delve into the experiences of racism in all its complexity, focusing on the biographies narrated. The results indicate that, in the confluences with the elders, the terreiro is a territory of care, protection and subjective elaboration, sustained by its own epistemology, based on the circularity of time, the

sacredness of the body and the centrality of the community. These are ancestral technologies of enchantment that confront and resist colonial logics. In narrating their life stories and processes of racialization, the participants showed that the process of becoming black is crossed by pain, but also by power, healing and reinvention. They also revealed other conceptions of mental health, centered on bonds, rites and care for the ori. Candomblé is understood here as a territory of subjective and political elaboration of care, where the body is sacred and the bearer of knowledge. It is hoped that this research will contribute to the visibility of knowledge produced on the margins, recognizing Candomblé as a territory for the production of knowledge, care and resistance. Thus, what was woven into this research was a living memory that insists on blooming against coloniality and a bet on a Psychology that is decentered from the pact of whiteness and is afroscentered.

Key-words: psychology, candomblé, racism, psychosocial suffering, territory.

Lista de Siglas

BECE - Biblioteca Estadual do Ceará

CAAE - Certificado de Apresentação de Apreciação Ética

CE - Ceará

CNS - Conselho Nacional de Saúde

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPHAN-CE - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Ceará

PROUNI - Programa Universidade para Todos

SUAS - Sistema Único de Assistência Social

SECULT - Secretaria da Cultura do Estado

SECULTFOR - Secretaria da Cultura de Fortaleza

MNU - Movimento Negro Unificado

PROUNI - Programa Universidade para Todos

TCLI - Termo de Compromisso Livre e Informado

UFC - Universidade Federal do Ceará

VIESES - Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e

Subjetivação

Lista de Figuras

Figura 1

Barracão do Ilê Ibá Asé Kpósú Aziri, em 1980 e 2023.....39

Figura 2

Mapas da desigualdade em Fortaleza.....42

Sumário

Os encontros que forjam essa pesquisa.....	17
Situando o carregamento colonial e problema de pesquisa.....	22
Tessituras teórico-metodológicas da pesquisa no mercado de Exu.....	31
Contra o epistemicídio: Insurgências negras no campo do saber.....	33
A pesquisa como Mercado-Ojá.....	37
Pesquisar entre-mundos: O Ilê Ibá Asè Kpósú Aziri, campo de pesquisa e minha casa.....	39
Tecnologias negras metodológicas.....	44
<i>Escrevivência como tecnologia de pesquisa: A Produção de diário-escreviente a partir do acompanhamento do cotidiano do terreiro.....</i>	<i>44</i>
<i>Entrevistas narrativas biográficas não-diretivas.....</i>	<i>47</i>
Compartilhantes de pesquisa.....	48
Os aspectos éticos de pesquisa no mercado de Exu e o método de análise de dados.....	50
Escutar para guardar: Confluências sobre acolhimento e oralidade nos saberes dos mais velhos de Candomblé.....	53
Acolhimento como tecnologia de encantamento: Os saberes de Pai Nere de Agué e a reumanização dos corpos condenados às zonas do não-ser.....	54
Escrever na pele do Atabaque: Oralidade, encantamento e resistência em Mãe Lu de Xangô.....	62
Escrevivências contracoloniais que produzem sustentação da vida para pessoas negras.....	72

“Essa casa que o Orixá habita, que é o meu corpo”: O Candomblé como espaço de produção de saúde mental.....	74
“Uma mulher brutona, grande, robusta, apesar de ser sensual, ela é um búfalo”: Yansã e a travessia ritual na subjetividade de mulheres negras.....	83
“O lugar do trauma dá espaço para aprender outras possibilidades de sentido do que é ser família”: A refundação da noção de família a partir do Candomblé.....	91
Entre cansaço e esperançar: chegar ao fim é recomeçar!	101
Referências.....	109
Apêndices.....	118

Os encontros que forjam essa pesquisa

Laroyê, Exu! Início saudando aquele que nasceu antes da própria mãe, aquele que não tem constrangimento em jogar nos dois lados e que, pela tecnologia espiralar do tempo, nos traz até esta encruzilhada.

Por meio dos ensinamentos da ekede¹ Mel de Iemanjá, aprendi a preparar um padê² e, assim, iniciei minha entrevista de mestrado com um padê na rua, horas antes da arguição, para ter coragem de entrar na sala do *Google Meet* e defender por que uma vaga no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) deveria ser minha.

A canção “Bravum de Elegbara” de Fabiana Cozza nos diz: “quem bate paó na esquina na vida não anda só”. O padê foi e é um convite a Exu vir comigo, e assim os caminhos foram sendo abertos pelos conceitos, palavras, pessoas, caminhos que fui encontrando neste processo de pesquisa. De modo que é importante apresentá-los a quem chega agora.

Conecto-me a esse campo temático ao pensar o lugar que ocupo no mundo. Sou uma mulher negra, sapatão, que viveu, até os 23 anos, no “Alto do bode”, território periférico de Fortaleza-Ceará. Filha de santo no terreiro de candomblé Ilê Ibá Asè Kpósú Aziri, ekede de Ogum.

Ao adentrar o espaço da pós-graduação, iniciei propondo pesquisar trauma colonial e a reatualização da violência colonial com adolescentes em acolhimento institucional. No entanto, um encontro com a Mãe Katiúscia de Iemanjá, no evento

¹ Ekedji é um cargo dentro do candomblé, destinado à mulheres. As ekedjis fazem do cuidado um ofício ancestral. Conhecidas como mães dentro do terreiro, são responsáveis por uma série de atividades voltadas para os Orixás, como a preparação das comidas ofertadas, por vestir o santo, cantar, dançar e educar os mais novos.

² Comida feita com base de farinha de mandioca, molhada com água ou dendê.

“Cúpula dos povos de terreiro”, deslocou-me pelo caminho. Ela endereçava sua fala aos mais novos, contando de seu percurso de mulher negra, e suas palavras me marcaram profundamente:

Eu era uma menina tímida. Na escola tirava notas baixas por não ter coragem de falar. Me sentia feia com os cabelos sempre amarrados. Ao adentrar ao candomblé, eu descobri que não sou tímida, gosto de falar e alto. Gosto de dançar e rebolar as cadeiras no samba...

O encontro com Mãe Katiuscia, em confluência com minha vivência no candomblé, despertou uma urgência em olhar para os processos de subjetivação que podem ser produzidos no encontro de pessoas negras e periféricas com o candomblé.

Essa urgência de olhar para os modos de subjetivação em contexto de terreiro também convoca a revisitar as memórias e os caminhos que nos trouxeram até aqui.

Como relembra Carla Akotirene (2019), é necessário adotar perspectivas não hegemônicas a fim de descolonizar a história sobre migração forçada de africanos e africanas. É preciso enfatizar que a história do Brasil é marcada pelos deslocamentos de africanos e povos originários de seus territórios, com o objetivo de escravização. Beatriz Nascimento (2018) no texto do documentário “Ori” nomeia de civilização transatlântica nossos ancestrais que, traficados e posteriormente escravizados, passaram por uma ruptura radical com seu lugar de origem.

Essa civilização transatlântica se viu destituída de sua terra-mãe, da terra onde nasceram e viveram, a terra que dava sentido à vida e às suas experiências. A imagem da terra-mãe foi quebrada, partida e perdida, e, com isso, nossos ancestrais se viram forçados a se reconfigurar em um novo contexto, sem suas referências mais profundas de pertencimento.

Tatiana Nascimento (2017), artista negra, em sua poesia nos ajuda sentir o impacto dessa ruptura:

saudade não – essa eu aprendi

(depois de mais velha)

mas banzo eu desde sempre senti,

vei comigo de lá de onde eu vim

(muito longe dessa terra) (p.94)

Teria sido “banzo” uma das primeiras palavras a nomear o sofrimento psicossocial de nossos ancestrais? Essa pergunta surge quando pensamos que a imagem de si estava atrelada à imagem da terra-mãe. A ruptura não arrancou apenas nossos ancestrais de uma geografia, mas também de suas referências de pertencimento e afeto. O banzo, mais do que saudade, carrega o peso ontológico da perda. E, forçados a deixar de ser o que eram, nossos ancestrais foram obrigados a criar outras referências de si na diáspora. Mas como esses ancestrais sobreviveram?

Eles criaram! Olhando para trás, guardando a memória, e para o futuro negociando a mudança. Nessa perspectiva, nós fazemos parte de um conjunto de práticas e modos de vida que não se partiu com o tráfico de nossos ancestrais.

Conta um itã³ que Ogum, é um orixá que carrega dois facões: um para abrir caminhos e outro para arar a terra. Sua presença foi, e continua sendo, fundamental para o desenvolvimento da civilização e sustentação da vida coletiva, por meio da forja do

³ Do iorubá *Ítan*, são relatos orais em que são contadas histórias sobre a mitologia e cosmovisão do Candomblé.

metal e criação de ferramentas essenciais para subsistência humana. Em Ogum coexiste a tecnologia e progresso que sustenta a vida e a força que protege seu povo.

Com o processo de escravização, as formas de narrar Ogum também se transformam. Em contextos marcados pela colonialidade, determinadas narrativas passam a reduzir Ogum a uma associação predominante com a violência.

Em um sentido mais aprofundado, podemos compreender que a mortandade que o racismo provoca também se dá no assassinio dos saberes, linguagens, comunidades e rituais, como elaboram Luiz Simas e Luiz Rufino (2020). Produz-se um sentido de vida desencantado, de mera sobrevivência ou reatividade, quando por exemplo um Orixá como Ogum passa a ser reduzido apenas em sua dimensão da guerra e associado à violência (ao banhar-se de sangue), sem que se ressaltem igualmente outras de suas características: a astúcia; as boas relações que mantém de irmandade com Oxóssi e Oxaguiã, e amorosa com Iansã; sua qualidade de professor que ensina Oxóssi a caçar; além de seus conhecimentos e expertise manual com as tecnologias e a agricultura.

Ou seja, os processos de desobediência, transgressão, invenção e afirmação da vida sempre existiram, seu apagamento é política de mortandade, uma vez que nos priva de referências de astúcia e saberes já construídos em comunidade. Como bem aponta Luiz Simas e Luiz Rufino (2020), “conhecimentos anteriores há cinco séculos de história são indexados como não relevantes por versarem em outras gramáticas. Em virtude disso, não levam o carimbo da consciência, do humano e da civilização” (p.8). Assim, consideramos ser essencial para a produção de conhecimento em Psicologia a visibilização desses movimentos que saltam para além de uma reatividade ao racismo.

Diante desses atravessamentos, dos encontros com a encruzilhada de Exu, com Mãe Katiúscia, com os saberes ancestrais, com a dor e com a reinvenção, que se tornou

necessário encontrar também uma forma de escrever que comportasse o corpo, a experiência e a memória. Era preciso uma linguagem que não apenas dissesse, mas encarnasse.

É nesse ritmo, como quem dança o ijexá de Oxum, num balançar que se aproxima de modo aquoso e docemente, que a noção de escrevivência cruzou esta pesquisa e nos presenteou docemente com a possibilidade de ouvir e contar histórias em uma dissertação. Nas palavras de Conceição Evaristo (2020), escrevivência é “como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas [...]” (p. 30).

A pesquisadora e os interlocutores escrevem esta pesquisa, de modo que aqui a escrevivência é política-afetiva de escrita; mas também ferramenta teórico-metodológica, através dos diários-escrevíveis, ferramenta de inter(in)venção fruto da pesquisa de Mayara Soares (2024a), que pensou a partir da escrevivência uma manualidade de registro que falam dos encontros no percurso, do que foi visto, sentido, ouvido e falado em pesquisa. Em diálogo com Conceição Evaristo, Mayara Soares (2024a) afirma que a escrevivência é um convite a experimentar a escrita de um lugar da dor, mas também de reescrever o mundo e esperar a partir disto.

Como política-afetiva de escrita, é ação de retomada, é narrativa de si que não se individualiza, mas é ressonância de corpos negros. Nas palavras de Aldemar Costa (2021), é tomar das experiências racializadas e insurgir em oposição aos efeitos do colonialismo, fazendo romper com a hegemonia de pensar, escrever e produzir na academia de modo colonial. Escrever em pesquisa é acessar uma tecnologia que reatualiza o abebé de Oxum. O abebé é ferramenta ancestral carregada por Oxum,

espelho de se olhar que nos convida além da imagem refletida, a um encontro consigo, nossas memórias, ancestrais, com a vida (Reis Neto, 2021), como também um modo de olhar o inimigo sem que ele perceba.

Nesta esteira, bell hooks⁴ (2017) contribui com a percepção sobre escrita e produção intelectual, ao afirmar que nossa experiência vivida da teorização está profundamente ligada a processos de autorrecuperação e libertação coletiva. Para ela, não existe brecha entre a teoria e a prática, pois o fazer acadêmico, assim como a teorização, deve ser também uma prática de vida, de resiliência e de resistência. Portanto, a forma de fazer dessa pesquisa estará povoada de nós, nossos medos, suor, o que faz os olhos brilharem, nossa vida, nossas histórias.

Situando o carregos⁵ colonial e problema de pesquisa

Na urgência de lidar com o todo o carregos que foi o tráfico transatlântico, e as tecnologias de morte que se reatualizam combinando de nos matar, Conceição Evaristo (2014) nos traz a máxima: “a gente combinamos de não morrer”. Reafirmo nesta pesquisa o pacto ancestral de não morrer seja de forma teórica, política e sensível.

Me alio a autores afropindorâmicos (Santos, 2015) que abriram com facão a mata da brancura acadêmica, bem como os aliados na luta contra-colonial a partir das categorias de racismo, sofrimento psicossocial, candomblé e território. Reafirmo que esta pesquisa só pode existir nesses termos porque o mesmo ferro do obé que abre a mata, é matéria prima das demais ferramentas que tornam possível cultivar sementes. E

4 Neste trabalho, optou-se por manter a grafia do nome de bell hooks em letras minúsculas, em respeito à escolha da autora, que adotava essa forma de assinatura como posicionamento político, deslocando a atenção de sua figura pessoal para suas ideias e escritos.

5 Após um rito espiritual de cuidado, os itens que foram passados no corpo para o fim de limpá-lo, ao final precisam ser despachados em lugar longínquo. A expressão aqui empregada fala desse momento onde é necessário despachar o que já é carregos.

como erva daninha que se espalha indesejadamente, insistimos em teorias que reflitam nossa realidade, como meios de engajamento coletivos para transformação da realidade no que concerne ao enfrentamento ao racismo. Deste modo, visibilizar esses movimentos que saltam para além de uma reatividade ao racismo é necessário para a produção de conhecimento em psicologia social.

Retomando a história brasileira, Cida Bento (2017) evidencia o branqueamento como um projeto político forjado pela elite branca brasileira, para lidar com um país majoritariamente composto por negros e indígenas. Essa elite projetava sobre a população negra ideais de violência, ameaça, valores contrários aos seus, ou seja, um inimigo que precisava ser combatido.

Deste modo, instituíram a “política de imigração europeia por parte do Estado brasileiro, cuja consequência, foi trazer para o Brasil 3,99 milhões de imigrantes europeus, em trinta anos, um número equivalente ao de africanos (4 milhões) que haviam sido trazidos ao longo de três séculos” (Bento, 2017, p. 32). Tal estratégia visava o branqueamento progressivo da população negra. Outro efeito da imigração de europeus seria a exclusão total de não-brancos do processo de industrialização que nascia no país, segregando essa população a miséria. Luis Fernando Benício (2022) se soma a este debate quando acrescenta que o confinamento psiquiátrico e carcerário de negros também foram efeitos desse projeto político de genocídio.

Ao analisarmos dados sobre letalidade, destaca-se o cenário alarmante no estado do Ceará. O Relatório do Comitê de Prevenção e Combate à Violência mostra que:

Se compararmos o ano com menos mortes (2013) e o ano com mais mortes (2020), o aumento das mortes causadas por policiais no Brasil atinge 191,19%.

E se fizermos a mesma comparação no Ceará, o ano com menos mortes (2013) e o ano com mais mortes (2018), o resultado é ainda mais lamentável: aumento de 439,04% dessas mortes no estado (Assembleia Legislativa do Ceará, 2022. p. 5).

Ao destacarmos a vivência de pessoas negras e periféricas, em relação a violência urbana e letalidade no estado do Ceará, pode-se perceber que a situação se intensifica, vide as chacinas do Curió (2015) e Cajazeiras (2018) em Fortaleza - Ceará, concentradas nas periferias da cidade. Jessica Rodrigues, João Paulo Barros, Luis Fernando Benício e Carla Jéssica Gomes (2022) aponta para o foco da violência para adolescentes e adultos negros, e um forte desdobramento dessa violência também para seus familiares.

Uma outra marca do racismo é a precariedade das condições de vida, relacionadas à violação de direitos, que, por sua vez, liga-se ao baixo investimento em políticas públicas (Benício et al., 2018). O resultado desse desamparo institucional é o agravamento das desigualdades, que afeta diretamente o cotidiano de pessoas negras periféricas, pois contribui para a deterioração e sucateamento dos equipamentos sociais, fragilizando as políticas de prevenção a situações de vulnerabilidade e risco sociais (Assembleia Legislativa do Ceará, 2022).

José Juliano Gadelha (2009) problematiza que, as expressões da violência destinada à população negra se sustentam porque os chamados processos de independência não reformularam as instituições a contento de impedir a atualização colonial pelo tempo e espaços sociais. Ou seja, a colonialidade continua operando e se atualizando, produzindo processos de violência e sofrimento, atribuindo dignidade e direito à vida a determinados corpos, e a outros não. Esta questão nos interessa enquanto

psicologia, pois levanta questões sobre os efeitos psicossociais que estas dinâmicas produzem na vida de pessoas negras.

Para pensar o sofrimento psicossocial produzido pelo racismo, parto do ponto de vista de Frantz Omar Fanon (2020), que irá compreendê-lo em uma perspectiva que ele chama de sociogênica. Ele contesta abordagens que localizam o sofrimento advindo do racismo apenas no indivíduo, sugerindo o conceito de trauma colonial.

O trauma colonial é forjado nas dimensões sociais e culturais da vida, como exemplifica as artistas intelectuais Jota Mombaça (2017) ao dizer que o mundo é seu trauma. E Castiel Vitorino Brasileiro (2022) quando afirma que o trauma é brasileiro. Com isto, ambas afirmam que o Brasil é fundado na colonialidade, e sendo o mundo uma colônia, a experiência de sujeitos negros no mundo é uma experiência traumática.

E sendo um assunto da maior importância para a psicologia, trago as contribuições de Jessica Rodrigues, João Paulo Barros, Luis Fernando Benício e Carla Jéssica Gomes (2022), ao sinalizar a pertinência de “um olhar interseccional para os aspectos psicossociais da violência que não incorra na despolitização e individualização desses sofrimentos, mas que problematize o contexto sócio-político-econômico que as produzem e as mantém sob determinados regimes de (in)visibilidade” (p. 2).

Quando se trata da experiência de pessoas negras e de terreiro, se soma a expressão do racismo religioso. O racismo religioso se apresenta como uma prática recorrente no Brasil, especialmente nas periferias urbanas, embora frequentemente subnotificado devido ao medo de represálias (Diário do Nordeste, 2020). Dados do Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará, realizado pela Associação Afro-brasileira Alagbá (2022), reforçam essa realidade: 74,5% das lideranças entrevistadas relataram

utilizar espaços externos ao terreiro para a realização de seus ritos, e 89,2% afirmaram ter sofrido racismo religioso ao ocupar espaços públicos.

Nesse cenário, o Candomblé se coloca como uma prática que articula as categorias aqui discutidas ao oferecer, como propõe Fanon (2020), referenciais de desalienação do negro a partir da própria negritude.

Rovana Patrocínio Ribeiro (2019) destaca que, desde 1978, o Movimento Negro Unificado (MNU) passou a reconhecer os terreiros como espaços de preservação dos símbolos e rituais da ancestralidade afrodiáspórica, promovendo um giro perceptivo no qual essas religiões passaram a ser compreendidas como formas de afirmação política e modos de existir no mundo. Nessa mesma direção, Nego Bispo dos Santos (2015) também os compreende como espaços de resistência à colonialidade e verdadeiros quilombos contemporâneos.

Tal compreensão também atravessa produções acadêmicas recentes, desenvolvidas majoritariamente na Universidade Federal do Ceará, que discutem as relações entre Candomblé, educação, juventudes, espiritualidade e enfrentamento ao racismo religioso, compreendendo o terreiro como espaço formativo e político a partir das práticas de transmissão de saberes, pedagogias ancestrais e resistência negra. Destacam-se as teses “Ritual de vida e morte no Candomblé: narrativas iniciáticas e práticas educativas” (Educação/UFC, 2024), “Jovem que velho respeita: as experiências e saberes da juventude candomblecista” (Educação/UFC, 2015) e “Corpo, ancestralidade, oralidade e educação no Ilé Asè Omo Tifé” (Educação/UFC, 2013), que abordam a formação de sujeitos a partir da espiritualidade e da oralidade. As dissertações “Rituais totêmicos e práticas educativas de um Candomblé Ketu em

Fortaleza” (Educação/UFC, 2018) e “Pedagogias da transmissão da religiosidade africana em Juazeiro do Norte” (Educação/UFC, 2011) exploram a dimensão pedagógica dos rituais. Complementam o conjunto os trabalhos “No repique do agogô, na batida do atabaque” (História/UFC, 2024), que propõe epistemologias de terreiro para o ensino de História; “A força dos que resistem e a sanha dos que atacam” (Antropologia/UFC, 2020), sobre racismo religioso; e “Ilá – quilombismo, ancestralidade e semiótica dos terreiros” (ICA/UFC, 2021), que articula arte, religião e identidade negra. Em conjunto, essas produções reafirmam o Candomblé como lugar de produção de saberes, cuidado e luta por justiça.

Essa percepção do Candomblé não apenas como uma prática religiosa, mas modo de vida, produção de saber e afirmação política, nos leva a pensar a categoria território longe da noção estática de fronteiras, mas como propõe Milton Santos (2005), como aquilo que habitamos, que também nos marca e somos pertencidos. Segundo João Paulo Barros (2019) quando refletimos sobre as periferias urbanas é imprescindível racializar o território, uma vez que nestes espaços o fenômeno da “necropolítica à brasileira” não apenas extermina, mas opera em silenciamento, imobilização e invisibilização dos indivíduos que compõem as margens urbanas. Ou seja, o território está para além de uma espaço de demarcação de fronteiras, ele é vivo e permeado dos atravessamentos sociais daqueles que o pertencem.

Eduardo Miranda (2020) nos ajuda a avançar nessa discussão sobre território quando afirma que também aqueles que o pertencem estão encharcados de seus territórios uma vez refletem o encontro desse espaço e encruzilhadas experienciais responsáveis por forjar essas corporeidades. Essa contribuição ampliada de território nos dá abertura para pensar um corpo-território (Miranda, 2020). A relação corpo-

território quando ressalta que uma estratégia ancestral de resistência ao apagamento colonial se dá nas expressões corporais produzidas nas territorialidades de margem, daí podemos pensar desde os quilombos e comunidades tradicionais de terreiros às expressões atuais de artes periféricas.

bell hooks (2017) endossa a potência desse corpo-território (Miranda, 2020) ao enfatizar as margens como lugar de possibilidades, onde são pensadas e formuladas estratégias de resistências contra as opressões que marginalizam e subjugam identidades invisibilizadas.

Frente a contextualização apresentada, esta pesquisa interroga-se: que práticas de sustentação da vida são tecidas na relação de pessoas negras e periféricas com o Candomblé?

Para responder à pergunta de partida, esta pesquisa tem como objetivo geral: Analisar como a vivência em terreiros de Candomblé produz práticas de sustentação da vida nas trajetórias de pessoas negras e periféricas.

Em específico:

1. Construir, em diálogo com pessoas negras e periféricas, narrativas sobre suas histórias de vida e processos de racialização.
2. Confluenciar, em diálogo com os mais velhos, sobre os saberes e práticas de sustentação da vida que são produzidas nos terreiros.
3. Escrever, com pessoas iniciadas, sobre práticas de cura que sustentam a vida de pessoas negras e periféricas a partir da sua relação com Candomblé.

O texto desta pesquisa de dissertação está dividido em cinco seções, sendo esta a primeira seção, intitulada “Os encontros que forjam essa pesquisa”, voltada a realizar um

panorama geral do contexto e das minhas aproximações com o campo de problematização da investigação.

A segunda seção, intitulada “Tessituras Teórico-Metodológicas da Pesquisa no Mercado de Exu”, apresento os caminhos metodológicos trilhados a partir da encruzilhada como princípio. Compreendo a pesquisa como um mercado-ojá, espaço comunitário de trocas, onde terreiro e academia se encontram em circulação não hierarquizada de saberes. Além disso, nesta seção abordo o território de pesquisa; tecnologias negras metodológicas; compartilhantes de pesquisa; os aspectos éticos de pesquisa no mercado de Exu e o método de análise de dados.

A terceira seção, “Escutar para guardar: confluências sobre acolhimento e oralidade nos saberes dos mais velhos de Candomblé”, mergulho na escuta como gesto ético, político e encantado para aprender sobre os saberes dos mais velhos Mãe Lu de Xangô e Pai Nere de Agué. A seção está subdividida em: “Acolhimento como tecnologia de encantamento: Os saberes de Pai Nere de Agué e a reumanização dos corpos condenados às zonas do não ser” e “Escreviver na pele do Atabaque: Oralidade, encantamento e resistência em Mãe Lu de Xangô”.

A quarta seção, intitulada “Escrevivências contracoloniais que produzem sustentação da vida para pessoas negras” propõe a escrevivência coletiva, que entrelaça vozes e afetos a partir das experiências de pessoas iniciadas no Candomblé. A seção está subdividida em: “Essa casa que o Orixá habita, que é o meu corpo”: o candomblé como espaço de produção de saúde mental; “Uma mulher brutona, grande, robusta, apesar de ser sensual, ela é um búfalo”: Yansã e a travessia ritual na subjetividade de mulheres negras”;

e “O lugar do trauma dá espaço para aprender outras possibilidades de sentido do que é ser família”: a refundação da noção de família a partir do candomblé.

A quinta e última seção apresenta as considerações finais da pesquisa, reunindo reflexões construídas a partir do percurso investigativo e retomando os principais aspectos discutidos ao longo do texto. Nela, são destacados os resultados que indicam o terreiro como território de cuidado, proteção e elaboração subjetiva, sustentado por uma epistemologia própria. Retomam-se ainda as discussões sobre os processos de racialização e concepções de saúde mental produzidas a partir do candomblé, centrado nos ritos e no cuidado com o ori, bem como as contribuições para a visibilização de saberes produzidos nas margens e para uma psicologia afrocentrada.

Tessituras teórico-metodológicas da pesquisa no mercado de Exu

Dois camponeses amigos puseram-se bem cedo

a trabalhar em suas roças,

mas um e outro deixaram de louvar Exu.

Exu, que sempre lhes havia dado chuva e boas colheitas!

Exu ficou furioso.

Usando um boné pontudo,

de um lado branco e do outro vermelho,

Exu caminhou na divisa das roças,

tendo um à sua direita

e outro a sua esquerda.

Passou entre os dois amigos

e os cumprimentou enfaticamente.

Os camponeses entreolharam-se. Quem era o desconhecido?

“Quem é o estrangeiro de barrete branco?”, perguntou um.

“Quem é o desconhecido de barrete vermelho?”, questionou o outro.

“O barrete era branco, branco”, frisou um.

“Não, o barrete era vermelho”, garantiu o outro.

Branco. Vermelho. Branco. Vermelho.

Para um, o desconhecido usava um boné branco, para o outro, um boné vermelho.

Começaram a discutir sobre a cor do barrete.

Branco.

Vermelho.

Branco.

Vermelho.

Terminaram brigando a golpes de enxada,

mataram-se mutuamente.

Exu cantava e dançava,

Exu estava vingado (Prandi, 2001, p. 48).

Esse itã é a gargalhada de Exu que desorganiza e organiza esse processo metodológico. Ele anuncia não apenas o conflito da dualidade, mas a potência da ambiguidade, do trânsito, da encruzilhada! Essa pesquisa nasce de um movimento semelhante: das encruzilhadas entre terreiro e universidade, saberes ancestrais e academia, escuta e escrita. Ao convidar Exu propomos uma metodologia que valoriza a circulação do axé da troca.

Estou no espaço da academia e a escrita é a principal forma da academia de trocar saberes. No entanto, enquanto pesquisadora de terreiro, compreendo que, para além da escrita, irei disputar esse espaço também com o ofó⁶. Ofó é domínio de Exu, e uma das compreensões possíveis desse conceito, é a palavra em sua dimensão de encantamento, mandinga, feitiço.

Logo, essa pesquisa se dá na escrita e ritos acadêmicos, mas principalmente nos conhecimentos que nascem nas frestas (Rufino, 2019) e nas tensões que essa escolha pode causar. É uma troca de axé que visa, antes de tudo, espraguejar a branquitude que há na academia e encantar o espaço para os meus.

⁶ Marley Correia (2024), ogan, pesquisador e filho do Ilê Ibá Asé Kpósú Aziri afirma que: “Ofó é o termo iorubano que usamos no terreiro para definir, em linhas gerais o encanto, o feitiço. Normalmente a palavra se refere ao orixá Exu, no sentido de potência transformadora: é pelo ofó que Exu transforma a realidade, com malícia e criatividade, transgredindo a ordem pelo gingado e pela capacidade adaptativa deste orixá. Segundo a tradição, o ofó também é domínio de Ossain, senhor das folhas, que utiliza da palavra para encantar as folhas sagradas, parte fundamental dos cultos afrodiaspóricos” (p. 73).

Esta pesquisa adotou uma perspectiva qualitativa, uma vez que objetivou a escuta de pessoas negras e de candomblé sobre suas práticas de sustentação da vida que permeiam suas trajetórias de vida. Dentro do campo das pesquisas qualitativas, trazemos conosco o desafio de enegrecer a pesquisa, adotando um caminho teórico-metodológico que dialoga com as epistemologias contracoloniais. Isso se desdobra, na prática, em problematizar o que é o *éthos* tradicional do discurso científico que se evidencia uma vez que movimentos contracoloniais de pesquisa adentram ao espaço da academia. Assim como nas alianças com os que vieram antes e romperam o cubo branco (Kilomba, 2019), que é o espaço acadêmico, fazemos ressoar e ir além nas proposições do que pode vir a ser insurgências contracoloniais em pesquisa.

Contra o epistemicídio: Insurgências negras no campo do saber

De acordo com Felipe Cruz, Guilherme Lemos e Leandro de Jesus (2020), povos africanos possuem registros históricos de atravessarem o atlântico antes do marco de genocídio e tráfico negreiro. Os autores atentam para uma historiografia que fixa o povo europeu no lugar de os grandes desbravadores e realizadores do grande feito de abrir mares. Assim, compreendendo o campo da ficção que se instaura, o continente africano é inventada como um lugar primitivista, ausente de deus, enquanto que os africanos foram reduzidos à escravidão e clausura, rotulados como seres subdesenvolvidos, sem subjetividade e capacidade civilizatória, passando a ser ficcionalizados como “negros”.

Da mesma forma, a América também foi inventada pelos seus “descobridores” e os milhares de povos originários já habitantes, foram homogeneizados como “índios”. Os europeus também chamam para si a ficção na persona de brancos, civilizados, logo auto atribuídos como catalogadores dos demais, pertencentes à única religião possível de existência. Nessa perspectiva ficcional, o processo de colonização é um encontro

com povos “subdesenvolvidos”, que encontrariam no projeto europeu a aposta civilizatória (Cruz, Lemos & de Jesus, 2020).

Em um dos processos de apresentar o projeto de pesquisa aos pares, sofri duras críticas ao que nomearam “espelhamento”: uma filha de santo pesquisando dentro da sua própria casa de santo. Questionavam-me: qual o “rigor científico” de uma pesquisa construída nesses termos? Ao pressupor que a proximidade com o campo comprometeria, por si só, a legitimidade do conhecimento produzido, desconsideravam-se as possibilidades de pesquisas de inspiração contracolonial e outras formas de produção de saber. Sob novas roupagens, parecia atualizar-se a antiga lógica que posiciona sujeitos negros como insuficientes em seus próprios modos de conhecer. Na situação narrada, encontrava-me em posição de aprendizagem, como os demais da turma. Contudo, em relação ao tema e aos caminhos metodológicos que esta pesquisa ensaiava construir, encontrava-se em jogo uma camada adicional: o racismo epistêmico.

Estar apenas em uma posição de aprendizagem não era suficiente, como tudo na vida de pessoas negras, era preciso estar à frente, era preciso, como Exu, saber traquinar com a academia.

Felipe Cruz, Guilherme Lemos e Leandro de Jesus (2020) pautam a importância de pensar sobre a produção de conhecimento e, mais especificamente, debater sobre as universidades, uma vez que é uma instituição que circula as produções de saberes, mas que ainda opera a manutenção da colônia em muitos aspectos. O episódio narrativo contado acima está impregnado de controle das narrativas. A academia, por sua vez, está profundamente atravessada por essa lógica.

Pensar a instituição universidade se torna importante nesse contexto, uma vez que é um espaço que atualiza o lugar de produção de narrativas e enunciados,

apresentados a sociedade como verdades hegemônicas. A implementação das políticas de cotas, iniciativas como PROUNI (Universidade para Todos) e políticas de permanência, vem alterando o cenário de quem ocupa as universidades. Uma vez que podemos ter corpos outros nesses espaços, também se possibilita a entrada dos quilombos, comunidades indígenas, povos tradicionais de terreiro. Assim, a memória, que faz contraponto a historiografia clássica, também adentra ao chão da universidade e possibilita a disputa da produção de narrativa e conhecimento que:

Por séculos, povos indígenas e negros produziram, no seio de seus sistemas de classificação, interpretações e enunciados sobre suas experiências no mundo a partir das suas e dos seus pensadores, cujas vozes foram e continuam sendo desautorizadas em uma verdadeira guerra de visões de mundo. É nesse contexto de disputa que a demanda por políticas de ingresso e permanência em universidades se insere: uma tentativa de buscar o reconhecimento dos seus sistemas próprios de conhecimentos, isto é, de suas soberanias intelectuais, que, como foi assinalado, foram sistematicamente excluídas desse espaço de produção e de circulação de conhecimentos (Cruz, Lemos & de Jesus, 2020, p. 238).

É nessa esteira de debate que fui compreendendo a importância desse tema de pesquisa e de sustentá-lo mesmo diante dos apontamentos que o acusam de pseudo-científico. Encontrei, na transfluência (Santos, 2023) dos que abriram caminhos antes de nós, pistas e ferramentas para disputar esse espaço de produção de conhecimento. O caminho até aqui foi árduo, de traquinagens teórico-metodológicas em meio ao racismo epistêmico da academia. Mas, como, astutamente, canta Baco Exu do Blues: “nós é

macumbeiro, a cidade toda é nosso terreiro”. Logo, para quem é de terreiro, este trabalho nunca será uma conquista individual.

Em meio a aridez da academia, espaços como o Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação (VIESES-UFC), que mesmo diante da singularidade desse tema de pesquisa, possibilita escuta atenta e implicada, disponível a serem aliados e isso fala de um compromisso ético-político do grupo para pensar uma psicologia engajada.

Nego Bispo dos Santos (2015), em retomada ontológica, atenta para a guerra das nomeações, estratégia ancestral da branquitude, na qual o primeiro passo para o adestramento é a renomeação. Não apenas a renomeação, mas o controle narrativo foram e são estratégias de manutenção da colonialidade através das justificativas que a legitimam e suas instituições. Deste modo, a memória e a oralidade apresentam-se como recursos de contraponto de uma historiografia que conta uma história única (Adichie, 2019).

Fanon (2020), propõe a urgência de pessoas negras terem percepções de si a partir da própria negritude, de modo que esta seria uma saída para desalienar-se da branquitude como referência. Assim, é crucial como aponta Fátima Lima (2020) ao sujeito negro construir “um novo ideal de ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a história. Fanon (2020) elabora sobre a importância de um giro discursivo. Jota Mombaça (2016) se soma a essa perspectiva nos provocando à insubmissão na pesquisa, propondo uma metodologia:

(...) que vasculhe indisciplinarmente as sombras e os subterrâneos da produção teórica, hackeando os tímpanos da escuta científica para fazer passar, por eles,

ruídos até então ignorados; e privilegie autorias não autorizadas, visibilizando contextos de disputas em torno das questões sobre quem e como falar (p. 345).

Assumindo o meu lugar de pesquisadora de terreiro, urge que eu também me aproprie da ferramenta de nomeação da academia e explique o que é a concepção de pesquisa que surge desse percurso.

A pesquisa como Mercado-Ojá

Em suas qualidades, Exu é aquele que brinca no mercado, desorganizando-o. É *Enugbarijó*, a boca que tudo come e regurgita de outra forma. É *Onã*, caminho, que quando pedem respostas, devolve com as possibilidades da encruzilhada. Exu é comunicação, que nos inspira a pensar nas frestas (Rufino, 2019). Essa traquinagem de Exu salta como convocação para pensar os movimentos em pesquisa.

Considerando suas qualidades, mencionadas, podemos pensar que uma noção exuística de traquinagem se dá quando pessoas negras que articulam encruzilhadas de marcadores sociais, e produzem trânsito por espaços não pensados para estas, quando articulam comunicação, saberes ancestrais e resistências em comunidade.

Como aposta Rufino (2019), “o mundo colonial forja também sujeitos abusados, desobedientes, que fazem suas traquinagens nos vazios deixados ou simplesmente jogam o jogo incorporando outros sentidos” (p. 74). Assim, convoca-se a qualidade de traquinagem de Exu como um giro epistemológico e discursivo para falar dos movimentos de insurgência em pesquisa.

Para o povo iorubá, existe uma força primordial em cada particularidade existente no mundo, a esta força que não é estática, dá-se o nome de axé (Flor do Nascimento, 2020a), sendo o axé uma força de circulação e troca. Wanderson Flor do

Nascimento (2016), ao pensar sobre as relações de troca e capitalismo, nos da pista também para caminhar nessa proposição de pensar uma metodologia partir de Exu:

É no mercado, o Ojã ou, como chamarei doravante, mercado-ojá, onde circulamos o que temos/produzimos, para receber outras coisas em troca, já que o trabalho para produzir qualquer coisa, não pode ser restituído, mas compensado com aquilo que eu não tenho, onde o que produzi adquire valor para troca (p. 29).

Exu, é também *Olojá*, o senhor do mercado, sendo o responsável pelas trocas, não apenas por ser mensageiro, mas por criar a dinâmica de movimento que possibilita a comunicação, a troca, os caminhos que fazem o axé circular (Flor do Nascimento, 2016).

Compreendo a pesquisa como o mercado-ojá de Exu. Um espaço de encontros, um espaço que abriga todos os encontros. Há espaço no mercado tanto para a academia quanto para o terreiro, assim como para todas as possibilidades de encontros que se atravessam. Não há ponto central, o que se apresenta é a encruzilhada, e enquanto dispositivo de Exu seu compromisso é com o intercâmbio e circulação. A pesquisa como mercado-ojá é um espaço imprescindivelmente comunitário, de trocas não hierarquizadas.

Diferentemente de uma pesquisa que busca acumular conhecimento sobre um determinado tema, e ao final tornar-se especialista em algo, a pesquisa como mercado-ojá não visa ao acúmulo do axé do conhecimento, pois isso caracterizaria estagnação e ruptura com o movimento de Exu da troca e inter-relação. Pretendo aqui promover trocas que fortaleçam e expandam a comunidade (Flor do Nascimento, 2016), sem excluir desta concepção de pesquisa as possibilidades de tensões.

Pesquisar entre-mundos: O Ilê Ibá Asé Kpósú Aziri, campo de pesquisa e minha casa.

A Yalorixá⁷ Denise Botelho e Wanderson Flor do Nascimento (2020), em trabalho belíssimo, propõem o terreiro como um território entre-mundos, um espaço que resguarda os saberes do velho continente em um território diaspórico. É a partir desta compreensão que situo o território desta pesquisa.

Ekede Mel Andrade (2023), também filha do Ilê Ibá Asé Kpósú Aziri, em sua pesquisa sobre a influência do Candomblé na composição artística, faz um levantamento da história de nossa casa. O Ilê Ibá Asé Kpósú Aziri é terreiro de Candomblé inicialmente da nação Nagô-Vodun⁸, fundado em 1975 pelos nossos avós de santo: Pai Deo de Oxum, natural de Itabuna/BA, e Pai Xavier de Omolu, cearense de Itapipoca/CE. Trata-se da primeira casa de Candomblé do estado do Ceará.

Figura 1

Barracão do Ilê Ibá Asé Kpósú Aziri, em 1980 e 2023.



Fonte: Arquivo Documento de Tombamento (2024) e Registro do diário-escrevente.

⁷ Yá significa mãe, e Baba pai, assim Yalorixá ou Babalorixá, são mães e pais de Orixás, na incorporação da língua portuguesa, mães e pais de santo.

⁸ Conforme explica Marley Correa (2024), o Ilê Ibá Asé Kposu Aziri se insere na tradição Nagô Vodun, isso significa que cultua elementos de três matrizes étnico-religiosas africanas: a Ketu, representada pelo culto aos Orixás; a Jeje, com a presença dos voduns; e a Bantu (ou Angola), expressa nos inquices.

Três dos cinco filhos de Pai Deo e Dona Francisca foram iniciados para o Candomblé, ainda crianças: Derisval, Pai Shell, iniciado em 1978 para Obaluaiê; Nerisvaldo, Pai Neri, iniciado em 1979 para Ossain; e Heloise, Mãe Lu, iniciada em 1982 para Xangô.

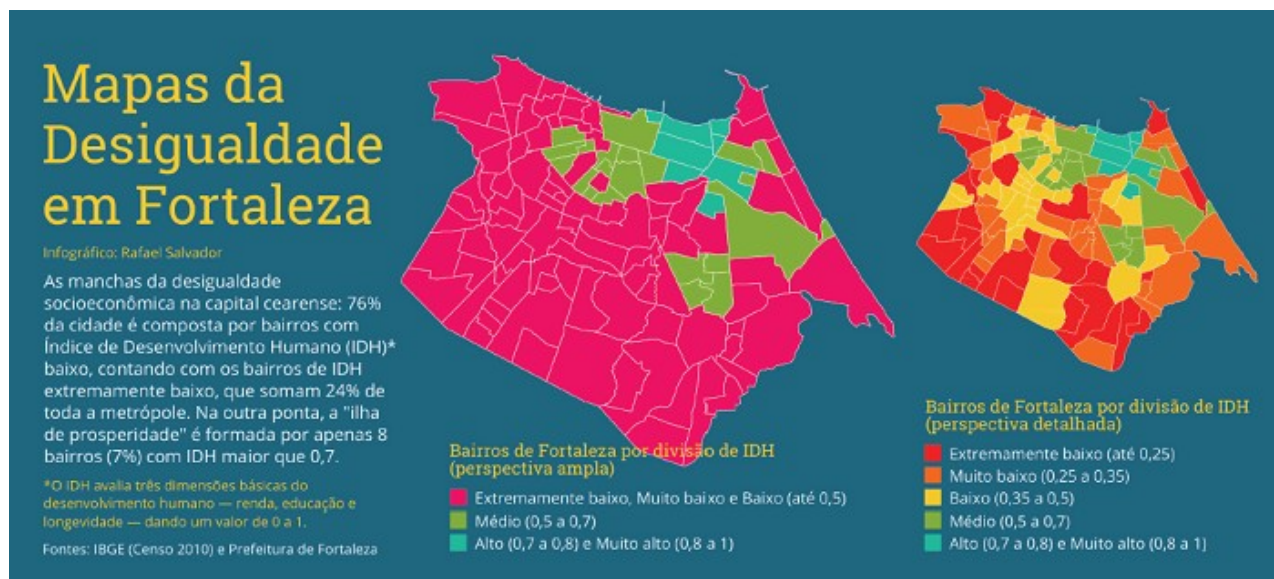
Após os falecimentos de seus fundadores, Pai Deo (1997) e Pai Xavier (2000), o Ilê Ibá atravessou um período de grandes dificuldades, marcado por um êxodo significativo de filhos de santo iniciados neste espaço. Foi nesse cenário desafiador que os três filhos iniciados de Deo de Oxum, assumiram cargos de responsabilidade dentro do axé. Babalorixá Shell, sumo sacerdote responsável pelos Orixás e pelos filhos de santo; Babalossain Neri, guardião do conhecimento sobre as propriedades curativas e litúrgicas das folhas, bem como do herbário da casa; e Yakekerê Lu, encarregada da coordenação das atividades rituais iniciáticas e do cotidiano do terreiro, além de exercer a função de segunda autoridade na linha hierárquica do Ilê (documento de tombamento e registro oral).

Após assumir a casa na condição de babalorixá, Pai Shell passa a adotar a nação Ketu, sem abandonar as raízes do Nagô-Vodun. Na condição de casa mais antiga do Ceará encontra-se em processo de tombamento pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Ceará (IPHAN-CE), da Secretaria da Cultura do Estado (SECULT), e Secretaria da Cultura de Fortaleza (SECULTFOR) (Andrade, 2023).



Registro do Diário-Escrivente - Assentamento de Tempo, 2024

Nossa casa está situada no bairro Raquel de Queiroz, periferia de Fortaleza. Segundo dados disponibilizados pela Prefeitura de Fortaleza, através do site da Secretaria de Desenvolvimento Econômico, o bairro apresenta os seguintes índices: Educação 0,9484; Longevidade 0,0544; Renda 0,1153; Índice de Desenvolvimento Humano 0,1811, ocupando a 107ª posição entre 120 bairros. Esses dados são visualizados no mapa da desigualdade de Fortaleza, com base no último censo do IBGE, onde o bairro aparece na cor laranja, correspondente à classificação “muito baixo”.

Figura 2*Mapas da desigualdade em Fortaleza*

Fonte: IBGE. Censo Demográfico 2010 e Prefeitura de Fortaleza

Verônica Ximenes, James Moura, Janaína Cruz, Lorena Silva e Jorge Sarriera (2016) afirmam que um dos maiores fenômenos contemporâneos brasileiro é a pobreza, que pode ser compreendida “enquanto privação das capacitações básicas do ser humano constituída por aspectos sociais, culturais, políticos, materiais, monetários, simbólicos e ideológicos” (p. 148). Sob a ótica monetária, a pobreza é avaliada com base na renda, que funciona como parâmetro que funciona para distinguir quem está abaixo ou acima da linha de pobreza. No entanto, os autores demarcam a importância de se atentar que a questão financeira não deve ser o único analisador, devendo ser compreendida em sua multidimensionalidade, uma vez que afeta a saúde, educação, padrão de vida, assim como os efeitos subjetivos.

Em ambientes urbanos, há um maior investimento econômico e de políticas públicas quando comparado às ruralidades. Entretanto, esta aparente vantagem convive com a ambiguidade de um espaço fortemente marcado pela desigualdade social

(Ximenes et al, 2016). Mayara Soares, Arthur Coelho, Júlio Rodrigues e Cecília Cunha (2024c), ao relacionar as vulnerabilidades as quais as periferias estão expostas aos conceitos de margem e centro de bell hooks (1984), afirmam que é perceptível como a colonialidade se expressa por meio das fronteiras materiais entre centro e periferia.

Ainda de acordo com Verônica Ximenes, James Moura, Janaína Cruz, Lorena Silva e Jorge Sarriera (2016), a vivência rural embora marcada pelo baixo investimento de políticas públicas e circulação de capital, é permeada por um modo de vida que constroi uma relação próxima com o tempo, a terra e a vizinhança. Essa forma de se relacionar aproxima a comunidade, fortalecendo o pertencimento e abrindo possibilidades de cuidado mútuo.

Embora o Ilê Ibá esteja inserido em uma periferia de zona urbana, e portanto, inserido nas dinâmicas da zona urbana, o terreiro, nesse espaço, atua de forma interseccionada com a forma de relação típicas permeadas pelas zonas rurais. Segundo dados do documento de tombamento, os mais velhos relatam a presença da comunidade tanto pela curiosidade em relação aos ritos religiosos, como espaço de cuidado e suporte comunitário, quanto pela busca por alimentação nas ocasiões festivas.

Por diversas vezes, presenciei pessoas da comunidade que recorrem ao terreiro e a pessoa do babalorixá Shell diante de situações de insegurança alimentar ou questões de saúde mais complexas. Nesses momentos, tais demandas são acolhidas e convertidas em responsabilidade coletiva, reafirmando o terreiro como espaço de cuidado comunitário. É nesse movimento que se reconhece o “minoritário”, com pulsante o suficiente para criar fissuras no que se apresenta como dominante (Barros, 2023).

Nesse contexto de desigualdade estrutural e vulnerabilidade social que marca as periferias urbanas, como o bairro Raquel de Queiroz, o terreiro emerge não apenas

como espaço de espiritualidade, mas como território de reinvenção de saberes, práticas e formas de cuidado coletivos. É justamente nesse lugar entre-mundos entre precariedade imposta pela colonialidade e as potências cultivadas nas margens, que os candomblés se afirmam como espaços de resistência negra.

Como aponta Wanderson Flor do Nascimento (2020b), tais espaços destacam não apenas a dimensão religiosa, mas as potências no que concerne à articulação de práticas comunitárias a saberes ancestrais que forjam um enfrentamento às violências coloniais. A Yalorixá Denise Botelho, juntamente com Wanderson Flor do Nascimento (2020) ressaltam a função formativa e de manutenção de saberes que resistem às colonialidades de ser, saber, poder e gênero (Quijano, 2000; Lugones, 2014). Nesse sentido, a experiência do Ilê Ibá, conecta-se às dinâmicas rurais e das roças no modo de estabelecer relações de cuidado, ao mesmo tempo às urbanas, ao enfrentar questões características de periferias desse território.

Tecnologias negras metodológicas

Escrevivência como tecnologia de pesquisa: A Produção de diário-escreviente a partir do acompanhamento do cotidiano do terreiro

A pesquisa se banha nas águas fundas da Escrevivência, e o seu uso é rio que se derrama em diferentes correntes, contornando margens, abrindo fendas, atravessando tempos e territórios.

A primeira dessas correntes se desliza como política de escrita. Gesto de insurgência que honra o fundamento desse conceito. Fazer ecoar a voz e escrita de mulheres negras que recusam o lugar de submissão. E através do entrelaçamento da

palavra com a experiência vivida rompem com a máscara do silenciamento imposto pela lógica colonial.

Além da companhia dessa ancestral viva, Dona Conceição Evaristo, tive a sorte de me acompanhar com dois mais velhos no espaço da Universidade. Presenças que antes de mim, também escreveram com carne e memória processos escrevíveis em seus percursos de pesquisa. É a partir do primeiro deles, Aldemar Costa (2021), que aprendo que a escrevivência em pesquisa é “uma oportunidade, sensível e transformadora, de criar condições insurgentes de pensar, a partir também da minha existência, o povo preto como atuante e protagonista da própria história” (p. 144).

Minha segunda mais velha nesse aprendizado da escrevivência abriu caminho para outra corrente que desagua nesta pesquisa, os diários-escrevíveis. Esta ferramenta por sua vez, nasce como uma inter(in)venção fruto da pesquisa de mestrado intitulada “A gente combinamos de escre(viver): Pesquisando gênero com estudantes numa escola pública do Grande Bom Jardim” de Mayara Soares (2024a). Em suas palavras, os diários-escrevíveis são uma ferramenta não-imparcial, corpo-papel “para registrar e escrever afetos e questões cotidianas, teóricas e vivenciais” (Soares, 2024b, p. 351) as quais são mobilizadas no percurso da pesquisa.

Assim, com inserção prévia no território de pesquisa, segui acompanhando o cotidiano do terreiro, mas agora também como pesquisadora, em escuta curiosa e porosa. Carregando comigo a ferramenta do diário-escrevível, sempre na bolsa, silencioso e atento entre os afazeres das funções e atividades no terreiro, um espaço disponível para registro dos atravessamentos.

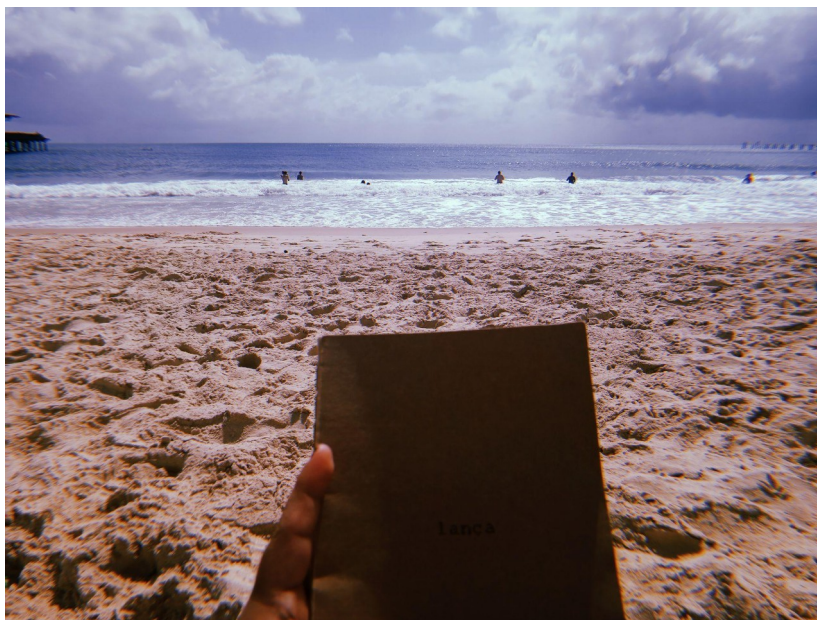
No Candomblé, a primeira forma de registro se dá no corpo, como afirma Mãe Lu de Xangô: “se aprende com a mão primeiro”. Mas logo percebi que o gesto de

escrever não me era estranho ou contra-fluido. Pelo contrário, me soava familiar com o caderno das ekedes. O caderno das ekedes é uma ferramenta discreta onde se anota os preparos de ebós, o modo de fazer uma comida de santo e outros saberes do cotidiano ritual. Em outra dimensão, é um caderno de segredos.

Ao longo da pesquisa, outro gesto emergiu espontaneamente, a produção de imagens enquanto possibilidade de registro escreviente. A pesquisa se alargou para além do registro escrito, abraçando também o olhar como ferramenta de registro, que expressam os encontros e surpresas que surgem no percurso do pesquisar.

Assim, o diário-escreviente se fez imagem, escrita, memória, um modo de documentar não apenas o que se pesquisa, mas também o processo da pesquisa e as suas reverberações na pesquisadora e no campo (Medrado, Spink & Mélllo, 2014).

Dessa forma, com a força metodológica do diário-escreviente busquei atender aos objetivos específicos 1, 2 e 3, com o compromisso da escuta, e do registro de corpo inteiro.



Registro do Diário-Escreviente - Primeira entrevista da pesquisa, 2024

Entrevistas narrativas biográficas não-diretivas

Outra estratégia metodológica adotada nesta pesquisa foram as entrevistas narrativas biográficas não diretivas, concebidas por Grada Kilomba (2019). Esta noção metodológica surge em sua pesquisa, a qual ganha o mundo a partir do livro *Memórias de Plantação*.

A autora evidencia a importância da narrativa biográfica como via de acesso às experiências de racismo vividas e, ao mesmo tempo, como instrumento para a construção de uma percepção sobre o impacto do racismo em suas vidas.

Ainda que a expressão “biográfica” remeta a história de um indivíduo, Grada Kilomba (2019) demonstra que o método não se propõe a compreender o racismo como fenômeno individualizante. Pelo contrário, parte-se do pressuposto que o racismo não é um fenômeno pontual, mas estrutural, contínuo e transversal, que atravessa toda a biografia de sujeitos negros. Sendo assim, uma estratégia congruente com a perspectiva teórica que a pesquisa vem adotando. Nas palavras de Kilomba (2019):

É extremamente importante ter essa perspectiva biográfica ao trabalhar com o fenômeno do racismo porque a experiência do racismo não é um acontecimento momentâneo ou pontual, é uma experiência contínua que atravessa a biografia do indivíduo, uma experiência que envolve uma memória histórica de opressão racial, escravização e colonização. (Kilomba, 2019, p. 85).

A entrevista narrativa biográfica não-diretiva, enquanto prática metodológica, foi conduzida a partir do incentivo da pesquisadora para que o entrevistado fale livremente sobre um tópico determinado, com o mínimo de questionamento direto ou orientação. Esta forma de execução possibilita que o entrevistado faça suas próprias associações sobre a sua experiência (Kilomba, 2019).

A metodologia das entrevistas narrativas biográficas não-diretivas, proposta nesta pesquisa, priorizou a escuta atenta e ética das histórias de vida, evitando conduções rígidas que limitasse a expressão de liberdade e afetividade dos compartilhantes. No entanto, para favorecer a tessitura do diálogo, estabeleci três pontos principais provocadores de diálogos: 1. História de vida e processo de racialização; 2. Os saberes aprendidos a partir do Candomblé; e 3. Os efeitos do Candomblé na vida de pessoas negras.

Com esta estratégia metodológica, busquei contemplar os objetivos específicos 1, 2 e 3 desta pesquisa, especialmente no que tange a escuta das histórias de vida que articulam subjetividade, ancestralidade e práticas de sustentação da vida.

As entrevistas foram submetidas a autorização dos participantes, aconteceram de maneira individual e foram gravadas e transcritas.

Compartilhantes de pesquisa

A escolha dos participantes foi feita a partir dos seguintes critérios: se autodeclarar negro, ter a partir de 18 anos, morar ou ter morado em periferia de Fortaleza, ser filho do Ilê Ibá Àsé Kpósú Aziri. Buscou-se ainda construir uma composição plural entre os compartilhantes, contemplando diferentes faixas etárias e distintas experiências relacionadas à orientação sexual e identidade de gênero, reconhecendo a diversidade de percursos que atravessam as experiências negras e de terreiro.

Mãe Lu de Xangô é mulher negra, cisgênera, lésbica e costureira. Tem 53 anos e 43 anos de iniciada no Candomblé. Iniciada aos 10 anos por decisão de seu pai, cresceu entre toques, rezas e responsabilidades que foram, com o tempo, se tornando

também escolhas. Hoje, ocupa o lugar de Yakekerê⁹ da casa, zelando por sua continuidade.

Pai Nere de Agué é homem negro, cisgênero, heterossexual e porteiro. Tem 56 anos, onde 45 anos são de iniciado no Candomblé. Sua trajetória é marcada pelo encantamento com o axé desde a infância, quando acompanhava os rituais realizados pelo pai e cuidava com zelo dos elementos do terreiro. Não apenas aprendeu o ofício, como foi atravessado por ele em sua formação como homem negro, hoje ocupa o cargo de Babalossain¹⁰ do axé.

Ebomi¹¹ Joécio de Oxóssi, é homem negro, cisgênero, homossexual e professor. Joécio tem 44 anos, e é iniciado há 13 anos no Candomblé. Sua escuta e sua partilha não chegaram apenas pelo convite formal, mas pela densidade de sua trajetória, pela sabedoria construída no chão do terreiro e da sala de aula. Em sua fala, reverberam o conhecimento que se cultiva com quem caça, a partir do corpo e da paciência.

Ebomi Juliana de Oxum, é mulher negra, cisgênera, heterossexual, professora e artista. Tem 41 anos e foi iniciada há 10 anos. Escolheu ressaltar em sua apresentação que é casada com o Otun Alagbê e mãe dos gêmeos Pedro de Ogum e Davi de Oxóssi. Sua participação se deu com o gesto generoso de quem compartilha as tecnologias de cuidado que nascem do Candomblé e da maternidade, da escola e do terreiro, da lida diária com a vida que insiste.

⁹ Yakekerê é a segunda autoridade na hierarquia do terreiro, logo após a figura do Babalorixá ou Yalorixá. É responsável pela coordenação das atividades rituais iniciáticas e do cotidiano do terreiro, desempenha um papel fundamental nos cuidados litúrgicos, no acolhimento dos(as) filhos(as) de santo e na preservação das tradições da casa.

¹⁰ Babalossain é o responsável pelo saber e manejo das folhas sagradas no terreiro. Detentor de profundo conhecimento sobre as propriedades curativas, litúrgicas e espirituais das ervas, cuida do herbário da casa e assegura que cada folha seja colhida, preparada e utilizada de acordo com os preceitos do axé.

¹¹ Ebomi (ou Egbomi) é quem já cumpriu as obrigações ritualísticas de sete anos de iniciação, podemos entender que esse título marca não apenas o tempo, mas uma posição de respeito, maturidade espiritual e responsabilidade dentro da hierarquia do Candomblé.

Yaô¹² Marisa de Yansã é uma mulher negra, cisgênera, bissexual, assistente social e poeta. Tem 33 anos e 8 anos de iniciada. Desde a concepção desta pesquisa, é uma fomentadora dela, seja através dos ensinamentos, provocações ou fabulações de como sobreviver ao mundo acadêmico que está pronto para nos engolir. Houve um convite formal, mas ela sempre esteve nesta composição pela potência de sua trajetória nas encruzilhadas de vida que faz.

Os aspectos éticos de pesquisa no mercado de Exu e o método de análise de dados

Na mesma medida em que a oralidade foi ferramenta que permitiu a esses saberes viajar no tempo e resistir, o segredo também se constituiu como casa dessa oralidade. Isso porque nem tudo o que circula se oferece de maneira irrestrita. Há conhecimentos que exigem tempo, vínculo, responsabilidade e pertencimento para serem compartilhados. O segredo, nesse sentido, não opera como interdição absoluta ou retenção do saber, mas como tecnologia de cuidado e preservação, delimitando modos éticos de transmissão.

Retomo aqui a política de pesquisa do mercado-ojá de Exu. Ao falar trocas, compreendemos que sempre haverá uma dimensão do segredo, uma vez que o encontro não pressupõe acesso total ao outro e seus saberes. E aqui reside talvez o lugar em ser uma pesquisadora entre-mundos (Botelho & Nascimento, 2020): reconhecer os limites da própria pesquisa e compreender que nem tudo precisa ser traduzido para a linguagem acadêmica. Nossa política de pesquisa não visa o acúmulo de conhecimento para a academia, mas fazê-lo render para nossa gente (Santos, 2023).

¹²Iaô ou Yaô é o termo que designa o filho de santo de que passam pelo transe do orixá e ainda não completaram o ciclo ritual de sete anos de iniciação. Durante esse período, o iaô está em um processo intenso de aprendizado, recolhimento e cuidado, sendo orientado pelos mais velhos da casa.

Como estratégia de análise de dados, será adotada a análise episódica, também desenvolvida por Grada Kilomba (2019). A autora problematiza que não há uma normativa sobre como analisar dados sobre o racismo. Mas propõe um *modus* de transcrever as entrevistas e selecionar episódios que concentrem tópicos centrais das experiências contadas pelos entrevistados a partir de suas biografias, chamando de análise episódica. Nas palavras da autora:

Uma análise episódica descreve os diferentes contextos nos quais o racismo é performado, criando uma sequência de cenas do racismo cotidiano. A composição de vários episódios revela não apenas a complexidade de experienciar o racismo - seus cenários diversos, atores e temas -, mas também sua presença ininterrupta na vida de um indivíduo” (Kilomba, 2019, p. 88).

Tal perspectiva possibilitará aprofundar também as estratégias de enfrentamento narradas na escuta de pessoas negras, participantes dessa pesquisa. As entrevistas são divididas em episódios que evidenciam as estratégias de sustentação da vida, bem como as traquinagens ao racismo. Onde as categorias analisadoras são frutos de citações das próprias narrações.

A análise episódica segue a tradição de autores como Fanon e bell hooks ao se propor a realizar uma análise do fenômeno na experiência daquela pessoa que relata, e não concepções universalizantes e homogeneizadoras (Kilomba, 2019).

Aqui a escrevivência também entrará como uma estratégia de análise. Em aproximação feita anteriormente entre análise episódica e escrevivência, Aldemar Costa (2021) nos aponta que:

Ao escrever desobediências poéticas, ela exerce, a partir dos tensionamentos da criticidade negra, resistência aos processos que todo custo tenta nos subjugar

e violentar. Nesse diálogo, nossa desobediência consiste em não aceitar as histórias mentirosas que nos contaram sobre nosso povo, sobre nossa ancestralidade, consiste em reivindicar outras narrativas sobre nossa cultura e sobre nós mesmos a partir do que acreditamos. Narrativas capazes de desmontar as violações que sofremos e imprimir novos rumos às nossas trajetórias. Nossa desobediência está nas vozes que insistem em não calar, mesmo quando nos colocam máscaras, e que gritam e cantam os sons da resistência. (p. 46)

O projeto foi submetido à Plataforma Brasil e ao Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos da Universidade Federal do Ceará (UFC). É importante ressaltar que o projeto está de acordo com as diretrizes da resolução 466/12 do CNS de pesquisas envolvendo seres humanos e a 510/16 CNS sobre as normas aplicáveis à pesquisa em ciências humanas e sociais. Foi aprovado sob com registro do CAAE: 78976424.6.0000.5054 e Parecer no 6.823.451, vide apêndice I deste arquivo.

A colaboração em pesquisa foi atrelada a leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Informado (TCLI), onde contém o objetivo e justificativa da pesquisa, assegurando as informações necessárias à participação, bem como a possibilidade de desistência da construção da pesquisa.

Escutar para guardar: Confluências sobre acolhimento e oralidade nos saberes dos mais velhos de Candomblé

A exposição do projeto de pesquisa na etapa de qualificação ofereceu caminhos férteis para sua continuidade, especialmente com a sugestão do professor Leandro Bulhões de convidar os mais velhos do Ilê Ibá a contribuírem com seus saberes, a partir da narrativa sobre suas trajetórias. Essa proposta, mais do que uma escolha metodológica, radicaliza o *éthos* deste trabalho: construir diálogos não hierarquizados entre a academia e o terreiro.

Convido, assim, Mãe Lu de Xangô e Pai Nere de Agué para serem compartilhantes desta pesquisa. Retomar suas falas é um exercício de escuta comprometida com aquilo que Nego Bispo (2023) chama de confluência, uma partilha que não se dá por extração, mas por afinidade de caminhos. Na transcrição, duas cenas me atravessam: a primeira, o gesto de Pai Nere ao encerrar a entrevista dizendo “Falei umas coisas aí pra você guardar”; a segunda, o aceite de Mãe Lu em participar da entrevista, algo inédito em meus três anos de vivência no terreiro. Ambas as situações apontam para a delicadeza dos compartilhamentos e para a responsabilidade de quem escuta.

O lugar da pesquisa entre-mundos (Botelho & Nascimento, 2020) exige uma escuta implicada, que reconhece que não se trata de uma entrevista acadêmica tradicional, tampouco de uma conversa corriqueira no cotidiano do terreiro. Trata-se de um gesto ético e político de escutar palavras que vibram e transformam como feitiço ao serem compartilhadas. Como cuidar das palavras dos meus mais velhos sem cair em interpretações ou traduções esvaziadas de sentido? Como honrar suas trajetórias?

É a partir dessas perguntas e do gesto de confluência com Mãe Lu, Pai Nere e Nego Bispo, que se funda o segundo objetivo específico desta pesquisa: Confluenciar, em diálogo com os mais velhos, sobre os saberes e práticas de sustentação da vida que são produzidas nos terreiros. Para tanto, lanço mão de uma oralização da escrita, uma escuta que se faz corpo e palavra para guardar o que me foi confiado, em vez de recorrer a análises externas e descoladas do chão que pisamos.

Como nos ensina Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2020) para aqueles que não experimentam o mundo a partir dos cômodos da casa grande, encantamento são os atos de desobediências, insurgências e reinvenções. Em suas palavras é “armação da vida”. Escutar os mais velhos em suas palavras, trajetórias e astúcias, é portanto, um aprendizado ético e político sobre como sustentar as existências em meio ao mundo colonial.

Acolhimento como tecnologia de encantamento: Os saberes de Pai Nere de Agué e a reumanização dos corpos condenados às zonas do não ser

Este tópico propõe discutir o acolhimento como uma tecnologia de encantamento que emerge dos saberes e práticas do Candomblé, a partir da experiência compartilhada por Pai Nere de Agué. Partindo do conceito de zonas do não ser de Frantz Fanon (2020), busco refletir como o acolhimento, na condição de prática ancestral e contra-colonial, se configura como forma de cura, resistência e reumanização de corpos historicamente desumanizados.

Assim faço uma viagem temporal, geográfica, afetiva e imaginativa e pouso na seguinte imagem:

Estou no quintal do Ilé Ibá, onde o chão de terra guarda as marcas de tantas passagens. Árvores frondosas espalham sua sombra, enquanto galinhas ciscam livremente pelo terreiro. Imagino meu avó de santo, Pai Deo recebendo seus clientes, em meio aos rituais e conversas, enquanto Nere, que aqui ainda não era pai, observava tudo com olhos atentos. Entre gestos de auxílio e curiosidade, ele participava, aprendia e brincava. A seguir nas palavras de Pai Nere:

A minha primeira vivência dentro do candomblé, evidentemente é, principalmente porque eu era filho do babalorixá, né? Ele já era de Candomblé e eu criança com 5 anos vendo meu pai, realizando, cuidando de pessoas, tendo um acolhimento, né? Tratando de pessoas do seu lado espiritual, né? Que a gente hoje tem uma ideia que existe tanto a doença física, como a doença espiritual. A doença física são os médicos, tá entendendo esses homens que veste batas, né? E eu vendo aquilo, o primeiro conceito da minha religião foi eu brincar de Candomblé, porque quando você faz santo, criança, você não deslumbra a seriedade que a religião tem. Então-se a gente brincava de Candomblé [...] Então se eu tive o meu deká¹³, dei a minha obrigação de 14 anos e de 21 anos. E hoje eu estou com 45 anos de santo feito, estou com 56 anos cronológico, né? De idade. (Trecho transcrito de entrevista Pai Nere, 2025)

O Mestre Nego Bispo (2023) compartilha de experiência semelhante a Pai Nere, quando relata que nas roças de quilombo, também se aprende brincando: “Quando a gente brinca de fazer a roça, a gente cresce aprendendo a fazer a roça, a gente brinca de fazer a roça até fazer a roça de verdade. A gente brinca de fazer e faz as coisas” (p. 11). Assim o

13 Pai Nere, explica que deká, é sua maioridade no candomblé, atingindo o grau de babalorixá.

pequeno Nere é iniciado aos 11 anos de idade para Agué, que nas palavras de Pai Nere: é o médico da natureza, vodum encantado, que guarda os segredos das folhas.

Esse aprendizado que nasce do brincar e do fazer junto, como nos conta Nego Bispo (2023) e se encarna na trajetória de Pai Nere, que cresce visualizando o sofrimento de pessoas que chegam até a porta de sua casa, em busca dos cuidados de seu pai, e para além do marcos de vida como andar, falar, ir a escola, fazer amigos, brincar na rua, vai significando e aprendendo o que é acolhimento.

Frantz Fanon (2022) nos ajuda a compreender que esse sofrimento não é acidental, ele é parte constitutiva do Estado moderno, que não se funda para mitigar a violência da colonização, mas antes para perpetuá-la. A crítica de Fanon nos convoca a girar o olhar: o que para muitos aparece como “ordem” e “civilização” é, na verdade, a continuidade de uma violência estruturante, institucionalizada para controle e subordinação.

Vale aqui ressaltar que não se trata de violência como controle e subordinação de quaisquer corpos. A ideia de Humano é um derivado desse estado colonial. A investida colonial que dizimou milhares de vidas, embasadas em ideais burgueses, cristãos e iluministas da época, produziu uma compreensão que humano é o homem, branco, cisgênero, hétero, cristão. Em uma perspectiva original, Fanon (2022) problematiza o lugar do negro como o não-humano nessa experiência de humanidade forjada pelo colonialidade. Mas aqui também podemos e devemos ampliar o debate para uma não-humanidade pessoas dissidentes de gênero, sexualidade e periféricas.

Fanon então introduz o conceito de zonas do ser e do não ser a partir desta diferenciação de humanidade e sub-humanidade. Onde ele define que:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais (Fanon, 2022, p. 35).

A zona do ser está relacionada ao lugar da humanidade e as zonas do não ser às experiências de sub-humanidades onde estes indivíduos estão categorizados histórico e culturalmente em posições de sujeição e inferioridade em relação às condições de privilégio do branco colonizador.

Desse modo, tomo Fanon (2020) novamente para pensar os efeitos nas subjetividades a partir das zonas do não ser:

Então nos coube enfrentar o olhar branco. Um peso fora do comum passou a nos oprimir. O mundo real disputava o nosso espaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade puramente negacional. É um conhecimento em terceira pessoa. Ao redor do corpo, reina uma atmosfera de clara incerteza (p. 126).

Ao sermos condenados a fitar o olhar da branquitude e da norma, nos deparamos com o peso subjetivo da existência. Não é fácil ser negro, mulher, dissidente de gênero e sexualidade no mundo. O corpo, matéria concreta que se pode tocar, visualizar, sentir, é negado em sua existência, valor e direito à vida. E nesta perspectiva forçados a uma alienação, uma vez que todas as tentativas de se projetar uma identidade, é atravessada pelo olhar colonial. Portanto, as repercussões da colonização não se encerram como

meras heranças de um período nefasto da história, existe em pleno funcionamento uma maquinaria de mazelas do colonialismo.

Assim como Fanon aponta para uma relação intrínseca entre estado moderno, colonização e violência, Pai Nere amplia a discussão quando aponta a relação, estado e violência como produtora de adoecimento do ori:

Mas o ori é uma coisa muito importante dentro do Candomblé e principalmente hoje a maioria desses jovens... e eu vou falar daqui de casa, não vou falar de outra casa. A maioria desses jovens que entraram de 3, 4 anos para cá são tudo pessoas que tem problema com ori, entendeu? Isso é uma consequência da vida física externa. Das violências, dos traumas, está entendendo? Cada um vem com seu problema diferente, uma violência sexual, uma violência do pai, uma violência da mãe, uma violência da rua, uma violência do estado que é omissor. Entendeu que o estado é omissor? (Trecho transcrito de entrevista Pai Nere, 2025)

Os corpos que são expostos às violências são aqueles que marcados pela colonialidade para inexistir, teimam contrariar a lógica colonial, que não escapam isentos das mazelas, carregos e adoecimentos. Ser um corpo marcado para vivenciar os horrores do colonialismo diz de uma profunda intervenção. Na vida prática se instituem territorialidades periferizadas como zonas de guerra, cujos efeitos vão desde ao abandono estatal, a militarização desses territórios, ausência de políticas públicas ao encarceramento em massa e extermínio dessa população (Benício et al, 2018).

E nas subjetividades, essa lógica atravessa sobre os processos mais particulares das produções subjetivas, de modo que as dinâmicas de poder que incidem sobre a

subjetividade também são mantidas na violência e na subordinação desses corpos.

(Lima, 2020). A seguir, Pai Nere, conta de sua felicidade em perceber-se em um espaço que não opera a partir de uma lógica de exclusão e propagação de violência:

E eu me sinto muito feliz por eu estar numa religião que quando eu começo a estudar essa religião, eu vejo que ela é uma das primeiras religiões, como eu acredito que todas as religiões tem que ser acolhedora, né? Tem que praticar o bem, acolher sem ver a quem, entendeu. Mas a nossa religião dentro do Brasil, ela fez uma grande diferença, que foi abrir as portas para as pessoas que eram desprezadas, né? Que eram humilhadas, que eram julgadas, né, pela sociedade. Né? Então se ela foi a primeira religião dentro do Brasil a ter essa visão de acolhimento, né? Com os gays, com as lésbicas, entendeu? (Trecho transcrito de entrevista Pai Nere, 2025)

Ao pautar o Candomblé como um espaço de acolhimento para os desprezados, humilhados e julgados, retomo as sub-humanidades condenadas às zonas do não ser. Pensar o Candomblé como espaço de acolhimento dessas sub-humanidades é situá-lo como dispositivo contracolonial, visto que, nas palavras do Mestre Nego Bispo (2015), compreendo por contra coloniais os processos de resistência e luta contra a colonialidade, seja em defesa dos territórios, símbolos e modos de vida. E sobre esses modos de vida, Pai Nere localiza a importância da noção de ori na cosmopercepção do Candomblé:

Ori é um Orixá, um Orixá individual de cada um, mas um Orixá que não vira.

Não se tem incorporação, né? Mas o primeiro que vai se alimentar é o ori.

Porque? Porque o ori que dá direção da sua vida, o ori, ele tem que ser

alimentado pra depois você alimentar o Orixá seu, seu Orixá que vai rodar. Porque? Porque depois vai se alimentar do arar, que é o corpo físico e a cabeça é a sustentação. Então se ela primeiro tem que estar bem, né? Porque se a gente der uma olhada, a primeira parte no ser humano que é formado no ventre da mulher, o que nasce, o que sai é a cabeça. (Trecho transcrito de entrevista Pai Nere, 2025)

Assim, para a concepção iorubá, ori é cabeça acima do pescoço e ao mesmo tempo seu eu mais íntimo e profundo (Flor do Nascimento, 2011). Ori é o primeiro a chegar na experiência carnal de nascer. E mesmo que nunca se inicie em uma perspectiva de Candomblé, ter ori é sustentar a ambiguidade de ser plural, já que todos temos; e ser singular já que fala de uma experiência de intimidade com seu eu singular, e é o único que lhe acompanhará além-mar quando morrer.

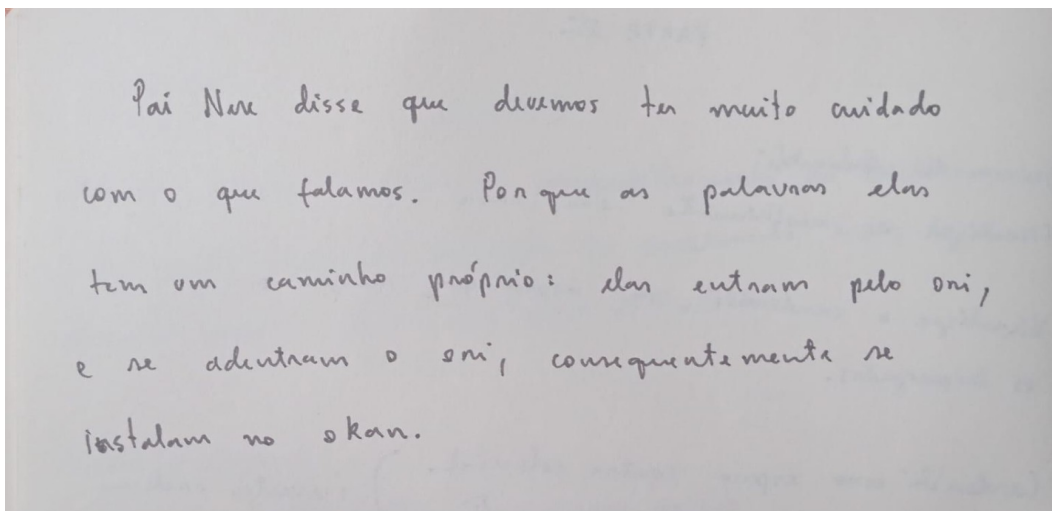
Se na perspectiva colonial as sub-humanidades não possuem direito a uma existência, na concepção iorubá, através do ori, sustenta-se a ideia de que não apenas existimos, mas possuímos uma partícula de sagrado e singular. É a radicalidade na compreensão de que não nascemos para habitar a negação da vida das zonas do não ser.

Que compreensão valiosa! Ouvir Pai Nere é visualizar uma erva que nasce em local inóspito, cresce e toma tamanho e proporção que não pediram permissão para existir. Suas ideias germinam como urtigas contra a lógica colonial. Seguindo as trilhas de suas ideias germinantes:

Quando atinge o ori e a cabeça, evidentemente que vai para o coração. A pessoa começa a se sentir segura, começa a se sentir amada e começa essa grande primeira transformação. O primeiro contato que eu acho que dentro do

candomblé, é o acolhimento, o acolhimento, é a base de tudo. (Trecho transcrito de entrevista Pai Nere, 2025)

Trago um trecho de meu diário-escreviente:



“Pai Nere disse que devemos ter muito cuidado com o que falamos. Porque as palavras elas tem um caminho próprio: elas entram pelo ori, e se adentram o ori, consequentemente se instalam no okan¹⁴.” - **Trecho do diário-escreviente, 2024**

Esse registro aconteceu em uma quarta-feira cotidiana após o Amalá¹⁵ para Xangô. Me marcou pensar que as palavras têm um movimento próprio. Pensar as palavras como moventes, vivas, andarilhas, é sustentá-las a partir de seu lugar de tecnologia ancestral. A oralidade se dá nas palavras que proferidas, pulsam vida, viajam, se recriam, aumentam e diminuem.

14 Para os iorubás, coração.

15 Comida predileta de Xangô, o amalá é alimento feito com quiabo, dendê, cebola e camarão. Nas quartas-feiras, dia devotado a este orixá, é comum que nos terreiros de candomblé se forte essa iguaria, cante e dance para este orixá.

O que Pai Nere conta de como toma da palavra para acessar o ori e instalar-se no coração, se trata de ofó, feitiço da palavra, isto é Pai Nere largando mão da brincadeira que aprendeu criança, o acolhimento como uma tecnologia de encantamento que se dá através das palavras.

Assim, a partir das palavras de Pai Nere, compreendo que acolhimento é reencantar. É reconhecer vida naqueles que foram marcados pela colonialidade para um projeto de morte. E ao fazê-lo, recebemos dignidade, corporeidade e futuro. Acolher é, portanto, um gesto de subversão radical que reinaugura a vida.

É encantamento porque através do acolhimento, se desaliena da percepção que não existimos. E mais: não só existimos, como somos cuidados. Um ori cuidado inaugura outra transformação fundamental, que é o cuidado, do ará. Para a concepção iorubá, se trata de cuidar do corpo. Mas para as sub-humanidades, pode significar, talvez pela primeira vez, ver seu corpo reconhecido como digno de vida e de cuidado.

Para Wanderson Flor do Nascimento (2011), ori representa a construção de uma nova história, de um novo nascimento. O acolhimento como cuidado do ori, nesse contexto, se firma como uma tecnologia de encantamento que abre fissuras no projeto de mortandade. Ele contra-coloniza quando subverte práticas enraizadas no signo da violência e reencanta os corpos para existir, ser singular e ter caminho.

Escrever na pele do Atabaque: Oralidade, encantamento e resistência em Mãe

Lu de Xangô

A partir do compartilhamento de Mãe Lu de Xangô, este texto propõe uma reflexão sobre a oralidade como tecnologia de vida que reinscreve corpos negros no

mundo e aponta para a reimaginação e experimentação de existências que desobedecem ao rito colonial de negação da vida.

A violência racial deixa marcas profundas, feridas que jamais cicatrizam por completo, pois são constantemente reabertas, perfuradas, machucadas, fazendo com que pessoas negras experienciem o mundo a partir da dor de suas carnes expostas. Essa experiência contínua de violação constitui uma forma de negação da vida, em que existir é resistir ao trauma cotidiano de um corpo marcado. Jota Mombaça (2016) contribui para essa reflexão ao afirmar o seguinte:

A presença do racismo como fantasia colonial indeterminadamente atualizada do marco do colapso da colônia está exposta como ferida na paisagem das cidades, na densidade dos muros, cercas e fronteiras. Está exposta também na coreografia das carnes, da intensidade dos cortes e ancestralidade das cicatrizes (p. 4).

Suas palavras revelam como o racismo não é apenas um fenômeno histórico, mas um sistema que se inscreve nos corpos e nos territórios, expondo a carne negra à dor e à exclusão como um espetáculo constante. Cada cicatriz, então, carrega a memória viva da colonização ainda em curso.

Durante o processo de escuta, havia a expectativa de que emergissem, no compartilhar, relatos de episódios de racismo, experiência recorrente nas trajetórias de pessoas negras. No entanto, sem qualquer direcionamento ou combinados prévios, Mãe Lu não tematizou o racismo. Compartilhou histórias de vida, afetos, experiências de cuidado e espiritualidade. Isso não significa, evidentemente, que não tenha vivenciado

situações racistas. É possível que sim, mas aponta para o fato de que sua subjetividade não se estrutura em torno desse assombro.

Surge então, a seguinte indagação: que experiências e forças coletivas sustentam essa forma de existir em que o trauma racial não está no centro da narrativa de si? A pergunta de Castiel Vitorino Brasileiro (2022) ilumina essa reflexão: “o que o sangue e os demais líquidos de uma pessoa retinta poderiam dizer sobre sua história nesse planeta?” (p. 17). Talvez, no caso de Mãe Lu, esses líquidos carreguem não apenas a memória da dor, mas, sobretudo, a herança de uma dignidade ancestral que transborda vida. E com isto, não significa negar o racismo, mas insurgir contra ele e com aquilo que ele visa aniquilar: a vida.

Sentada ao lado de Mãe Lu, sob a sombra do pé de amora, nossa conversa não tematizou racismo ou lesbofobia, categorias que poderiam advir de sua fala, por ser uma mulher negra e lésbica. Fui embalada por narrativas que precisam ser oralizadas, registradas na palavra e no tempo:

Eu sou filha do fundador da casa, né? Eu nasci no Candomblé, o Candomblé pra mim é tudo, desde nova... (Trecho transcrito de entrevista com Mãe Lu, 2025)

Desconheço o que é nascer e crescer no Candomblé. Mas, ao ouvir Mãe Lu, sou provocada a adentrar o gesto de ficcionar como insurgência que Jota Mombaça propõe. Para Jota Mombaça (2021), resistir às lógicas coloniais exige um “trabalho continuado de reimaginação do mundo e das formas de conhecê-lo, e implica também tornar-se capaz de conceber resistências e linhas de fuga que sigam deformando os modos do poder através do tempo” (p. 46). Escutar Mãe Lu é participar desse gesto de

reimaginação encarnada, em que vislumbro a existência de espaços de vida e potência para mulheres negras.

Para Jota Mombaça e Michelle Matiuzzi (2019), a existência de pessoas que fogem à norma, é como uma brecha para a destruição da lógica colonial: “A pretitude é uma brecha. Uma brecha é um portal e todo portal depende de um campo de força. Se a modernidade é um regime de constrição telepática, a performance preta (criadora de portais e campos de força) é uma rebelião contra esse limite.” (p. 17). A fala de Mãe Lu, Jota Mombaça e Musa Michelle Matiuzzi me emociona, pois revela que nossos ancestrais criaram portais. Portais que podemos atravessar pelo candomblé, pela umbanda, pelo catimbó, pelo maracatu, pelo samba e por tantas outras raízes suficientemente fortes para que corpos negros possam viver em plenitude, mesmo que a vida na diáspora insista na escassez.

Já um pouco maior, Mãe Lu conta que, quando criança, corria da escola para ouvir fitas cassete:

Só olhando e escutando, eu aprendi a tocar com aquelas fitas cassete. Eu botava pra tocar no gravador, escutava, e ali eu ia pegando e aprendendo.

Eu nunca tive professor. (Trecho transcrito de entrevista com Mãe Lu, 2025)

Eu ensinei muita gente, né? Porque é assim a nossa casa, por ser a fundadora, né? É o primeiro Candomblé de Fortaleza. Então aqui a gente não tinha Candomblé. E as pessoas que meu pai trazia de fora, os ogãs¹⁶

¹⁶ De acordo com o ogã Marley Correa (2024), são chamados de Ogãs os homens iniciados na religião com funções de zelar pelo terreiro, através de atividades que envolvem a manutenção do espaço físico, a coordenação de ritualísticas internas e a responsabilidade de tocar os atabaques.

principalmente, vinham para ajudar. Então eu fui observando aquilo. E percebi que aqui na casa não havia ninguém que tocasse. Me interessei, aprendi. Sei que mulher não toca atabaque, isso eu sempre soube. Mas foi algo que aprendi. E, com o passar do tempo, pela facilidade que tenho de tocar, comecei a ensinar. Ensinei muitos ogãs de Fortaleza, entendeu?

(Trecho transcrito de entrevista com Mãe Lu, 2025)

A presença de Mãe Lu em sua inteireza nos convida a pensar a oralidade como uma tecnologia ancestral de existência e produção da memória. Trata-se da centralidade do corpo falante e escutante como território de saber. Essa tecnologia de saber, forjada no tempo e sustentada pela coletividade, desafia os parâmetros eurocêtricos de produção do conhecimento. Como lembra Leda Maria Martins (2021), há saberes que se encenam no corpo e se atualizam no rito, saberes que dançam, cantam, vibram, e não se escrevem, porque não precisam.

Em sintonia com essa perspectiva, Lara Ferreira (2024), ekede do Ilé Ibá, artista, professora e pesquisadora afirma que a oralidade é o fio condutor entre as diferentes gerações. A palavra dita, ritmada, entoada, como faz Mãe Lu, carrega não apenas memória, mas a continuidade de um povo que teve sua humanidade negada, e o próprio corpo em rito nega o silenciamento que lhe foi imposto.

Lembro-me de um episódio marcante, no ano de 2023. Pai Shell encontrava-se em transe com seu vodum, Avimaje. Aquele momento já era especial por si só, tratava-se da presença de um vodum que, à época, contava com 45 anos de assentamento. No entanto, algo inesperado acontece: Avimaje interrompe a dança e se recusa a continuar, pois os ogãs que tocavam no momento não acertavam o toque específico. À sua frente,

Mãe Lu, que se comunica brevemente com o vodum, dirige-se ao espaço onde estão os ogãs; o alabê¹⁷ se levanta, e ela, com firmeza, assume o comando do atabaque. Inicia, então, um toque e um cântico que eu jamais ouvira antes. Os demais atabaques passam a seguir sob sua condução. É nesse instante que Avimaje retorna à dança e volta a movimentar-se pelo salão.

Fui tomada por uma emoção inexplicável. Aquele toque e aquela língua que ela entoava me abraçavam de uma forma tão concreta que o que consegui significar daquele momento foi a lembrança de um abraço que envolvia por completo.

Sua trajetória nos mostra que o aprendizado não se dá, necessariamente, pela via do ensino formal, mas por uma escuta atenta, por uma corporeidade sensível, por uma inscrição do saber na carne. Ao aprender a tocar atabaque pelas fitas cassete, ela nos ensina que a tecnologia ancestral não está na ferramenta em si, mas na forma de escutá-la. O toque que ela encena no corpo, e que convoca o vodum de volta ao salão, é um saber de raízes profundas, cultivado na escuta, na observação e no pertencimento à comunidade. É o que Nego Bispo (2023) nomeia como "conhecimento de vivência", uma forma de saber que não separa teoria de prática, nem indivíduo de território.

Nesse sentido, como nos lembra Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018): “Se a chibata é grito de morte, o tambor é discurso de vida” (p.58). Marley Correia (2024), ogã do Ilé Ibá, professor de história e pesquisador, sensivelmente contribui para esse debate quando afirma que nas comunidades de terreiro é também por meio dos atabaques que se coordena os processos formativos, quando se considera possibilidades outras de aprendizado que não as referenciadas pelas universidades e espaços formais de

¹⁷Alabê ou em iorubá Alagbê, é ogã responsável pelos atabaques e pelos toques.

aprendizado, assim, o tambor tal qual como o corpo de mãe Lu possui gramáticas próprias. Em uma perspectiva de escrevivência (Evaristo, 2011) como à escrita que fabula imaginários nos quais corpos e vozes de mulheres negras não são silenciados nem diminuídos em sua potência, Mãe Lu representa uma continuidade na recusa da imagem da mãe preta submissa; não se curva, não nina a casa grande. Seu escrever se dá através do toque na pele do atabaque, no canto que se entoa para o ori de seus filhos que buscam no colo da ancestralidade um refúgio contra os adoecimentos da colonialidade, e pela vivência que conjura referência para mulheres negras em viver com potência.

Antonio Luiz Simas e Luiz Rufino (2020), nos alertam que o desencantamento é projeto político da colonialidade que tem compromisso com o minar da vida, seja através do abate dos sonhos ou dos corpos. A oralidade, nesse contexto, é uma tecnologia de encantamento que produz liberdade.

Jota Mombaça (2016), se soma a esse debate quando relembra que embora o racismo fira a carne e a paisagem, é nas coreografias dessas cicatrizes que também se inscrevem potências de resistência. Mãe Lu através da sua oralidade ensina que o viver negro não se resume à dor. Aprender através da oralidade dos mais velhos nesse sentido é uma forma de se reinscrever no mundo com raiz, e a partir da escuta dos que vierem antes apontar para o futuro.

Recordo-me da primeira vez que ouvi seu relato sobre o aprendizado no atabaque. Foi após a festa de Xangô em 2024; amanhecemos ouvindo histórias e, aquele instante, registrei uma fotografia do céu.



Registro do diário-escreviente, 2024

Na imagem, um céu que insiste em clarear mesmo com a resistência das folhas que fazem pulsar um tom que não é dia nem noite. As folhas são da gameleira que assenta Tempo, esse vodum que resguarda a memória e o por vir.

Penso em Ewá, Orixá que recusou o destino imposto, e com ajuda de seu irmão Oxumarê, apontou seu ofá¹⁸ e trilhou sua morada no céu rosado. Mãe Lu relembra, refaz o caminho de Ewá e a partir de sua oralidade ensina que o tom rosado no céu não é só cor, é lembrete de Ewá para mulheres negras que é possível desenhar novos mapas de existência, que escapem da cartografia do sofrimento e tracem rotas de liberdade, de cuidado e encantamento. Como nos ensina Ekede Lara Ferreira de Ewá (2024):
reverenciar os mais velhos significa respeitar aqueles que possuem sabedoria e nos

¹⁸ Arco e flecha usado por orixás que são caçadores.

referenciam na vida terrena. Assim, esses mapas são guardados sob as palavras, gestos e saberes de nossos mais velhos.

Este capítulo se encaminha para um fim, mas não para um encerramento. O que se delinea aqui é um caminho em espiral feito por Mãe Lu de Xangô e Pai Nere de Agué.

Na imagem do diário escreviente, vemos as folhas do vodum Tempo para o Candomblé angola, e Iroko, para o Candomblé Ketu. Em ambas as perspectivas, Tempo e Iroko desafiam a linearidade ocidental, ao materializarem, em suas raízes, a memória em duas dimensões: o futuro e o ancestral (Simas e Rufino, 2020). Ailton Krenak (2022), nos lembra que se há um futuro, ele é ancestral. Nego Bispo (2023) confluencia com precisão que a vida é começo, meio e começo. Nossos mais velhos de raízes afropindóricas sabem: o fim é ficção colonial. O ocidente que insiste em organizar a vida a partir da lógica da morte e da escassez. Para nós, o tempo não finda, ele nasce, cresce, dança, abraça, come, se renova.

Nossos mais velhos, aqueles a quem aqui também chamo de Pai e Mãe, e por quem, ao escrever, reconheço um profundo amor, são pilares de cuidado e continuidade. São eles que com astúcia e generosidade nos ensinam a atravessar: “um dia não estaremos mais aqui, e vai ser vocês que precisarão ensinar para os mais novos” - lembra Mãe Lu no meu eterno aprendizado de ekede, nos cotidianos de funções, enquanto ensina com firmeza e afeto. Nessa frase simples mora um mundo: há vida, há futuro, há sonho.

Por meio de suas narrativas foi possível compreender o acolhimento e a oralidade como práticas contra-coloniais que não apenas resistem à lógica da

desumanização, mas também insurgem modos de existir e forjam mundos outros. A escuta das experiências dos mais velhos se inscreve aqui como compromisso ético-político contra o epistemicídio, a favor da memória e do futuro ancestral, reconhece o saber como relacional, performático e corporificado. Localizando nos mais velhos a corporificação do Candomblé como território epistemológico e político que pauta modos de vida.

Escrevivências contracoloniais que produzem sustentação da vida para pessoas negras

Início a escrita desta seção em um dia muito ensolarado em Fortaleza. Olhando pela janela da Biblioteca Estadual do Ceará (BECE), o céu está absurdamente azul, vejo fragmentos de mar. Mas principalmente me captura o brincar das folhas na árvore, é impressionante como nada se esconde ou fica invisível na companhia do vento.

Ao escutar Mãe Lu de Xangô e Pai Nere de Agué emerge a oralidade e o acolhimento como saberes que não se limitam a transmissão do conhecimento apenas, mas se inscrevem como práticas que reumanizam e reencantam a vida para aqueles condenados pela colonialidade às zonas do não ser.

Assim, este capítulo busca construir, em diálogo com pessoas negras, narrativas sobre suas histórias de vida e processos de racialização, e escrever, com pessoas iniciadas, sobre práticas de cura que sustentam a vida de pessoas negras e periféricas a partir da sua relação com candomblé. Busco aprofundar as confluências ao propor o exercício das escrevivências coletivas, tecida pelo enlaçamento de vozes e afetos a partir das experiências de pessoas iniciadas.

Para o complexo povo iorubá, a estratégia tecnológica dos itãs conserva e faz viajar de forma espiralar as histórias que contêm ensinamentos desse povo. Tatiana Nascimento (2019), em seu livro *Cuirlobismo Literário*, propõe recontar itãs, reivindicando a dissidência sexual e de gênero constituintes nas histórias fundamentais do povo iorubá. Proponho que, ao escrever sobre e com os filhos de santos, reabrimos, reaprendemos e reatualizamos nossos saberes, práticas e modos de vida.

Conta um itã que Oyá e Ogum viviam juntos, até que Oyá decide partir para viver com Oxoguiã. Era ela a responsável por soprar e manter acesa a forja onde Ogum produzia ferramentas. Sem Oyá, a forja de Ogum tornou-se fria. Diante da urgência de fabricar das ferramentas, Oyá, de onde estivesse, passou a soprar em direção à forja um vento capaz de atravessar toda a terra e alimentar o fogo. Esse mesmo vento que agora movimenta as folhas da árvore diante de mim, é também o que mantém viva a forja de Ogum.



Imagem do Diário-Escrivente - Ogum e Oyá quase borboleta

Que o amor de Ogum e Oyá seja incendiário do nosso fazer em pesquisa, queime a linguagem colonial bruta, tornando possível o comunal entre nós. Como sabiamente ensina Nego Bispo (2023), contamos histórias para fortalecer a trajetória de nosso povo. Lélia Gonzalez (1984, p. 225) reafirma essa importância em:

O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações.

Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala.

Escrevemos para ruir o abismo que existe entre a cosmologia afrodiáspórica e o mundo moderno, pois o desabar do mundo moderno-colonial-capitalista é o anúncio da liberdade que a vida pulsante reivindica. Ao soprar este texto, como Oyá sopra a forja, espero acender em quem lê o mesmo fogo que acendeu em mim: o da vida que insiste, sonha, se reinventa.

“Essa casa que o Orixá habita, que é o meu corpo”: O Candomblé como espaço de produção de saúde mental

Conheci Ebome Joécio de Oxóssi no Ilé Ibá, no ano de 2023, em meus primeiros passos de construção e pertencimento no Candomblé. De fala reservada e gestos discretos, Joécio é aquele que observa, mas atua com firmeza onde a presença se faz necessária. É firme nos compromissos que atravessam sua caminhada, seja no chão sagrado do terreiro, na seara da educação ou nas trincheiras do Movimento Negro Unificado (MNU).

Joécio, em sua partilha, aponta que a sua compreensão racial não se dá com um evento isolado, fixo no tempo, mas como um processo contínuo e atravessado pelas experiências cotidianas.

Eu sou um homem negro, a partir de hoje eu sou! Não é isso. Não tem esse ponto, a partir daqui eu sou negro. Mas sempre tem a vivência. E a vivência sempre marca. E ela marca, tanto marca positivamente, com esse processo de pertencer a um local, de pertencer a uma identidade, de curtir aquilo, de gostar daquilo, como ela também marca negativamente com os processos de racismo, principalmente do racismo religioso. (Trecho transcrito de entrevista com Joécio, 2025)

O processo de racializar-se é, como Neuza Santos Souza (1983) afirma, um percurso onde a pessoa negra diante de uma sociedade branca, busca tornar-se reconhecido, e este movimento não alcança um ponto de saturação, mas é uma constante batalha para ser humanizado diante de uma sociedade cujo racismo antinegro é eclipsante. E nas palavras de Joécio este processo não vai se construindo apenas daquilo que fere, molda e desloca, mas também por aquilo que é identificação e pertencimento.

Ao refletir sobre meu próprio percurso de racialização, percebo um entrelaçamento de experiências nesse processo de racialização que não acontece como um evento fixo. Na infância, no Alto do Bode, me sabia negra de forma naturalizada, quase imperceptível, pois compartilhada coletivamente, a negritude não era problema, a maioria de meus colegas de escola, vizinhos, pessoas do bairro, eram igualmente negros. Essa sensação de familiaridade e pertença manteve-se ainda nos primeiros

passos fora da comunidade, como jovem aprendiz, circulando entre bairros periféricos de Fortaleza onde a diferença racial tampouco se impunha como ferida.

No entanto, o ingresso no ensino superior inaugura um novo tempo, o da sensação aguda de deslocamento. Pela primeira vez, meu corpo negro emerge como diferença incômoda, evidenciada num espaço majoritariamente branco e de outra classe social. Essa ruptura vivida também ecoa a profunda reflexão que Frantz Fanon (2020) descreve sobre o tornar-se objeto no olhar do outro:

Vim ao mundo preocupado em suscitar um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro em meio a outros objetos (p.125)

Essa é a moldura cruel: desejar ser sujeito e, contudo, ser coagido a ocupar o lugar de objeto. Os deslocamentos narrados não são apenas espaciais, mas existenciais, quando marcam o momento em que nos reconhecemos cindidos entre a promessa de si e a imposição do olhar colonizador.

Para aqueles e aquelas que constroem sua existência a partir das cosmologias de matriz africana, o racismo ganha uma camada específica: o racismo religioso. Joécio narra um episódio quando, a trabalho, o racismo religioso se infiltra nos espaços institucionais e cotidianos, marcando corpos e saberes com a violência:

Teve um episódio lá de uma estudante, numa escola que eu trabalhava no interior do estado. Uma estudante passou por aquele processo de que as pessoas chamam de receber espírito, né? Aí teve aquela coisa coletiva, aquela histeria coletiva, e as pessoas já falavam assim: “ah, tu que entende dessas coisas?”

Gente, mas isso não é assim, eu não consigo, eu não sei fazer isso. Depois eu comecei a perceber por que as pessoas me procuravam, né? Porque, naquele momento, o que estava sendo vivido era um processo de demonização daquilo, né? Então, remete-se a uma pessoa de Candomblé. Então, assim, ele resolve. (Trecho transcrito de entrevista com Joécio, 2025).

O episódio narrado revela como o racismo religioso não apenas exotifica ou ridiculariza manifestações espirituais afro-brasileiras, mas também atribui a indivíduos de terreiro a responsabilidade de conter ou explicar fenômenos que a sociedade branca e cristã demoniza e teme. Sobre essa modalidade específica de agressão, Wanderson Flor do Nascimento (2014) elabora:

Normalmente nos referimos aos ataques contra o candomblé e a umbanda como uma das manifestações da intolerância religiosa. Entretanto, entendemos que o nome não consegue descrever com precisão o fenômeno. Os ataques são expressões tenazes de uma das manifestações do racismo, que persegue as heranças religiosas que têm influências do povo negro, trazido à força para o nosso país. Por essa razão, algumas pessoas têm se referido às perseguições como racismo religioso. Essa modalidade específica do racismo engloba práticas violentas que vão da demonização das crenças religiosas de umbandistas e candomblecistas, passando por ofensas morais a esses religiosos, chegando a violências físicas e, em alguns casos, à morte de pessoas que, nos terreiros, praticam sua crença (p. 1).

Esses ataques violentos não são exceções, mas expressões sistemáticas do racismo antinegro. Como explica Neuza Santos Souza (1983), o ódio anti-negro invade as subjetividades, marca os corpos, gera revolta, auto-ódio e feridas difíceis de suturar. Esse ódio tem desdobramento nas subjetividades negras, dessa cisão dolorosa emergem sentimentos de amargura, desespero e revolta, que muitas vezes se traduzem em ódio ao próprio corpo negro.

Nesse cenário em que as práticas de fé negra são perseguidas e os corpos são atravessados pela brutalidade da violência, o Candomblé se ergue como espaço de refazimento e cura. Joécio partilha sobre sua experiência de cuidado com a cabeça no Candomblé:

A gente, quando toma um bori, a gente passa por aquele processo de esfriamento da cabeça. Então, eu acho que o Candomblé contribui muito nisso de apaziguar os pensamentos. Porque as coisas acontecem e a gente fica com aquela confusão, aquelas camadas, aquelas coisas na cabeça e você acaba não se tocando de algumas coisas e às vezes você responde aquilo de uma forma muito afobada. Eu chamaria isso de ensinamento de cabeça. De pensar muito bem para poder dar algum tipo de resposta. E dar algum tipo de resposta pode ser uma resposta interna mesmo. (Trecho transcrito de entrevista com Joécio, 2025)

O bori é um rito ancestral criado para alimentar o ori, a cabeça. Quando Joécio expressa a sensação de esfriamento, de apaziguamento, não descreve um adormecimento ou uma docilização do ser, mas sim a prática de restaurar a clareza e a agência sobre si.

Essa experiência de cuidado profundo se articula com o que Abrahão de Oliveira Santos (2016) observa ao pesquisar sobre uma Psicologia de terreiro. Em sua obra, ele cita a fala de Ekede Yeda, do terreiro Tumba Juçara, em Salvador, que afirma: “Uma pessoa chega ao terreiro sem nada. Depois da iniciação tem pai, mãe, irmão e irmã de santo, avô, avó, tios e tias, no país todo, tem seus vumbi, e os ancestrais” (p. 136).

Agô Ekede Yeda, peço licença para acrescentar em sua fala. Diria que não apenas depois da iniciação, mas também aqueles que se aproximam do espaço do terreiro para se cuidar, aproximam-se uma rede de cuidado, pois não se faz nada sozinho nos terreiros, o cuidado é realizado em comunidade. Assim, também inaugura-se uma rede de pertencimento e de proteção coletiva, uma família que ajuda a sustentar a existência.

Nas palavras que seguem, vemos como a iniciação e o vínculo com o Orixá se inscrevem no cotidiano como um modo de reinventar a relação com o próprio corpo:

E passou um tempo, foi praticamente um ano, eu era uma pessoa muito louca, muito louca assim, de mundo, muito louca de mundo. E passou um tempo, eu passei por um processo de saúde que hoje eu analiso assim: se eu fosse uma pessoa meio sem o juízo no lugar — isso não quer dizer que eu tenho o juízo no lugar —, mas se eu fosse outra pessoa, eu diria: “olha, isso tá acontecendo por causa do Orixá”. Mas não foi. Foi justamente o contrário: foi o Orixá me mostrando. Então, com um ano depois, com toda essa situação, foi que eu percebi a importância do Orixá na minha vida, sabe? Parece que ele fez assim pra mim acordar, pra mim... “A partir de hoje, você é meu. Então, você é meu.” Eu vou poetizar isso: “Você vai ser a

minha morada. Então, você vai ter que cuidar desta casa.” Então, a partir disso, essa casa que o Orixá habita, que é o meu corpo, eu tento cuidar ao máximo. (Trecho transcrito de entrevista com Joécio, 2025)

Deivison Faustino (2019), ao discutir a saúde mental da população negra, afirma que os processos de colonização afetaram não apenas as gerações sequestradas e escravizadas, mas também suas descendências, atravessadas por rupturas de vínculos, pela incerteza constante e pela experiência transgeracional da desumanização. Em uma sociedade que historicamente desumaniza, dessubjetiviza e massifica pessoas negras em estereótipos e estigmas, retomar a relação consigo através do corpo parece ser a experiência de desalienação que Fanon (2020) propõe.

À luz dessa discussão, quando Joécio descreve o processo de se perceber "muito louca de mundo" e depois reencontrar-se a partir do vínculo com orixá, ele amplia a discussão de Neuza Santos e Deivison Faustino. Tornar-se casa para Oxóssi configura-se como uma prática de recomposição da relação com o próprio corpo. O corpo negro deixa de ser apenas *locus* da introjeção do auto-ódio, retoma sua agência e transforma-se em território sagrado. Uma vez que esse movimento se torna possível, abre-se espaço para a construção de outras possibilidades de relação consigo, não mais atravessadas exclusivamente pela ferida traumática colonial. Se propõe uma outra epistemologia do corpo, que não é apenas o lugar da marca da racialização, mas o lugar do cuidado e da vida.

Esse cuidado tecido a partir da relação com o Candomblé firma o corpo no mundo:

Contribuiu muito para o processo de racialização no sentido de me firmar.

E não é me firmar, de estar todo tempo batendo o peito, mas é de até segurar mesmo, no dia a dia, de me segurar no dia a dia, de me apoiar.

(Trecho transcrito de entrevista com Joécio, 2025)

A saúde mental negra, como sublinha Luis Fernando Benício (2022), não se reduz à sobrevivência: implica a possibilidade de uma vida plena. Produzir saúde, nesse sentido, é cultivar espaços, redes e práticas que sustentem a inteireza negra, entre as quais se destacam os quilombamentos de si e com o outro, as práticas religiosas e os cuidados comunitários como formas efetivas de sustentação da vida.

Nessa perspectiva, compreendo que a relação de pessoas negras e o Candomblé configura uma prática concreta de produção de cuidado em saúde mental, pois potencializa formas afirmativas de existência, para além de respostas reativas à opressão. Como prática de cuidado de si, o Candomblé opera a descolonização das subjetividades, ressignifica a cultura e reinscreve o corpo como território de vida, e não apenas de dor.

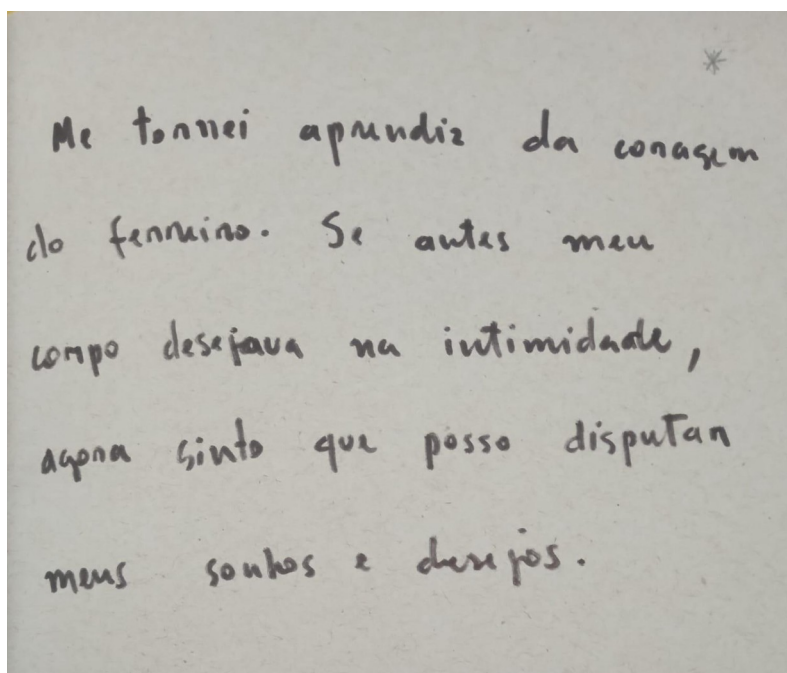
Essa sensação de reencontro com a inteireza, propiciada pela relação com o Orixá, prepara o corpo e o ori para movimentar-se no mundo de forma afirmativa. Como destaca Grada Kilomba (2019), não mais um corpo estranho ou incompatível, mas um corpo pleno, que, como Joécio narra, é capaz de engajar-se em processos de luta, pertencimento e reconstrução de si:

[...] o processo de tocar as coisas para frente, de se engajar num processo de uma luta antirracista, de uma superação da situação racista, eu costumo dizer que, se eu não estivesse aqui, talvez eu não estaria tão envolvido com outras coisas, com

outros processos de superação de racismo e enfrentamento, porque isso aqui é pertencimento, é identidade. E você começa a perceber. O Candomblé, para mim, é isso. Não sei se o Candomblé é uma ferramenta para a luta antirracista ou se a luta racista precisa do Candomblé para acontecer. (Trecho transcrito de entrevista com Joécio, 2025)

O que Joécio aponta é o que se configura como a potência de enraizamento e de transformação subjetiva gerada pelo Candomblé: um processo que, ao reafirmar a pertença, devolve o direito de lutar, de desejar, de sonhar. O Candomblé, então, não é somente ferramenta para resistir: é ferramenta para existir. Um lugar onde o corpo negro, antes alvo da colonialidade, torna-se instrumento de luta, de sonho, de criação.

Essa reflexão ressoa com um registro feito no diário-escreviente logo após minha confirmação de ekede, que diz: “Me tornei aprendiz da coragem do ferreiro. Se antes meu corpo desejava na intimidade, agora sinto que posso disputar meus sonhos e desejos”.



Me tornei aprendiz da coragem
do ferreiro. Se antes meu
corpo desejava na intimidade,
agora sinto que posso disputar
meus sonhos e desejos.

Trecho do Diário- Escreviente, 2024

Pensar o impossível, como lembra Jota Mombaça (2016), é tarefa urgente. Disputar sonhos é fundar existências fora do cubo branco colonial (Kilomba, 2019). Assim, a relação com Orixá inaugura nas vidas negras o potencial do desejo, sonho da sustentação da vida enquanto existência.

Reivindicar o Candomblé como espaço de produção de saúde mental dialoga diretamente com a proposição de Luis Fernando Benício (2022) de que descolonizar-se é desessencializar o que foi naturalizado como imutável, reconhecendo as expressões dos modos de vida de um povo. Assim, cultivar e cultivar práticas de cuidado de si a partir de cosmologias afro-referenciadas não se constitui apenas como gesto de resistência, mas sobretudo como afirmação da potência existencial negra.

“Uma mulher brutona, grande, robusta, apesar de ser sensual, ela é um búfalo”:

Yansã e a travessia ritual na subjetividade de mulheres negras

Sentada nas arquibancadas do Ilê Ibá Asè Kpósú Aziri, ouvi pela primeira vez um “HEEEEEY”. Era Yansã. Meu corpo se arrepiou por inteiro, da cabeça aos pés. Ela vinha dançando. E eu fiquei completamente enfeitiçada. Ela avançava e recuava com força e balanço, ao som do cântico que se repetia: “Oyá Dewó, Larewó / Oyá Dewó, Larewó...”. Naquela dança, eu também percebi a yaô, e, no auge dos meus primeiros contatos com o Candomblé, já não sabia se estava capturada por pela beleza de Yansã ou de sua filha. Voltei muitas outras quartas-feiras para o amalá de Xangô, para vê-las.

Em abril do mesmo ano, me tornei abiã¹⁹. E foi nesse novo lugar que conheci Marisa. A primeira vez que conversamos, ela falava sobre Grada Kilomba, e mais uma vez, eu me perguntava: estou capturada pela yaô ou por Yansã? Com o tempo, alguns binarismos deixam de fazer sentido. Foi com ambas que aprendi sobre fundamentos religiosos, sobre política, raça, sobre a vida. E, sobretudo, aprendi que essas dimensões não se separam. E foi assim, fazendo um continuum desses fios, diante do mar esverdeado do Poço da Draga que Marisa me conta sua trajetória.

Ela inicia contando como chegou ao Candomblé, e essa chegada está intimamente ligada ao processo de racializar-se como uma mulher negra. Relata que por volta do ano de 2014, passa por um processo de transição capilar, de modo que ao assumir seu cabelo cacheado alguns episódios de violências passam a intervir em sua experiência: “Eu já sabia que eu era uma mulher negra, não tinha consciência disso. Mas comecei a passar por algumas violências que eu comecei a me questionar em relação a isso, né?” (Trecho transcrito de entrevista Marisa, 2024)

Acho interessante como na sua fala ela não pontua somente o processo de reconhecimento da sua negritude, mas esse lugar inter cruzado com o gênero: mulher negra. Há uma certa homogeneização da subjetividade negra que é mais uma das formas de fixação e superficialização do olhar branco sobre o negro, quando na verdade, ser negro se trata de uma construção histórica e cultural, e portanto, subjetividades negras (Costa, 2016). Por isso me soa tão interessante Marisa conjurar sua racialização a partir do seu gênero também.

O episódio de racismo a partir do cabelo, uma experiência frequentemente generificada, embora não exclusiva, me tocou pois fez-me recordar de uma época da

¹⁹ Abiã ou abian, é o termo para aquela pessoa que frequenta o candomblé mas não passou pelos ritos de iniciação, diz-se que o abiã é aquele que traz a pureza e a continuação.

infância onde meu cabelo tinha uma textura bastante lisa, e com o meu crescimento, ele foi se tornando cacheado e volumoso. Lembro vividamente de presenciar minha avó materna chorar pelo cabelo que “estava ficando pixaim”. Ficou bastante marcado para mim a percepção que estava me tornando feia e menos querida aos olhos de minha avó, que era uma figura de amor e referência.

Grada Kilomba (2019), ao discutir sobre políticas do cabelo, exemplifica que historicamente o cabelo, assim como o tom de pele, é um identificador para o estigma a pessoas negras, e o cabelo em específico ainda é, para a branquitude, um sinal de primitivismo que precisa ser contido. Quando Marisa conta que já sabia ser negra, mas que somente após os episódios de violência racial passou a se questionar, evidencia-se como a violência racial atinge as subjetividades negras através de seus corpos. Aldemar Costa (2021) exemplifica que o processo de autodeclaração é marcado por dor, pois implica reconhecer-se num mundo que insiste em violentar as existências negras. A transição capilar, portanto, não é apenas um gesto estético, mas um ponto de virada subjetiva que impulsiona Marisa a buscar espaços de afirmação.

O Fórum de Estudantes Negros da Universidade Federal do Ceará foi este primeiro espaço de composição política, e onde conheceu pessoas de Candomblé, que a levaram a sua primeira casa em 2016. Segundo ela:

O percurso foi muito assim, não foi de uma forma religiosa, tanto que quando eu ia para o terreiro, eu achava bonito, eu via uma perspectiva cultural ali. Era muito mais isso do que uma questão religiosa de uma questão espiritual. Então, eu não tinha crença nenhuma. Tanto que eu ia, às vezes eu via, ficava muito encantada. Porém, eu não conseguia alcançar aquilo que estava ali, não sentia

muita coisa. Até que comecei a frequentar essa casa. Na época a casa era muito engajada com os movimentos, as coisas meio que se misturavam um pouco.

Teve um ato que o próprio terreiro organizou, que foi de lavar as calçadas da Assembleia Legislativa em 2016. Tinha muita essa pegada do movimento político e religioso misturado, né? (Trecho transcrito de entrevista Marisa, 2024)

O Candomblé não se apresenta para Marisa como um espaço religioso, era antes de tudo um espaço de pertencimento político e de aquilombamento racial. Ou como também diz bell hooks (2019) o desejo de ver mais de nós. No seu percurso ela sinaliza um ponto de virada na sua relação com o Candomblé:

[...] foram pessoas negras, assim, que me levaram pra dentro do terreiro. E aí, depois de bolar, foi que essa experiência com o Candomblé foi se resignificando, né? Porque eu fui passando a ver, pelo menos esse marco pra mim foi de sair do campo do político, do cultural, do que era herança, pra ir pra um outro nível, entendeu? Que era um nível mesmo assim... é sensorial [...]

(Trecho transcrito de entrevista Marisa, 2024)

Bolar no santo refere-se ao processo de sentir o Orixá em seu corpo, uma experiência vivida antes dos ritos iniciáticos, que pode ser tão intensa que o corpo, ainda não preparado, não sustenta tamanha força da natureza, podendo adormecer ou manifestar outros efeitos desconfortáveis.

Se, até então, o terreiro se apresentava como um espaço político de resistência, onde se forjam identidades negras em resposta às marcas da violência estrutural, o bolar no santo inaugura uma nova dimensão: o pertencimento que se dá pelo corpo.

Discutimos até aqui o corpo negro como alvo preferencial da violência racista, marca que incide diretamente sobre a construção da subjetividade da mulher negra. No entanto, a experiência de bolar no santo interrompe essa narrativa: nesse atravessamento, o corpo se move, mas não mais pela dor, ele se torna travessia ritual.

Leda Maria Martins (1997) nomeia de travessia ritual esse percurso pelo qual o corpo reinscreve o tempo e a memória através das manifestações afro-diaspóricas. A travessia rompe com a lógica linear da história, propondo uma movência espiralar onde passado, presente e futuro se entrelaçam na performance do sagrado. Ao articular corpo fora da violência, fazendo Marisa bolar, Yansã desloca o lugar de inscrição da mulher negra, e por isto inclusive o lugar do trauma. Assim, a travessia ritual de estar na companhia do próprio vento é experiência de refazimento corporal, movência contínua que foi se dando na relação de Marisa que vem posteriormente a ser iniciada como yô de Yansã.

Quando convidada a pensar sobre seu corpo no mundo, ela afirma:

Eu acho que Yansã é um Orixá que... Todo mundo diz que é feminina, que é sensual, não sei o que, mas eu acho que o que é sensual nela justamente é o fato dela não ter essa delicadeza, dela romper com essa noção de docilidade, feminilidade, sabe? Ela é conhecida por ser uma mulher bruta, então geralmente as imagens de Yansã que você vai imaginar dela é uma mulher brutona, grande, robusta, apesar de ser sensual, ela é um búfalo. Então, me identifico muito com isso. Ela é uma questionadora do machismo, do patriarcado, entendeu? São categorias que vieram muito depois, mas que até hoje sustentam a liberdade de mulheres negras. (Trecho transcrito de entrevista Marisa, 2024)

Maria Lugones (2014) ao discutir a colonialidade de gênero conta que historicamente, a ausência de articulações entre gênero e raça produziu uma imagem de mulher que se pretendia universal: frágil, delicada, emocionalmente contida, sexualmente passiva e intelectualmente domada. Essa figura, no entanto, dizia respeito exclusivamente às mulheres brancas e burguesas, mesmo quando apresentada como norma. As que não se encaixavam nesse ideal, mulheres negras e indígenas, foram sistematicamente desumanizadas e animalizadas. Nesse contexto, retomar a imagem de Yansã a partir da percepção de Marisa é um gesto de descolonização do imaginário de gênero: um ato de insurgência que afirma outras formas possíveis de ser mulher, fundadas na força e na liberdade.

Tomando esta referência desalienante do que é ser mulher, quando Marisa aponta sobre Yansã preceder as categorias de machismo e patriarcado, retomo também o marco da abolição da escravatura, onde as mulheres alforreadas, e portanto negras, sem inserção no mercado de trabalho, assim como os homens negros naquela condição, passaram a realizar a venda de acarajés e tabuleiros de doces e quitandas. E o acarajé como uma comida de origem no candomblé, e eminentemente de Yansã, foi ferramenta de autonomia e manutenção de muitas famílias que viveram e vivem até hoje pela venda desta comida de santo.

Se, em 1970, a luta das feministas brancas pautava a ruptura da imagem frágil e estereótipos de subordinação (Lugones, 2014), endossando as categorias de machismo e patriarcado, as mulheres negras de terreiro muito antes já protagonizavam autonomia e independência sopradas pela referência de Yansã. Grada Kilomba (2019) atualiza Fanon, ao afirmar que o caminho da desalienação passa também pela reinvenção do Eu

e pela cura da subjetividade negra. Assim a retomada da figura de Yansã, pela percepção e vivência de Marisa, é um gesto epistemológico e terapêutico.

Ao falar de suas encruzilhadas identitárias, Marisa enuncia, com coragem e lucidez, a complexidade de ser uma mulher negra, bissexual e periférica, que afirma sua existência fora da lógica normativa da branquitude:

Tanto na minha vida pessoal, como na minha vida pessoal, o meu território, o meu corpo, minha identidade, minhas vivências fora do terreiro, como o meu corpo, as minhas vivências, a minha identidade dentro do terreiro, misturado com as outras vivências das outras pessoas do terreiro. Então assim, como uma mulher negra, periférica, que cresceu na favela, que é pobre, que tá desempregada, que é bi, sabe? Que tem um horizonte de vida que é pouco compromissado com a lógica, com a racionalidade branca, sabe? (Trecho transcrito de entrevista Marisa, 2024)

Castiel Vitorino Brasileiro (2022) irá discutir que a civilização moderna institui seus ritos de memorização sobre os escombros da destruição negra e indígena, em que, nesse projeto de mundo, o esquecimento é uma exigência. Reivindicar lugar nessa sociedade implica que esqueçamos as histórias que nos antecedem, os saberes que contracolonizam. A autora provoca que talvez seja preciso abandonar o desejo de pertencer a essa narrativa de terror que chamamos de modernidade. E nesta recusa se ganha uma amplitude de repertório vital. É na exposição das tensões entre sua existência que Marisa recusa lugar em um projeto de mundo desmemoriado. E é nesse movimento de recusa que pensa sobre sua relação com Yansã, como essa força viva que ensina a reinvenção de uma liberdade que desafia a lógica da racionalidade colonial:

Os Orixás ensinam muito sobre isso, sobre liberdade, de pensamento, de ação, de seguir o que eles são, o que eles gostam de ser, a paixão que eles têm. Yansã é um orixá extremamente apaixonado. Tudo que ela faz é com muita paixão. E a grande paixão da vida dela é a liberdade dela (Trecho transcrito de entrevista Marisa, 2024).

Retomo aqui um momento em que Marisa me contou, como quem conta uma novidade, como Yansã se transformou em borboleta. Experimento oralizar na escrita o que ouvi:

Xangô embora justo tinha temperamento autoritário com suas esposas. Yansã não aceitava tais tratos e enfrentava-o. As brigas eram recorrentes. Um dia, cansada do temperamento de Xangô, foge da cidade de Oió. Xangô inconformado a persegue. No caminho, Yansã encontra Exu e pede ajuda. Exu, usa de encantamento e a transforma em borboleta. Quando Xangô chega e pergunta por ela, Exu sorri e responde que não a viu. Diante de si, apenas Exu... e uma borboleta, ele segue sua busca, sem perceber que ela já havia escapado, leve e múltipla.

Quando Exu, diante da pergunta sobre o paradeiro de Yansã, responde com um riso e nega tê-la visto, ele não mente: ela já não é mais a mesma. É possível tensionar a partir dos diálogos tecidos até aqui que a experiência de mulher negra no mundo se transforma com a travessia ritual da dimensão entre-mundos que o terreiro proporciona.

Castiel Vitorino Brasileiro (2022) discute que a racialização é um delírio da modernidade, pois a modernidade só pode prosperar enquanto celebra a negritude como uma diferença a ser contida, mediada, estetizada ou extinta. Dentro dessa lógica, não cabe à pessoa negra outra possibilidade que não seja ocupar o lugar do Outro. A

liberdade negra, nesse contexto, não virá da inclusão nesse delírio, mas da sua recusa e da transfiguração da negritude. E que outro modo mais radical de transfiguração do que a de Yansã, que se faz borboleta pelo encantamento de Exu?

A partir dessa narrativa, compreendo a transfiguração como uma prática ritual de liberdade. Como propõe Leda Maria Martins (2021), os corpos negros em performance não apenas representam o passado, eles o atuam no presente, por meio de uma lógica espiralar de tempo. O tempo espiralar é aquele em que o passado não está atrás e o futuro não está adiante, mas no agora.

Nesse contexto, a transfiguração não é fantasia nem metáfora, é performance de uma memória espiralar, que desfaz os limites entre itã e existência quando Marisa dança com Yansã. Quando reconta com o corpo o itã aprendido na oralidade, ela reencena a liberdade como feitiço e criação.

Transfigurada, ela escapa às categorias fixas. A liberdade aqui não é apenas um ideal político, mas uma prática ritual e existencial. O Candomblé, na vida de Marisa, torna-se território de cura, de recomposição subjetiva, de liberdade encantada. E como nos ensina o próprio vento, é preciso transfigurar-se para seguir.

“O lugar do trauma dá espaço para aprender outras possibilidades de sentido do que é ser família”: A refundação da noção de família a partir do Candomblé

Acompanhava a Ebome Juliana de Oxum nutrindo uma admiração silenciosa, sem que tivéssemos um contato próximo, além da troca de bênçãos. Minha lembrança mais marcante dela é de sua obrigação de sete anos, quando se recolheu com seus filhos gêmeos, Pedro e Davi, para a também iniciação de ambos.

Convido Juliana a ser compartilhante desta pesquisa pelas muitas formas em que sua vida ensina: ebome, mulher negra, mãe, artista e professora. Lugares que se entrelaçam no acompanhar e aprender com ela.

Devido às suas diversas ocupações, Juliana foi a única entrevista que ocorreu de maneira remota, devido ao seu tempo corrido. Mas que igualmente se dispôs e apresentou interesse em participar da pesquisa.

Juliana é artista e professora, e como artista iniciou sua trajetória aos 15 anos de idade, tocando percussão. Participou da fundação de um importante grupo de Fortaleza, a Caravana Cultural. Em sua própria narrativa, é possível ver como o som dos tambores abriu caminho para vínculos comunitários que já pertenciam a espaços de terreiro, que também a levaram até o Candomblé:

Na obrigação de três anos do Joécio, eu fui assistir à festa e não dormi. Quando cheguei em casa, o som dos tambores batia dentro do meu subconsciente. E aí eu disse: gente, eu preciso retornar lá. Eu tenho alguma coisa, né, com esse ambiente... eu preciso voltar pra entender o que é. Pedi o telefone do Joécio, do Pai Shell, pra conversar com ele. Pedi um jogo. Fui lá pra essa conversa, pra esse jogo de búzios. E, nessa festa dos três anos do Joécio, eu encontrei a Mari. A Mari é minha amiga de infância. (Trecho transcrito de entrevista Juliana, 2025).

Um dos primeiros aprendizados que tive sobre os atabaques foi a afirmativa de que são eles que chamam os Orixás. Tempos depois, em meu primeiro ensinamento como ekede, aprendi com o Ogã Marley Correia os fundamentos dos toques de atabaque, o que cada toque convoca no salão, na dança dos Orixás e, por consequência,

no cuidado exigido de uma ekede, ou seja, os atabaques também falam com as ekedes e portanto um gesto de cuidado, ali, é também a escuta desse ancestral.

Sueli Carneiro (2023) já advertia que o projeto colonial produziu um "outro" negro, desvinculado de suas cosmopercepções e territorialidades sagradas. O silenciamento dos tambores, a interdição de suas linguagens e sentidos, integra esse projeto de apagamento. Nessa perspectiva, ao compreender os atabaques como aqueles que chamam, convidam, convocam, e na experiência de Juliana, como aqueles que não a deixam entrar em sono profundo, compreendo-os como forjadores de subjetividade. O chamado dos tambores contracoloniza o epistemicídio, pois é uma recusa à desvinculação das cosmopercepções e territorialidades sagradas, e assim redimensiona seu lugar no mundo ao reinscreve-lo numa lógica de pertencimento ancestral.

Juliana relata que o processo de iniciar-se no Candomblé foi atravessado por conflitos em seu núcleo familiar, exigindo dela um esforço imenso para sustentar sua decisão, sobretudo diante da ausência de apoio:

Meus filhos foram iniciados com oito meses de idade. Minha prima apresentou o filho dela às águas, né, dentro da igreja evangélica, também com sete, oito meses. A família inteira foi para o batizado dele nas águas. Para a iniciação dos meus filhos, só foram a minha mãe e meu irmão. Sabe? E quando eu fui me iniciar, muito antes mesmo dos meus filhos nascerem, minha mãe chorou muito. Minha mãe não queria. Minha mãe é ministra da Eucaristia na Igreja Católica. (Trecho transcrito de entrevista Juliana, 2025)

A iniciação no Candomblé é um rito de passagem que, para essa coletividade, representa um momento de celebração ou como define Pai Nere: “nascer para o Orixá”

(Trecho transcrito da entrevista Pai Nere, 2025), ou seja, nascer para um sagrado. No entanto, muitos de nós, povos de terreiro, experienciamos o racismo religioso no exato momento em que nos aproximamos dessas comunidades. Esse racismo se manifesta por meio da estigmatização da cabeça raspada, dos preceitos, dos rituais, e, sobretudo, pela demonização das religiões afro-brasileiras, vistas como o “outro” da branquitude, e, portanto, do cristianismo hegemônico.

O contraste entre o batismo nas águas e a iniciação dos filhos de Juliana evidencia dois modos distintos de acolhimento e pertencimento familiar. A partir de sua experiência, torna-se possível compreender que o racismo religioso, para além de produzir estigmatização, produziu, naquele momento, solidão.

Guardo com nitidez a lembrança da iniciação dos yaôs Pedro de Ogum e Davi de Oxossi, filhos de Juliana, aos oito meses de vida, foi um dos momentos mais belos que já presenciei no Candomblé. Dois bebês iniciados: ali se desdobravam tantas camadas que me tocavam profundamente. Eram gêmeos, filhos de uma iniciada de Oxum, e, ainda assim, filhos de Ogum e Oxóssi — Orixás que também são irmãos. Encantava-me com o que via. Linhas que se entrelaçam e fazem a vida pulsar para além do maçante, a sensação era de estar diante de algo mágico, um vislumbre do mistério que sustenta a vida. Foi um momento profundamente festivo, de alegria e renovação para minha comunidade.

Assim como esse rito marca rupturas e tensões nas relações familiares fora do terreiro, ele também funda uma noção de família, de vínculo e de pertencimento com a comunidade de axé. Nesse espaço, o nascimento para o Orixá é também o nascimento para uma rede de cuidado e continuidade.

Juliana partilha o momento da iniciação de seus filhos. Ao ouvi-la narrar esse episódio e, mais tarde, ao reler as transcrições, fui novamente atravessada pela emoção que acompanha sua lembrança. Em seu relato aparecem as lágrimas, abraços, recolhimento e cuidado. Na fala que segue, Julliana nos aproxima desse momento:

Pelo vínculo carnal, a gente não pode participar de muita coisa. Mas foi só emoção. Eu vi a raspagem sentada na esteira. Ah, eu vou chorar. Sentada na esteira, eu estava de obrigação e estava de espectadora nesse processo.

E... Foi muito emocionante pra mim, foi muito lindo. Todos os procedimentos, assim... A iniciação sempre foi um momento que me emocionou muito. E com meus filhos, eu só sabia apreciar e chorar. O Max também não pôde participar, não pôde pegar nas coisas, então a gente se abraçava no roncó e ficava olhando os procedimentos e chorando nós dois juntos. O Max é muito emotivo também. E a gente chorava juntos. Quando eles foram apresentados no salão, eu não pude estar, porque eu estava recolhida lá dentro do roncó. O Oxóssi do Joécio foi quem apresentou os dois. [...] E ainda bem que foi o Oxóssi do Joécio, que foi a pessoa que me trouxe pro candomblé, foi a pessoa que me trouxe pro ilé ibá. E a Mari. A Mari, que é minha da dofonitinha, é minha amiga de infância, que sempre esteve comigo em todos os processos. E eles dois estarem presentes foi muito importante. (Trecho transcrito de entrevista Juliana, 2025)

O que funda uma família de santo? Egbé em iorubá significa comunidade, uma família de santo é uma comunidade, que desfaz as fronteiras entre humanos e não-humanos, aliás, estas categorias pouco fazem sentido nesse contexto. É parte da comunidade, os atabaques, os humanos, os ancestrais, os Orixás, as folhas, os ritos, os

cânticos, a esteira, toda sua cosmopercepção. Isso rompe com a lógica de hierarquização moderna, pois a própria hierarquia no terreiro é relacional. O bebê iniciado pode ser mais velho que um abiã adulto; o Babalorixá, figura central, é filho de alguém, portanto mais novo que alguém. A comunidade, assim, se pensa como começo, meio e começo (Santos, 2023). Essa nova possibilidade de família se desenha também nos modos como a comunidade se organiza em torno do cuidado, cada qual é cuidado na sua especificidade e necessidade.

A palavra quilombo me surge como contorno possível para essa experiência de família de santo. Não apenas como conceito, mas como palavra-referência para a experiência de coletividades negras que se forjam fora de uma referência consanguínea.

Beatriz Nascimento (1985), que dedicou grande parte de sua vida ao estudo dos quilombos, caracteriza-os como instituições que preservam as marcas de um modelo africano de organização social. Ao mesmo tempo, os quilombos são modelo de práticas políticas capazes de corrigir as distorções impostas pelos poderes dominantes.

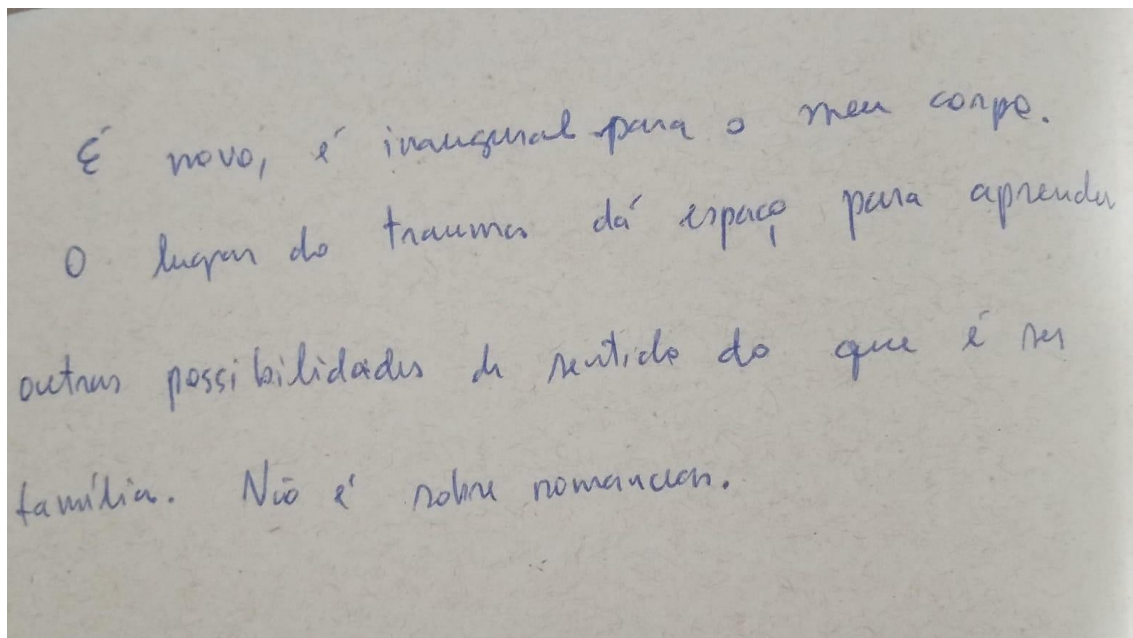
Embora o quilombo seja frequentemente associado apenas ao período da escravidão, Beatriz Nascimento afirma que ele não desaparece com a abolição. Ao analisarmos os processos de repressão e marginalização da população negra na atualidade é possível compreender que há continuidade histórica entre a violência dirigida aos quilombos e a violência dirigida aos terreiros, povos de terreiros, e corpos negros de terreiro. Essas mesmas dinâmicas de repressão, apagamento e a mortandade que buscavam eliminar os quilombos são também vividas nos terreiros e nos corpos negros de terreiro. Dessa forma, o quilombo enquanto saber ancestral de agrupamento para reinvenção e estratégia de liberdade negra, ainda existe.

Beatriz Nascimento (1985) incomodada com uma historiografia que aprofunda seus estudos sobre quilombos apenas em seus momentos de rebelião, repressão e guerra com a ordem oficial, visionariamente apontou que os quilombos se fazem também em seus momentos de paz:

Essa paz está justamente nos interstícios da organização quilombola, e exige-se, sobre ela, um esforço de interpretação maior, com o qual se ultrapasse a visão do quilombo como a história dos ataques da repressão oficial contra uma outra organização que talvez na paz ameaçasse muito mais o regime escravocrata do que na guerra (Nascimento, p.142).

Para a autora, os momentos de paz são a potência dos quilombos, uma vez que são nestes momentos que se produzem vínculos comunitários e modos de vida. Os quilombos desestabilizam os alicerces consanguíneos da família colonial e heteronormativa, propondo outra arquitetura de pertencimento. Fundam-se na escolha radical de ser com o outro. Nessa chave, a família de santo se revela como expressão viva da paz quilombola, uma paz que não se molda à lógica do silenciamento colonial, mas que se ergue na força do vínculo, do sagrado e do comunitário. A paz quilombola não se trata de ausência de conflito, mas um olhar integral para perceber que o quilombo se faz no enfrentamento e também na construção. Na experiência de Juliana, é no momento de paz do chão sagrado, entre esteiras, cantigas e corpos recolhidos, que o mundo se refaz em sua dimensão de acolhimento, pertencimento e ampliação da noção de família.

Em minha própria experiência, partilho um trecho do meu diário-escreviente, onde registrei um instante em que a percepção de família também se atualizou para mim:



Trecho do Diário-Escreviente - 2024

“É novo, é inaugural para o meu corpo. O lugar do trauma dá espaço para aprender outras possibilidades de sentido do que é ser família. Não é sobre romancear.”

Aqui peço licença para narrar sobre a comunalidade das experiências, entre eu e Juliana. O primeiro jogo de búzios que realizei com o Babalorixá Shell aconteceu em um momento no qual eu tecia desesperança com a vida. Durante essa consulta, uma fala chegou como um abraço do presente para o passado. Ele me disse: “Seus pais não sabiam do que era necessário para cuidar, cuidaram como puderam, mas Ossain te encantou desde a infância para chegar longe.”

Nossa família era composta por minha mãe, meu pai, eu e dois irmãos mais novos. Minha mãe trabalhava fora de casa, deixando-nos sob a responsabilidade de meu pai, que, por sua vez, passava muito tempo fora de casa também, em bares. E, aos dez anos, eu passava muito tempo sem supervisão, eu era a responsável por mim e os meus. Eu cresci com um sentimento de descuido por parte dos meus pais. O relato é biográfico e, ao mesmo tempo, plural, pois reflete tantas infâncias negras periféricas que poderiam facilmente recontar essa mesma história.

Hoje, adulta, e depois de um processo psicoterapêutico, consigo ler os atravessamentos interseccionais presentes. Minha mãe, uma mulher negra, periférica, mãe-solo. Meu pai, um homem negro, que fazia uso abusivo de álcool e que precisava de cuidados. Ao final do jogo de búzios, Pai Shell me informou que salvaria meu nome como “Alana filha”.

Atualmente, com 32 anos, aprendo uma noção de família que se dá fora da consanguinidade, uma família que se dá na aposta da relação, que se disponibilizam a ser família, desaprender a ser família e reaprender a ser família. E o lugar traumático da ausência paterna, tão comum a crianças negras em diáspora é reatualizado nesta comunidade. A criança que tanto desejava um pai agora o tem. Nesse encontro entre tempos curvilíneos, Ogum inaugura em mim a memória mais tenra de proteção que possuo até agora. É a presença do pai presente, é a coragem de viver, é aquele que me busca seja lá em qual esquina das mazelas coloniais me perdi. Com ele, confio em ser exatamente do meu tamanho.

De acordo com Leda Maria Martins (2021), a noção africana de ancestralidade abarca a natureza, as divindades, os humanos e não-humanos, os vivos, os que já se

foram e os que ainda vão nascer. É uma temporalidade em que passado, presente e futuro se cruzam em performance contínua, em um tempo espiralar.

Essa circularidade, ou melhor, essa espiralidade, contracoloniza as lógicas modernas de linearidade, sequencialidade e separabilidade que sustentam a racionalidade moderna (Mombaça, 2017). O ditado iorubá amplamente veiculado: “Exumatu um pássaro ontem com a pedra que só jogou hoje”, exprime esse tempo espiralar que refunda não só a percepção do tempo, mas as relações, em cada rito, cada gesto de cuidado, reinscreve-se em nossos corpos negros uma história que não é de submissão, mas de criação. Nessa paz forjada na resistência, ser família é também ser quilombo.

É impossível alterar os fatos das trajetórias vividas por mim e por Juliana. No entanto, o ato de narrar nesta pesquisa propõe possibilidades de reelaboração psicossocial, e o entrelaçamento das experiências faz eco que aplacam a solidão de corpos negros. Essa reflexão remete ao que Lucas Veiga (2021), em sua clínica do impossível, anuncia: a extinção do racismo é uma resolução impossível. Assim como pareciam impossíveis as fugas para os quilombos. A própria impossibilidade nos relembra os tantos processos diaspóricos impossíveis que foram operados por nossos ancestrais. Ao retomar a imagem das fugas e das chegadas aos quilombos, ter uma família de santo, em nossa trajetória, parece inaugurar a experiência do abraço na chegada para um corpo que sempre experienciou apenas o caminho da fuga.

Entre cansaço e esperarçar: chegar ao fim é recomeçar!

Escrever estas considerações finais é, sem dúvida, um dos momentos mais potentes desde que ingressei na pós-graduação. Este instante articula vivências, escolhas, afetos, desafios e resistências. É como se todas as minhas versões se sentassem agora ao meu lado, silenciosas, assistindo à escrita desta travessia.

Imagino que quem chegou até aqui, lendo estas páginas, possa sentir cansaço. Mas eu não poderia finalizar este trabalho de outro modo, senão à minha maneira, com entrega e com verdade. E aqui peço licença mais um instante para contar histórias, que é uma das formas mais potentes de sustentar a vida em tempos de expansão de políticas de morte.

Venho de uma escola pública de Fortaleza, onde muitos dos meus amigos foram cooptados desde muito cedo: alguns para o trabalho precarizado, outros para o tráfico, enquanto algumas amigas engravidaram na adolescência. Vivemos trajetórias diferentes, mas estávamos “no mesmo barco”: não esperavam que ultrapássemos o ensino médio. Talvez por isso, nas minhas brincadeiras de boneca, eu inventasse outros destinos. Desde muito cedo, sonhava em ter uma profissão e, mesmo sem saber, ensaiava nas brincadeiras um futuro que parecia distante daquilo que esperavam para meninas como eu.

Sem aulas de gramática e redação, eu escrevia textos por conta própria e pedia à professora Roberta (que Deus a tenha) que os corrigissem. Foi assim que a escrita se tornou insistência. A chegada à Psicologia não foi um desejo profissional, mas estratégia de soma de notas e probabilidades: em qual curso e faculdade seria possível conseguir uma bolsa integral?

Concluí a graduação em Psicologia em 2015.2 e, por necessidade, comecei a trabalhar imediatamente. Mas o que se seguiu após a formação foi encontro, com o outro, comigo, com a rua, com a escuta. Foram sete longos anos atuando sob sol e chuva, entre pandemias e desmontes, dentro da alta complexidade da Política de Assistência Social (SUAS). Ali, onde a urgência não espera, me fiz psicóloga. Não apenas por diploma, mas por atravessamento.

Minha última experiência nesse campo, no Serviço Família Acolhedora, desafiou-me profundamente. Participar da implementação de um serviço desde a sua base, pensar fluxos, construir instrumentais, estudar, capacitar famílias para acolher foi também um exercício de docência e invenção. Entre atendimentos e articulações em rede, fui percebendo que desejava algo mais: ensinar e pesquisar.

Entrei na pós-graduação de corpo e alma, disposta a viver tudo o que me fosse permitido. E logo compreendi: pesquisar no Brasil é um ato cotidiano de resistência. A escassez de bolsas tornou meu percurso mais difícil. Conciliar trabalho e pesquisa ao longo de todo esse processo foi uma tarefa exaustiva e árdua, que afetou profundamente esse pacto de estar de corpo e alma.

Mãe Lu certa vez me disse: “Exu não é pai de ninguém, é amigo, é companheiro.” E foi esse amigo que convidei a me acompanhar desde o início. Ele, que gira caminhos, embaralha certezas e abre encruzilhadas, foi quem manteve o movimento vivo, mesmo quando tudo parecia suspenso. Como no provérbio iorubá: “Exu matou um pássaro ontem com a pedra lançada hoje”, não é que meu tema de pesquisa foi reformulado e chegou depois, era ele que me esperava desde o início.

Como diz Nego Bispo (2023) ao se referir a ancestralidade, esse tema de pesquisa “me carregou no colo”, quando minhas pernas hesitavam.

Esta pesquisa teve como objetivo geral analisar como a vivência em terreiros de Candomblé produz práticas de sustentação da vida nas trajetórias de pessoas negras e periféricas. Para isso, foi preciso mover não apenas conceitos, mas também modos de caminhar: gestos contracoloniais foram forjados para compor os processos da pesquisa.

Digo "contracolonial" com a consciência de que esta é uma palavra recente para uma prática antiga, cultivada há muito nos quintais, terreiros, rodas de samba e rezas que sustentam os mundos subalternizados. Apenas muito recentemente discursos historicamente silenciados passaram a ser reconhecidos como legítimos e importantes de serem escutados. Uma das razões possíveis para essa mudança é a presença crescente de corpos outrora marginalizados no espaço acadêmico.

A queda do céu abre rachaduras no concreto da universidade, permitindo que as vozes das periferias do mundo, por tanto tempo abafadas, finalmente ecoem. É por essas frestas que entrou a ventania do encantamento, do axé, da oralidade, das epistemologias que dançam. E é por elas que esta pesquisa atravessou.

A metodologia se sustenta no gesto de insubmissão: recusar os caminhos estreitos das epistemologias eurocentradas e, como Exu, traquinar nas bordas da normatividade científica, ao lado de pensadoras e pensadores que, antes de mim, inventam outros modos de saber, sentir e existir. Inspirada por suas proposições, concebi a pesquisa como mercado-ojá, uma ética da troca e da circulação, onde o saber não é acúmulo, e sim oferenda. A pesquisa como mercado-ojá tensiona a autoria individual: o conhecimento, encruzilhado com os saberes ancestrais, é coletivo,

comunitário, voltado à sustentação da vida. Cada fala ouvida, cada palavra escrita, carrega o axé de quem veio antes e o compromisso com quem virá.

Assumir a posição de pesquisadora entre-mundos foi escolha ética e política. Como apontam Cruz, Lemos & de Jesus (2020), ao invés de sermos catalogadas, falamos; ao invés de sermos observadas, devolvemos o olhar. Aqui sustenta-se a noção radical que as epistemologias que emerge dos terreiros e dos corpos negros não espera validação: ela pulsa enraizada, encruzilhada e viva.

No objetivo específico 1: Construir, em diálogo com pessoas negras e periféricas, narrativas sobre suas histórias de vida e processos de racialização, reconheço que a partir desse objetivo que foi traçado, construir em diálogo foi mais do que uma escolha metodológica, foi ética da pesquisa, mas também possibilidade para sua realização.

A partir desse objetivo foi possível perceber que o ato de falar, para pessoas negras, depois de séculos de silenciamento, é atravessado por dor, mas também por força e reconstrução. Assim, o ato de narrar, nesse contexto, não foi apenas denúncia, foi gesto de cura, movimento de reinvenção, possibilidade concreta de reelaboração psicossocial. Ao narrar suas histórias, corpos negros entrelaçam dores e memórias, quebrando os muros da solidão imposta pelo racismo, no mais singular, há o encontro com o que é plural. Nessa perspectiva a escrevivência de Conceição Evaristo pôde ser percebida também como intervenção. Uma vez que ao ouvir as narrativas, o vivido se inscreve como saber legítimo e forma de resistência ao apagamento das experiências negras.

Sobre o segundo objetivo específico: Confluenciar, em diálogo com os mais velhos, sobre os saberes e práticas de sustentação da vida que são produzidas nos terreiros, através desse objetivo foi possível perceber que:

As comunidades tradicionais negras possuem um amplo repertório de saberes sobre o mundo, seja sobre cura, resistência, reinvenção, organização em comunidade. Esses saberes não apenas resistem ao tempo, mas o atravessam e se reinventam acolhendo demandas próprias desse tempo, como é o caso da fala de Pai Nere sobre o acolhimento a pessoas LGBTQIAPN+. E embora este trabalho tenha se debruçado a pensar os efeitos dessa relação para pessoas negras, os mais velhos ensinam que o terreiro é abrigo democrático.

Com a entrada de povos de terreiro nos espaços das universidades, podemos acessar parte dessa cosmopercepção hoje também em livros, dissertações, artigos e internet. Mas na perspectiva do que é ensinamento, fundamento, funcionamento, esses saberes são abrigados nas corporalidades dos mais velhos. Essa experiência encarnada possibilita o aprendizado através da oralidade, que por sua vez chama lugar para uma vinculação comunitária, em outra camada continua a ser contraponto às lógicas ocidentais de ensino e aprendizagem.

Seus saberes revelam como o terreiro é espaço que vem resistindo e se reinventando em práticas de cuidado, proteção e elaboração subjetiva forjadas na ancestralidade negra. Esses saberes confluem para uma epistemologia própria dos terreiros, que tem seu fundamento na circularidade do tempo, na sacralidade do corpo e na centralidade da comunidade. São tecnologias do encantamento que sustentam a vida diante das investidas da necropolítica.

A escolha metodológica de escutar os mais velhos para aprender caracteriza movimento contracolonial em pesquisa pois reconhece os pesquisadores do cotidiano e intelectuais da resistência, guardiões da memória viva. Por fim, este objetivo revela que confluenciar é um modo de reconstituir a dignidade epistêmica de um povo. E que nas suas histórias, práticas e rezas há um mundo inteiro por reaprender um mundo que cura, que sustenta, que insiste em florir.

O terceiro objetivo específico desta pesquisa foi escrever, com pessoas iniciadas, sobre práticas de cura que sustentam a vida de pessoas negras e periféricas a partir da sua relação com Candomblé.

Este objetivo evidenciou que através da escrevivência é possível a produção de conhecimento que posiciona-se no entremeio da dor e da beleza, do trauma e do encantamento. Uma resposta a provocação de Fanon (2020) sobre práticas que consigam escutar o lugar da dor e do racismo sem individualizá-los.

As falas de Joécio de Oxóssi, Juliana de Oxum e Marisa de Yansã, apontaram que na relação de pessoas negras com o Candomblé, se produz um modo de pensar a saúde mental, não como ausência de sofrimento. A presença de vínculos com uma comunidade, que é permeada por humanos e não-humanos, por si, descoloniza uma percepção que a relação só acontece entre indivíduos. Além disso, a presença de ritos ancestrais, como o bori, iniciação, ebós, encantamentos pela palavra, comidas, danças, rezas, caracterizam um complexo catálogo de estratégias de cuidado de si e da comunidade.

A relação com os Orixás aparece na pesquisa como possibilidade de transfiguração de um lugar de se reconhecer apenas na dor, violência e subalternização.

Ter Orixá é construir relação com o mundo e não somente com a ficção colonial de mundo. Diferentemente da perspectiva cristã que religa o indivíduo ao que é transcendente, o Candomblé, como aponta Castiel Vitorino Brasileiro (2022), propõe o relacionar-se com o interespecífico, é a possibilidade de reconhecer seu Orixá na brisa que abraça o corpo, na água que refresca, na onda que dá um caldo ou no próprio ferro que corre em nosso sangue.

A pesquisa não apenas documenta essas práticas, mas as compartilha como sementes, são pistas para compreender como a relação com o Candomblé funda políticas do cuidado que escapam às lógicas biomédicas e coloniais. Aqui, curar é também cantar, dançar para não apodrecer o corpo, ofertar, cozinhar, sonhar, lembrar.

A presença do Candomblé como território de elaboração subjetiva, como chão de ressignificação do ser negro, é tratada com sensibilidade e responsabilidade. Há um reconhecimento de que o terreiro, mais do que espaço religioso, é também casa, que possibilita uma relação de refazimento com o mundo, pois o corpo, tantas vezes alvo da violência, reaparece neste trabalho como território sagrado.

Durante esse processo, fui também sendo transformada. Iniciei-me no Candomblé. Após dois anos de abianato, fui confirmada como ekede de Ogum. Acostumada a habitar as margens, fui chamada por Ogum para cuidar, e assim me tornei uma mais velha na hierarquia do terreiro. Em uma dimensão pessoal, esta pesquisa foi, portanto, um processo de revolução. Escrever, aqui, deixou de ser insistência e passou também a ser prática de transformação, ritual de encantamento contra o silêncio imposto.

Esta dissertação não foi apenas um percurso de pesquisa, foi uma travessia entre-mundos (Botelho & Nascimento, 2020). Vida e pesquisa caminharam juntas, e nesse entrelaçamento, não foi possível separar o gesto acadêmico da experiência vivida, o corpo da escrita, o ritual dos conceitos.

E se há algo que ficou claro ao longo desse caminho é que sustentar o fio de uma pesquisa contracolonial é sustentar também a própria vida. É reconstituir o direito de narrar-se por si, de plantar palavras como quem planta esperança. Cada fala compartilhada é um axé que circula, e se faz oferenda para manter acesa a memória, a dignidade e a força de um povo que insiste em viver, e viver com beleza! Que este texto seja como um bater de peregum que afasta o mal do epistemicídio.

Chegar ao fim deste percurso é, na verdade, recomeçar. Pois se o mercado-objá é movimento, é troca constante, como Exu nos ensina, então essa pesquisa não se encerra, ela reverbera, se desdobra, retorna à comunidade com novos nomes, novas perguntas, novas formas de cuidado. Esta travessia foi feita nas frestas: entre histórias e livros, entre terreiro e universidade, entre saberes silenciados e palavras insurgentes.

Motumbá e motumbá asé!

Referências

- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras.
- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. Feminismos Plurais. Pólen.
- Andrade, M. T. B. A. (2023). A influência do Candomblé na formação estética e na criação artística. In L. O. de Almeida (Org.), *Religiões afro-brasileiras no Ceará: Temas, referências e debates* (Recurso eletrônico). Imprece.
- Associação Afro-Brasileira Alagbá. (2022). *Inventários dos povos de terreiro do Ceará*. Fortaleza.
- Assembleia Legislativa do Ceará. (2022). *Cada vida importa: Relatório edição especial novembro de 2022*. Comitê Cearense pela Prevenção de Homicídios na Adolescência.
<https://cadavidaimporta.com.br/wp-content/uploads/2022/11/CARTILHA-2022-TUDO-JUNTO.pdf>
- Barros, J. P. P. (2019). Juventudes desimportantes: A produção psicossocial do “envolvido” como emblema de uma necropolítica no Brasil. Em V. F. R. Colaço, et al. (Orgs.), *Juventudes em movimento: Experiências, redes e afetos*. Expressão Gráfica.
- Barros, J. P. P., et al. (2023). *Violência no Grande Bom Jardim sob a perspectiva de estudantes de escolas públicas de ensino médio: Vitimização, percepções sobre segurança e repercussões educacionais*.

- Benício, L. F. S., Soligo, A., Bicalho, P. P. G., Maldonado, H., & Portugal, F. T. (2018). Políticas públicas, psicologia e o fenômeno da violência urbana: Tensionamentos (im)pertinentes. Em A. Soligo, P. P. G. Bicalho, H. Maldonado, & F. T. Portugal (Orgs.), *Formação em psicologia para a transformação psicossocial na América Latina* (pp. 320-336). ALFEPSI.
- Benicio, L. F. S. (2022). *Por uma de(s)colonização da saúde mental: vozes negras na produção do campo da atenção psicossocial do Ceará*. [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará]. Recuperado de <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/70045>
- Bento, M. A. S. (2017). Branqueamento e branquitude no Brasil. Em I. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (3. ed., pp. xx-xx). Vozes.
- Botelho, D., & Flor do Nascimento, W. (2020). O terreiro entremundos: Resistência nos processos educativos dos candomblés. Em L. S. Bulhões de Jesus, M. de Barros, & R. C. G. Filice (Orgs.), *Tecendo redes antirracistas II: Contracolônização e soberania intelectual* (pp. xx-xx). Imprensa Universitária.
<https://doi.org/xx.xxx/xxxx>
- Brasileiro, C. V. (2022). *Quando o sol aqui não mais brilhar: A falência da negritude*. n-1 edições.
- Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar.

Correia, C. M. M. (2024). *No repique do agogô, na batida do atabaque: Perspectivas para o ensino de história desde as epistemologias de terreiro.*

Costa, J. B. (2016). *A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!*. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 3, p. 504–521

Costa, A. F. (2021). *Escrevivências coletivas: Práticas de re-existências e trajetórias de vida de jovens negros(as) em periferias de Fortaleza*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, Brasil.

Cruz, F. S. M., Lemos, G. O. & De Jesus, L. S. B. (2020). Contracolonização e soberanias intelectuais de povos indígenas, negros e quilombolas. Em L. S. Bulhões de Jesus, M. de Barros, & R. C. G. Filice (Orgs.), *Tecendo redes antirracistas II: Contracolonização e soberania intelectual* (pp. 234-xxx). Imprensa Universitária.

Evaristo, C. (2011). *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Belo Horizonte: Nandyala.

Evaristo, C. (2014). *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional.

Evaristo, C. (2020). A escrevivência e seus subtextos. Em C. L. Duarte & I. R. Nunes (Orgs.), *Escrevivência - a escrita de nós: Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (1ª ed.). Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte.

Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu editora.

Fanon, F. (2022). *Os condenados da terra*. Zahar.

Faustino, D. (2019). O mal-estar colonial: Racismo e o sofrimento psíquico no Brasil.

Clínica & Cultura, 8(2), 82–94. Recuperado em 7 de maio de 2025, de

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2317-

[25092019000200007&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2317-25092019000200007&lng=pt&tlng=pt)

Ferreira, L. X. P. (2024). *Uma correnteza que conduz aos fluxos vivos da memória: A criação em farejos de um tempo roubado*.

Flor do Nascimento, W. (2011). Orí: A saga atlântica pela recuperação das identidades

usurpadas. Em E. P. de Souza (Org.), *Negritude, cinema e educação* (pp. 134-

146). Mazza.

Flor do Nascimento, W. (2014). Afrorreligiosidade na mira do racismo. *Correio*

Braziliense.

Flor do Nascimento, W. (2016). Olojá: Entre encontros – Exu, o senhor do mercado.

Das Questões, 4(1). <https://doi.org/10.26512/dasquestoes.v4i1.16208>

Flor do Nascimento, W. F. do. (2020a). Corporalidades em abertura: Os Candomblés e

percursos da resistência incorporada. *Revista Humanidades e Inovação*, 7(25).

<https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/2741>

Flor do Nascimento, W. (2020b). Enterreirando a investigação: Sobre um ethos

da pesquisa sobre subjetividades. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 72(1),

199-208. <https://doi.org/10.36482/1809-5267.arbp2020v72s1p.199-208>

- Gadelha, J. J. (2019). O trauma colonial: Ficção racial, tempo e poder. *VI Jornada Brasileira de Sociologia*.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, p. xx-xx. Anpocs.
- hooks, b. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- hooks, b. (2017). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- hooks, b. (2019). *Olhares negros: Raça e representação* (Trad. S. Borges). Elefante.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. (Trad. Jess Oliveira). Rio de Janeiro: Cobogó.
- Krenak, A. (2022) *Futuro ancestral*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lima, F. (2020). Trauma, colonialidade e a sociogenia em Frantz Fanon: Os estudos da subjetividade na encruzilhada. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 72, 80-93.
<https://dx.doi.org/10.36482/1809-5267.arbp2020v72s1p.80-93>
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 935–952.
- Martins, L. M. (1997). *Afrografias da Memória: o reinado do rosário do jatobá*. São Paulo: Perspectiva.

- Martins, L. M. (2021). *Performance do tempo espiralar: Poéticas do corpo-tela*.
Cobogó.
- Medrado, B., Spink, M. J., & Mélo, R. P. (2014). Diários como atuantes em nossas pesquisas: Narrativas ficcionais implicadas. Em M. J. P. Spink, J. I. M. Brigagão, V. L. V. Nascimento, & M. P. Cordeiro (Orgs.), *A produção de informação na pesquisa social: Compartilhando ferramentas* (pp. 274-294). Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Miranda, E. O. (2020). *Corpo-território & educação decolonial: Proposições afro-brasileiras na invenção da docência*. EDUFBA.
<http://proex.uefs.br/arquivos/File/EBOOKcorpoterritorioeducacaodecolonialrepositorio.pdf>
- Mombaça, J. (2016). Rumo à uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência. São Paulo: *Fundação Bienal* (32ª Bienal de São Paulo – Incerteza Viva) e OIP – Oficina Imagination Política.
- Mombaça, J. (2017). *O mundo é meu trauma*. Piseagrama, Belo Horizonte, 11, 20-25.
- Mombaça, J., & Mattiuzzi, M. M. (2019.). Carta à leitora preta do fim dos tempos. In D. F. da Silva (Org.), *A dívida impagável*.
- Mombaça, J. (2021). *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro. Cobogó.
- Nascimento, B. (1985). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiaspora*, (6-7), 41–49.

- Nascimento, B. (2018). *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África.
- Nascimento, T. (2017). *Lundu* (2ª ed.). Brasília: Padê Editorial.
- Nascimento, T. (2019). *Cuírlombismo Literário: poesia negra LGBTQI desorbitando o paradigma da dor*. Série Pandemia. N-1 Edições.
- Prandi, R. (2001). *Mitologia dos orixás*. Companhia das Letras.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 11(2), 342-386.
- Reis Neto, J. A. dos. (2021). Terreiro e produção de epistemologias decoloniais: Narrativas de um pesquisador-filho de santo. *Revista Docência e Ciberultura*, 5(2), 98–127. <https://doi.org/10.12957/redoc.2021.56453>
- Ribeiro, P. R. (2019). Juventude negra e macumbaria: Produções identitárias a partir dos candomblés. *Anais do Seminário de Ciências Sociais PGCS-UFES*, 4.
- Rodrigues, J. S., Barros, J. P. P., Benicio, L. F. de S., & Gomes, C. J. de A. (2022). “Tortura que não acaba”: Análise do sofrimento de mães de jovens assassinados em Fortaleza. *Psicologia USP*, 33, e210142. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e210142>
- Rufino, L. (2019). *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

Santos, M. (2005). *Da totalidade ao lugar*. Edusp.

Santos, A. B. dos. (2015). *Colonização, quilombos: Modos e significações*. INCTI/UNB.

Santos, A. de O. (2016). *Candomblé, psicologia de terreiro e construção de rede*. *Cadernos Deligny, 1*(1). Trabalho apresentado no Encontro Internacional Fernand Deligny: com, em torno e a partir das tentativas, 25–27 de agosto, Rio de Janeiro, PUC-Rio / Base Dinâmica.

Santos, A. B. dos. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA.

Silva, I. S. da. (2023). *Pelas mãos das Ekedis e Makotas: o poder matriarcal nos processos educacionais nos candomblés* (Tese de doutorado). Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Simas, L. A. & Rufino, L. (2018). *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula.

Simas, L. A., & Rufino, L. (2020). *Encantamento sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula.

Soares, M. R. N. (2024a). *A gente combinamos de escre(viver): Pesquisando gênero com estudantes numa escola pública do Grande Bom Jardim*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, Brasil.

Soares, M. R. N., Miranda, L. L. & Barros, J. P. P. (2024b). “A gente combinamos de escre(viver)”: analisadores-escrevíveis com estudantes de uma escola pública de Fortaleza/CE. *Rev. Tempo, Espaço e Linguagem - TEL*, v. 15, nº. 01, p. 350-383.

Soares, M. R. N, Coelho, A. F. O ., Rodrigues, J. C. C. , & Cunha, C. O. (2024c). Escre(vivências) em direitos humanos com juventudes periféricas do Grande Bom Jardim - Fortaleza - CE. *Emancipação*, 24, 1–18.

<https://doi.org/10.5212/Emancipacao.v.24.23682.039>

Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Veiga, L. M. (2021). *Clínica do impossível: Linhas de fuga e de cura*. Telha.

Ximenes, V. M., Moura Júnior, J. F., Cruz, J. M., Silva, L. B., & Sarriera, J. C. (2016). Pobreza multidimensional e seus aspectos subjetivos em contextos rurais e urbanos nordestinos. *Estudos de Psicologia* (Natal), 21(2), 146–156.

<https://doi.org/10.5935/1678-4669.20160014>

Apêndices

Apêndice A

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
CEARÁ PROPESQ - UFC



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: EXPERIÊNCIAS DE SOFRIMENTO E RE-EXISTÊNCIA DE PESSOAS NEGRAS E DE CANDOMBLÉ EM PERIFERIAS URBANAS

Pesquisador: ALANA EVLYN VERAS COSTA

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 78976424.6.0000.5054

Instituição Proponente: Departamento de Psicologia

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.823.451

Apresentação do Projeto:

O racismo é uma problemática estrutural da sociedade brasileira e se expressa de diversas maneiras nas trajetórias e experiências de pessoas negras: letalidade juvenil, precariedade de condições de vida, relacionada à violação de direitos e desamparos institucionais. Tais expressões do racismo se relacionam ao sucateamento de políticas públicas e deteriorização de práticas de prevenção a situações de vulnerabilidade e risco sociais. Essa realidade acarreta sofrimento psíquico, cabendo à Psicologia problematizar as condições e os efeitos dessas opressões relativas ao racismo nas experiências de pessoas negras, bem como as práticas de re-existências que estes indivíduos produzem em suas trajetórias e em seus cotidianos. Quando colocamos em foco as experiências de negros periferizados e pertencentes a terreiros de candomblé se soma a expressão do racismo religioso. Deste modo, esse projeto de pesquisa tem como seu campo problemático as marcas do racismo nas experiências de negros em periferias de Fortaleza-Ceará, pertencentes a terreiro de candomblé, bem como seus processos de enfrentamento ao racismo. O terreiro e espaço de pesquisa trata-se do Ilê Ibbá Àsé Kpósú Aziri, candomblé de nação Ketu, fundado em 1975, sendo esta, a casa mais antiga do estado do Ceará. O

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000

Bairro: Rodolfo Teófilo

CEP: 60.430-275

UF: CE **Município:** FORTALEZA

Telefone: (85)3366-8344

E-mail: comepe@ufc.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
CEARÁ PROPESQ - UFC



Continuação do Parecer: 6.823.451

objetivo geral da investigação é: analisar experiências de sofrimento ligado ao racismo e de enfrentamentos a esse processo que perpassam trajetórias de vida de pessoas negras e periferizadas pertencentes a terreiro de candomblé. Em específico conhecer como pessoas negras inseridas em periferias de Fortaleza e em terreiro de candomblé narram suas trajetórias de vida, com destaque para seu processo de racialização; identificar que expressões de sofrimento em relação ao racismo e de re-existência frente a ele estão presentes nas trajetórias de vida de pessoas negras moradoras de periferias urbanas de Fortaleza, inseridos em terreiro de candomblé; e compreender como a vivência de terreiro pode produzir estratégias de re-existência aos processos de violência racial. Aposta-se em alianças teóricas e metodológicas coerentes, convocando para este projeto autores pretos e aliados na luta contra colonial, como Frantz Fanon, Grada Kilomba, Jota Mombaça, Antonio Bispo dos Santos, bell hooks, bem como as produções do campo da psicologia social e áreas afins que se debruçam sobre relações raciais e territorialidades urbanas. Metodologicamente, a pesquisa terá delineamento qualitativo, com o desafio de se fazer em uma perspectiva decolonial, e se operacionalizará mediante as seguintes estratégias: observação participante no cotidiano de um terreiro de candomblé localizado em periferia de Fortaleza e entrevistas narrativas biográficas com indivíduos que se reconheçam como negros(as) frequentadores(as) do terreiro. Serão elaborados diários de campo referentes às observações participantes, ao passo que haverá audiogravação das entrevistas. Também para a análise de dados adotar-se-á a análise episódica proposta por Grada Kilomba. Acredita-se que esta investigação inovará ao enfatizar as experiências de pessoas negras periferizadas e de terreiro, um grupo, que ao fazer tais encruzilhadas de marcadores sociais, encontra-se à margem, colaborando então para aprofundar estudos que afirmem o compromisso da Psicologia com o enfrentamento das opressões, numa perspectiva contracolonial.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

O objetivo geral da investigação é: analisar experiências de sofrimento ligado ao racismo e de

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000
Bairro: Rodolfo Teófilo **CEP:** 60.430-275
UF: CE **Município:** FORTALEZA
Telefone: (85)3366-8344 **E-mail:** comepe@ufc.br

Continuação do Parecer: 6.823.451

enfrentamentos a esse processo que perpassam trajetórias de vida de pessoas negras e periferizadas pertencentes a terreiro de candomblé.

Objetivo Secundário:

Em específico: 1. Conhecer como pessoas negras inseridas em periferias de Fortaleza e em terreiro de candomblé narram suas trajetórias de vida, com destaque para seu processo de racialização; 2. Identificar que expressões de sofrimento em relação ao racismo e de re-existência frente a ele estão presentes nas trajetórias de vida de pessoas negras moradoras de periferias urbanas de Fortaleza, inseridos em terreiro de candomblé; e 3. Compreender como a vivência de terreiro pode produzir estratégias de re-existência aos processos de violência racial.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Riscos mínimos: Essa pesquisa não envolverá riscos à sua integridade. Caso haja algum constrangimento ou incômodo em responder alguma pergunta na entrevista ou na atividade grupal, você será respeitado(a) e acolhido(a), podendo desistir a qualquer momento. É possível que na condução das entrevistas, ao falar sobre episódios de racismo que perpassa as trajetórias dos participantes haja a possibilidade que se emocionem. No entanto, a pesquisadora possui formação em Psicologia, de modo que conseguirá ofertar um suporte psicológico naquele momento.

Benefícios:

Construção de um espaço de escuta de si diante das possíveis experimentações de sofrimento, bem como a percepção de violências, ligadas ao racismo religioso, considerando que à intolerância religiosa está associada ao racismo à brasileira. Além disso, a pesquisa pode contribuir para um mapeamento com estratégias de enfrentamento a partir da vivência de terreiro. No que se refere ao campo da Psicologia, entende-se que colabora para a reinvenção da Psicologia pensar-se como contracolonial, diante das tecnologias que mantém ativa a perpetuação de cânones coloniais.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O encaminhamento metodológico demonstra observância dos princípios éticos a serem considerados na realização de pesquisas na área. Seguem especificações da metodologia:

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000	CEP: 60.430-275
Bairro: Rodolfo Teófilo	
UF: CE	Município: FORTALEZA
Telefone: (85)3366-8344	E-mail: comepe@ufc.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
CEARÁ PROPESQ - UFC



Continuação do Parecer: 6.823.451

pesquisadora fará inserção no espaço do terreiro a fim de acompanhar os processos, estabelecer vínculos com os participantes da pesquisa que o frequentam e tecer com eles conversas no cotidiano do terreiro. Tais vivências e encontros com o local e sujeitos da pesquisa serão registrados através de diário de campo com o objetivo de documentar

não só o que é pesquisado, mas também o processo da pesquisa e as suas reverberações na pesquisadora e no campo (MEDRADO; SPINK; MÉLLO, 2014). Dessa forma, com a ferramenta metodológica do diário de campo buscarei atender ao objetivo específico 3.4.4.2 Entrevistas narrativas biográficas não diretivas. Outra estratégia metodológica serão as entrevistas narrativas biográficas não diretivas. Enquanto noção teórica, podemos compreender como uma abordagem desenvolvida por Grada Kilomba (2019) em sua pesquisa que ganha forma no livro Memórias de Plantação. A autora evidencia a importância da narrativa biográfica para aprender sobre as experiências de racismo dos entrevistados, bem como, facilitar que os referidos construam uma percepção do racismo em suas vidas. Embora a expressão biográfica indique sobre a história de um indivíduo, podemos perceber que o método não se propõe a compreender o racismo como individualizante, mas partindo do pressuposto que o racismo não é um fenômeno pontual, logo, atravessa toda a biografia do indivíduo. Sendo assim, uma estratégia congruente com a perspectiva teórica que o projeto vem adotando. Nas palavras de Kilomba (2019): É extremamente importante ter essa perspectiva biográfica ao trabalhar com o fenômeno do racismo porque a experiência do racismo não é um acontecimento momentâneo ou pontual, é uma experiência contínua que atravessa a biografia do indivíduo, uma experiência que envolve uma memória histórica de opressão racial, escravização e colonização. (KILOMBA, 2019, p.85). A entrevista narrativa biográfica não diretiva, enquanto execução na pesquisa, se dará com o incentivo da pesquisadora para que o entrevistado fale livremente sobre um tópico determinado, com o mínimo de questionamento direto ou orientação. Esta forma de execução possibilita que o entrevistado faça suas próprias associações sobre a experiência do racismo (idem, 2019). Os indivíduos que se encaixem nos critérios de inclusão serão convidados a participar da entrevista. Com esta estratégia metodológica, pretende-se contemplar os objetivos específicos 1, 2 e 3 deste projeto. Quando aceitas e autorizadas pelos participantes, as entrevistas serão individuais, gravadas e depois transcritas.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os termos de apresentação obrigatória encontram-se de acordo com as exigências deste comitê.

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000
Bairro: Rodolfo Teófilo **CEP:** 60.430-275
UF: CE **Município:** FORTALEZA
Telefone: (85)3366-8344 **E-mail:** comepe@ufc.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
CEARÁ PROPESQ - UFC



Continuação do Parecer: 6.823.451

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O Colegiado emite parecer favorável à execução da pesquisa.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2262082.pdf	22/02/2024 14:45:36		Aceito
Outros	CARTA_APRECIACAO.pdf	22/02/2024 14:43:01	ALANA EVLYN VERAS COSTA	Aceito
Outros	CARTA_DE_ANUENCIA.pdf	22/02/2024 14:42:39	ALANA EVLYN VERAS COSTA	Aceito
Outros	TERMO.pdf	22/02/2024 14:41:48	ALANA EVLYN VERAS COSTA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_Pesquisa_Alana_Veras.pdf	22/02/2024 14:34:11	ALANA EVLYN VERAS COSTA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	DECLARACAO_CONCORDANCIA_PESQUISADORES.pdf	22/02/2024 14:31:25	ALANA EVLYN VERAS COSTA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	22/02/2024 14:30:55	ALANA EVLYN VERAS COSTA	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO.pdf	22/02/2024 14:30:27	ALANA EVLYN VERAS COSTA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

FORTALEZA, 22 de Maio de 2024

Assinado por:
FERNANDO ANTONIO FROTA BEZERRA
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000

Bairro: Rodolfo Teófilo

CEP: 60.430-275

UF: CE **Município:** FORTALEZA

Telefone: (85)3366-8344

E-mail: comepe@ufc.br