INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA LATINA (PPGICAL)

ATAGBÁ:
ANCESTRALIDADE, CORPO E INTEGRAÇÃO DE SABERES

EMANUELLY VITORIA DA SILVA ALMEIDA

Foz do Iguaçu
2021

INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA LATINA (PPGICAL)

ATAGBÁ:
ANCESTRALIDADE, CORPO E INTEGRAÇÃO DE SABERES

EMANUELLY VITORIA DA SILVA ALMEIDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

Orientadora: Prof. Dra. Senilde Alcantara Guanaes

Co-orientador: Prof. Dr. Gerson Galo Ledezma Meneses

Foz do Iguaçu
2021

EMANUELLY VITORIA DA SILVA ALMEIDA

ATAGBÁ:
ANCESTRALIDADE, CORPO E INTEGRAÇÃO DE SABERES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Senilde Alcantara Guanaes
(UNILA)

Coorientador: Prof. Dr. Gerson Galo Ledezma Meneses
(UNILA)

Profa. Dra. Tereza Maria Spyer Dulci
(UNILA)

Profa. Dra. Marília Floôr Kosby
(UFRGS)

Prof. Dr. Eduardo Oliveira Miranda
(UEFS)

Foz do Iguaçu, 02 de agosto de 2021

Catalogação elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação
Catalogação de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

A447
Almeida, Emanuelly Vitoria da Silva.
Atagbá: ancestralidade, corpo e integração de saberes / Emanuelly Vitoria da Silva Almeida. - Foz do Iguaçu - PR, 2021.
117 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política. Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina. Foz do Iguaçu-PR, 2021.
Orientador: Senilde Alcantara Guanaes.
Coorientador: Gerson Galo Ledezma Meneses.

1. Ancestralidade. 2. Corpo. 3. Saberes. 4. Afrologia. 5. Oralidade. I. Guanaes, Senilde Alcantara. II. Meneses, Gerson Galo Ledezma. III. Título.

CDU 304:259.4

AGRADECIMENTOS

Começo aqui trazendo uma das frases que minha avó Maria do Carmo sempre me falou: “Quem tem estudo, tem tudo” é isso aí meu/minha filho.

Fazer este percurso foi prazeroso, e ao mesmo tempo desafiador para minha trajetória de vida.

Gratidão a Fundação Araucária através da bolsa de pesquisa, foi primordial nessa etapa, o apoio financeiro durante a trajetória acadêmica foram mais que importante.

Gostaria de agradecer a toda ancestralidade que está a nossa volta, a ela gratidão pela possibilidade de trilhar esses caminhos já sonhados, porém nunca imaginados ser desta forma.

Das muitas alegrias, mãe Òyà e todas as yabas foram muito importantes para a realização desse sonho, sem elas eu não teria conseguido, Axé.

Trago na mente no corpo os laços de toda forma de afeto, alegrias, partilha e muito aprendizados.

As mulheres de minhas famílias me mostram como devemos sempre acreditar que podemos realizar sonhos.

A mamãe Lídia, mina irmã Lidiane, meu irmão Cleiton, meus sobrinhos Ângela Gabriela e Carlos Eduardo, minha Tia França, minha Tia Helena e todas aquelas que me ajudaram nesse momento. Só precisamos lutar sempre e com muita garra, mesmo com todas as adversidades que vão surgindo ao longo do caminho.

A família Unileira foi fundamental para todas as partilhas de cuidados e carinho.

“Nós travestis negras não temos a opção de desistir.
A não ser lutar de todas as formas.”
Megg Raiara de Oliveira (Profa. Dra. UFPR)

Joga a moeda e vê, qual a sorte que vai dar
Se o destino é muito forte, a moeda é um corte
Que dá pra morrer e se a vida é meia morte
A morte só vem pra quem viver

Ê, ofício
Oi, que vida difícil de entender

A minha raça
É o produto da cana e da cachaça
Café, ouro velho e alcobaça
É uma rosa acabando de nascer

A minha terra
É um mosaico de pedra portuguesa
Pintada de sangue, com certeza
Em volta do mangue pra se ver

A minha casa
É uma cabana de palmeira
Que dá palha pra esteira
Onde eu durmo pra esquecer

Ê, ofício
Oi, que vida difícil de entender

O meu enfeite
É uma figa, é uma concha, é uma guia
É uma folha de arruda, é simpatia
Que a gente não pode saber

O meu amor
É mistura de dengo e de carinho
É um molho de coentro e de cominho
É uma reza maldita de benzer

Minha cantiga
É oração das rezadeiras
É o canto das lavadeiras
Que eu sempre quis aprender

Ê, ofício
Oi, que vida difícil de entender.

Música “Moeda” (Clara Nunes)

RESUMO

O corpo do texto se constrói num duplo com meu corpo: a partir da reunião dos fragmentos estilhaçados que são as identidades de travestis, mulheres trans, pretas, indígenas, campesinas, que buscam reintegrar, reconectar e preencher de sentido o balaio da escrevivência e da escrita encarnada e assentada em uma perspectiva que aqui chamo de Afrologia. Munido de afro-referências diversas, advindas principalmente dos saberes de terreiro, saberes atravessados e ressignificados pelas próprias vivências e experiências de um corpo em trânsito, o texto une elementos pertencentes ao complexo sistema de simbologias, epistemologias e significados das culturas de Axé, com o propósito de compreender e analisar o trânsito entre a ancestralidade, o corpo e os saberes pluriversos que mobilizam a vida em todas as suas dimensões: culturais, políticas, econômicas e humanitárias. Este ebó iniciático se propõe a trilhar um caminho epistêmico fundamentado nos saberes e conhecimentos ancestrais de matriz africana e afro-brasileira, o que requer um processo de "(des)aprendizagem" dos saberes constituídos e uma (re)constituição a partir das cosmosensações-transatlânticas-afrodiaspóricas que acontecem no corpo e são experimentadas na vida: "CorpOralidades" negras que são vistas neste trabalho como estratégias políticas de resistência e como capacidade inventiva para a resolução de problemas e para a recriação da uma vida possível para os corpos negros. Tanto eu, travesti em mutação, quanto Exu, senhor da encruzilhada, somos viventes e pensantes pluriversos, não corroboramos com a ideia de existência de apenas um caminho, então invoco também Oya e Yemanjá para a composição dessa encruzilhada narrativa, desse cruzamento de caminhos e saberes mediado por uma CorpoOralidade construída no encontro e na integração e não nas dualidades e oposições. Este trabalho pretende contribuir com a integração de saberes, tomando o corpo como o lugar da experiência viva da memória ancestral e dos saberes que essa memória tece e integra. Se insere na perspectiva epistêmica proposta pela decolonialidade do saber e do ser que têm inspirado novas e outras formas de produzir e exercitar conhecimentos e práticas.

Palavras-chave: Ancestralidade; Corpo; Saberes; Afrologia; Oralidade.

RESUMEN

El cuerpo del texto se construye en doble con mi cuerpo: a partir del encuentro de los fragmentos destrozados que son las identidades de *travestis*, mujeres trans, negras, indígenas, campesinas, que buscan reintegrarse, reconectarse y llenar de sentido la canasta de la escritura y la escritura encarnada y basada en una perspectiva que llamo Afrología. Armado de diversas afroreferencias, provenientes principalmente del saber del *terreiro*, saberes atravesados y resignificados por las vivencias y experiencias de un cuerpo en tránsito, el texto une elementos pertenecientes al complejo sistema de simbologías, epistemologías y significados de las culturas de Axé, con el propósito de comprender y analizar el tránsito entre la ancestralidad, el cuerpo y los saberes pluriversos que movilizan la vida en todas sus dimensiones: culturales, políticas, económicas y humanitarias. Este ebó iniciático propone transitar un camino epistémico a partir de saberes y conocimientos ancestrales africanos y afrobrasileños, lo que exige un proceso de "(des)aprendizaje" de los saberes constituidos y una (re)constitución a partir de las cosmosensaciones-transatlánticas-afrodiaspóricas que tienen lugar en el cuerpo y se experimentan en la vida: "CorpOralidades" negras que son vistas en este trabajo como estrategias políticas de resistencia y como capacidad creativa para resolver problemas y recrear una vida posible para los cuerpos negros. Tanto yo, travesti en mutación, como Exu, señor de la encrucijada, somos vivientes y pensantes pluriversales, no apoyamos la idea de que solo hay un camino, por lo que también invoco a Oya y Yemanjá para la composición de esta encrucijada narrativa, de este cruce de caminos y saberes mediados por una CorpOralidad construida sobre el encuentro y la integración y no sobre dualidades y oposiciones. Este trabajo pretende contribuir a la integración de saberes, tomando al cuerpo como el lugar de la experiencia viva de la memoria ancestral y de los saberes que esta memoria teje e integra. Forma parte de la perspectiva epistémica propuesta por la decolonialidad del saber y del ser que han inspirado nuevas y otras formas de producir y ejercer saberes y prácticas.

Palabras clave: Ancestralidad; Cuerpo; Saberes; Afrología; Oralidad.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Pele Tatuada à Moda de Azulejaria (1995) 16
Figura 2 – Interseccionalidade.....82
Figura 3 – Gender and Race Discrimination…….....83
Figura 4 – Entendendo a orí (cabeça) física a partir de uma lógica ancestral.....84
Figura 5 – Influências que *orì* recebe.....85
Figura 6 – Ísis: A deusa que zela por todos.....86
Figura 7 – Tatiane Henrique.....89
Figura 8 – Tatiane Henrique.....90
Figura 9 – Tatiane Henrique.....90
Figura 10 – Tatiane Henrique.....91
Figura 11 – Tatiane Henrique.....92
Figura 12 – Tatiane Henrique.....92
Figura 13 – Semana da consciência negra projeto social usina furnas (2019).....93
Figura 14 – Atividade de percussão em alusão a semana da consciência negra, usina furnas.....98
Figura 15 – Projeto social dentro da usina furnas.....98
Figura 16 – Atividade “Julho das Pretas” no Terreiro Ilê axé Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu.....99
Figura 17 – Atividade “Julho das Pretas” no Terreiro Ilê axé Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu.....106
Figura 18 – Atividade “Julho das Pretas” no Terreiro Ilê axé Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu.....107
Figura 19 – Atividade “Julho das Pretas” no Terreiro Ilê axé Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu.....107

LISTA DE TABELAS

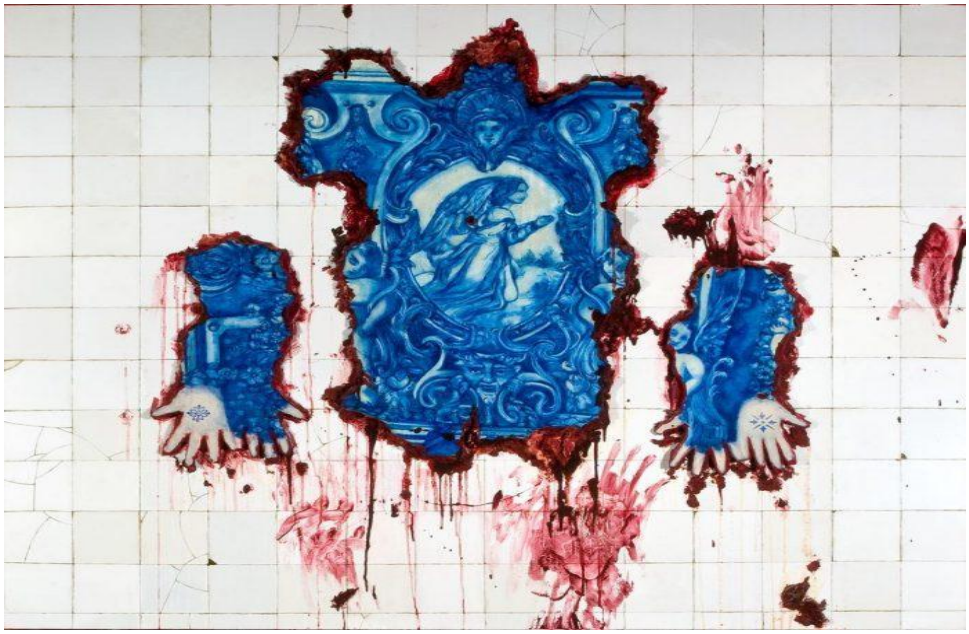
Tabela 1 – Dados Populacionais de Foz do Iguaçu (IBGE, 2010).....27

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13
1. MEU TRANS ENEGRECIMENTO – MEMÓRIAS ÍNTIMAS. SALUBA NANA! 13
2. DA PESQUISA À ESTRUTURA TEXTUAL 18
CAPÍTULO 1 – SUBJETIVIDADES: CAMINHOS PARA A RECONSTRUÇÃO DO SER AFRO-HUMANO 37
1.1. ÀGÒ MARIA PADILHA! 37
1.2. ANCESTRALIDADE, CORPORALIDADE E COSMOVISÃO 55
CAPÍTULO 2 – AFROLOGIA: EPISTEMOLOGIAS, SABERES E PRÁTICAS ANCESTRAIS 63
2.1 AFROLOGIA: PARA PENSAR O MUNDO DESDE O ORI 63
2.2. *CORPORÍS*: SABERES OUTRIFICADOS E COSMOSENSAÇÃO 73
CAPÍTULO 3 – INTEGRAÇÃO DE SABERES: ARTE, EDUCAÇÃO E ANCESTRALIDADE 83
3.1 EXERCITANDO A #HASHTAG PEDAGÔRALIDADES 83
3.2. AS COMUNIDADES ANCESTRAIS DOS TERREIROS DE AXÉ 95
CONSIDERAÇÕES FINAIS 105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 108
GLOSSÁRIO 116

INTRODUÇÃO

FIGURA 1 – Pele Tatuada à Moda de Azulejaria (1995)



Fonte: Imagem de Adriana Varejão (1995).

1. MEU TRANS ENEGRECIMENTO – MEMÓRIAS ÍNTIMAS. SALUBA NANA!

Em primeiro lugar peço *Agò* (licença, permissão) para todas as simbologias, correntes ancestrais e infinitas "poeiras" cósmicas, que me permitiram chegar até neste exato momento de suspiros e sopros vitais. Por sentenciar meu *òrì (cabeça)* nos trilhos da mais perfeita harmonia e serenidade, ergo de forma singela e exuberante meu *àrà (corpo)* como templo vivo e morada dos orixás, para que a arte de escrever de forma poética, espiral e ancestral viva e transborde sobre tudo aquilo que está dentro de mim. Não consigo escrever sem colocar meu modo transviado de ser na minha escrita. Não consigo "ser" sem o movimento e o trânsito.

Começo o fio da escrita fazendo um exercício de (des)formação, ao colocar o meu corpo-território à disposição neste trabalho acadêmico (MIRANDA, 2014), tento traduzir uma linguagem que se expressa a partir de elementos performáticos e de arranjos e oferendas deixados pelo legado de meus ancestrais. É no embalo do *alujá* de Xangô[1], que os sons entoados pelos atabaques movimentam meu corpo, com trejeitos e sabores,

[1] Xangô [Sàngó]: orixá do trovão e da justiça; teria sido o rei de Cossô e o quarto rei de Oiá (PRANDI, 2001, p. 570).

encontrando uma linda (*odara)* e caudalosa cachoeira de sensações. Me transcrevo como sujeita ativa desse processo, com uma profunda e total imersão e fundamentada nos ensinamentos herdados da minha vozinha dona Maria do Carmo, meu ponto de início nesse trânsito genealógico.

A escrita tem sido uma forma de referendar minhas experiências vividas e as lutas travadas pelas encruzilhadas da vida. A produção da escrita do meu projeto de mestrado teve como toque inicial as cantigas, rezas e benzimentos, dentre outras simbologias. O "suleamento" dos caminhos percorridos pelas minhas próprias memórias, tem permitido um processo de construção autoral autossustentado em uma expressiva desobediência epistêmica e corporal. É dessa maneira que eu floresço de mundos subterrâneos, ainda em estado bruto e de profundas incertezas, para tentar me expressar através e a partir das minhas experiências enquanto mulher travesti, negra, ativista, nordestina, macumbeira, candomblecista, filha e neta de mulheres raízes. Essas experiências me permitiram confrontar diretamente os (cis)temas, nos termos inspirados por Grosfoguel (2012) ao falar de "sistema-mundo"[2].

A escrevivência, conceito concebido e definido por Conceição Evaristo como a "escrita que nasce da vivência, vivendo para narrar, narrando o que vive" (EVARISTO, 2017, s/p) será aqui utilizada ao mesmo tempo como parte da temática e como método da pesquisa, pois partirei do meu próprio contexto e vivência para compor o trabalho. Vivência como sumo da própria escrita, escrita como o caldo que escorre da vida espremida. Evaristo nos apresenta a construção de arsenal linguístico cultural como uma cena escrita do cotidiano, passado presente e futuro, e da rotina diária da própria realidade. E não é esse o próprio sentido de ancestralidade? Um passado-presente-futuro inscrito aqui no real? Escrevivência cunhada sobre vários moldes, que atravessam as cicatrizes dos corpos retintos, das mãos calejadas, da alma que embala as diferentes formas de vida. Os frutos *desarrollados* pela cultura, que permitem entender e ressignificar o tempo ancestral.

As variadas formas de discriminação e as desigualdades que tive que suportar nos contextos e espaços de poder por onde caminhei e por onde circulei minha energia vital[3],

[2] Ramon Grosfoguel (2012, p. 339) caracteriza o "sistema-mundo ocidentalizado/cristianocêntrico moderno/colonial capitalista/patriarcal" como um sistema que produz "hierarquias epistêmicas". É possível entender em seu texto como as estruturas de gênero e sexo estão empregadas de forma a modelar as teias sociais.

[3] Sobre energia vital ver a pesquisadora Azoilda Loretto da Trindade (2010, p. 14), que nos diz: "A energia vital é circular e se materializa nos corpos, não só nos humanos, mas nos seres vivos em geral, nos reinos animal, vegetal e mineral".

por mais dolorosas que tenham sido, me impulsionaram para que eu não desistisse dos meus e nossos sonhos e projetos. Falo "nossos" porque carrego comigo toda gente que cruzei, além da minha família e dos meus ancestrais. As bagagens, educacionais, culturais, sentimentais e religiosas, que eu carrego na minha cabeça (*òrì)*, e no meu coração *(okan)*, me permitem hoje contribuir diretamente com as coletividades a partir do meu enegrecimento, reconhecido e celebrado. As coletividades são indispensáveis para a sobrevivência física e epistêmica das minorias políticas e para a constituição das lutas contra os padrões cisgêneros impostos pela sociedade hegemônica, cuja norma é fundada e mantida pela violência.

O machismo que atravessa nossos corpos marca os nossos territórios de forma acentuada e cotidiana. O medo me assola em todos os caminhos que penso em trilhar, por isso qualquer conquista ou avanço me traz um milhão de sensações e euforias, mas também a constatação da EXCLUSÃO[4]. Afinal esses lugares não foram feitos e nem pensados para que eu pudesse transitar e vivenciar minhas experiências neles. Por isso o meu corpo vive continuamente em disforia, o que leva a um estado de permanente tensão e de reflexão política sobre as relações hegemônicas de poder. De acordo com Foucault (1987), os regimes de poder produzem e mantêm as verdades que são convenientes ao sistema, e organiza desde a base das suas estruturas dispositivos de controle e de disciplinaridade sobre os corpos e suas subjetividades, institucionalizando o silenciamento de alguns corpos de modo organizacional e recriando modelos e parâmetros como forma de impor a esses sujeitos uma docilidade e adestramento que permitam a subserviência e a subordinação às estruturas de poder.

No século XXI, os estudos sobre a diáspora tornaram-se indispensáveis para o entendimento sobre os processos de composição dos diferentes grupos sociais. Na contemporaneidade esse conceito é utilizado como fonte de saberes interrelacionais e interculturais, tornando-se um campo fértil e consolidado de reflexão teórica e metodológica. O conhecimento afrodiaspórico possibilita entender os fenômenos migratórios, os deslocamentos, as intersecções, cruzamentos e trânsitos desde o período de uma África liberta até as épocas terríveis e sombrias do regime escravocrata (SILVA; XAVIER, 2018). A cosmovisão de povos originários e as suas formas de organização social são perspectivas dos diversos mundos produzidos por povos não ocidentais, por vezes, abrindo os caminhos de tradições milenares, que possuem diferentes visões sobre

[4] Coloco em caixa alta porque a vida da travesti é marcada por todos os tipos de exclusão, tenho que me dedicar arduamente para ter ou manter qualquer oportunidade.

as organizações sociais. As perspectivas afroreferenciadas e ameríndias trazem uma fusão de saberes e diferentes modos de entender o corpo e a vida, gerando outras formas de conhecimentos sobre o mundo e os seres que o habitam (KOPENAWA, 2015 *apud* DIAS JR.; MARRAS, 2019).

O historiador Paul Gilroy (2012) trabalha com a perspectiva de cruzamentos de saberes e hibridismos epistêmicos quando opera com o conceito de "transculturalidade", cujo navio negreiro é sua maior representação, já que a transculturalidade é resultado e ao mesmo tempo condição da diáspora. Quando analisa as lutas e resistências do povo negro, Gilroy ressalta exatamente a cultura produzida em trânsito, pelos cruzamentos, mobilidades, travessias e movimentos. Esse trânsito é que permitiria a constante atualização do tempo e espaço ancestral com o tempo e espaço do corpo negro contemporâneo, diasporizado pela travessia do Atlântico e espelhado mundo afora por uma cosmologia que restaura o que foi apagado ou destruído lá atrás, reconfigurando o presente e ressignificando o passado. O que não significa, necessariamente, a morte do racismo, mas talvez, a demolição das suas bases epistêmicas, que seria, segundo Gilroy, os "absolutismos étnicos", os "purismos raciais" e, principalmente, os "nacionalismos particularistas", que acabam impedindo o trânsito e o encontro dos saberes produzidos pelos diferentes povos, dentro e fora dos seus territórios de origem.

Inspirada pelas reflexões acima, precisei criar estratégias e linhas de raciocínio que me possibilitassem o encontro com a minha memória ancestral, principal fonte desse trabalho. Mas não se trata de uma memória do passado, com base na tradição e na história, mas uma memória sincrônica, que transita entre a consciência e o inconsciente e que rompe os grilhões do tempo e do espaço. As circularidades de saberes e práticas são fundamentais para as pessoas negras e indígenas, como já mencionamos, se trata de sobrevivência antes mesmo de ser uma escolha ou um traço ancestral. Portanto, utilizar dessas perspectivas e cosmologias originarias, permeadas por noções inspiradas pelo mundo transcendental, cujos lugares, caminhos e sentidos não são compreensíveis para a racionalidade acadêmica, resulta em um texto não convencional, não apenas nas reflexões filosóficas que se propõe, como também na forma de escrita e de interlocução com as referências, sejam bibliográficas, sejam ancestrais.

A construção que busco percorrer nesse processo de descolonização de saberes, é uma das relevâncias defendidas nesse trabalho, é modelada a partir dos sentidos e vivências coletivas de nós mesmas com as nossas raízes ancestrais. Para isso procurei me libertar das amarras, correntes e elos de cunho eurocêntrico e ocidental. Por isso passei a

definir para os meus estudos que as leituras para a criação da minha dissertação partiriam dos estudos culturais, pós e decoloniais e inter-afro-religioso. Compreendendo que os marcadores identitários ocidentais e modernos tratam a raça/etnia, o gênero e as classes sociais de modo a naturalizá-los, por isso me reconheci muito tardiamente enquanto uma mulher trans enegrecida e não gostaria que esse processo de (re)conhecimento e de re(conexão) ficasse do lado de fora do meu trabalho acadêmico.

Desta maneira, permiti que as demais áreas e dimensões do conhecimento se impregnassem em meu corpo e em minha mente, de maneira a favorecer o entendimento do processo histórico da sociedade e a não permitir que o epistemicídio[5] e o banimento social que afetaram a produção intelectual das pessoas negras que me antecederam, e que ainda afetam, continuem sendo reproduzidos. A filósofa, escritora e ativista antirracista do movimento negro brasileiro, Aparecida Sueli Carneiro (2005), reafirma em sua tese de doutorado que essa reprodução simbólica e psíquica marca diretamente todas as pessoas que trazem em sua bagagem étnica racial as dores e mazelas do apagamento enquanto individuo, enquanto mulher preta, periférica e transgressora das normas brancas supremacistas.

As minhas (re)existências e de tantas mulheres negras mundo adentro e afora demonstram o quanto a nossa existência foi selada por um acordo que exclui e subalterniza os nossos corpos, impedindo a nossa emancipação e autonomia intelectual e moral, em nome de padrões sociais que nos marcam pela inscrição da violência, da opressão e das privações, materialmente, fisicamente e intelectualmente falando. Contudo, minhas experiências me possibilitaram chegar até aqui de forma pluriversal, e é a partir e através delas que eu busco com esse trabalho enaltecer as culturas ancestrais que permitiram nossa travessia. Esse enaltecimento está pautado pela desmitificação dos modelos únicos e pelo reconhecimento e defesa do patrimônio epistêmico, social e cultural, produzido cotidianamente pelo povo negro por meio da sua ancestralidade coetânea e pluriversal. Se o meu corpo é político e eu carrego essas heranças vindas das diferentes etnias, grupos, tribos, comunidades e povos, é hora de dar visibilidade a todas as características que o meu ser pode agregar a partir do presente trabalho, fazendo uso dos recursos políticos, sociais, linguísticos e culturais que me rodeiam.

[5] Utilizo o conceito de epistemicídio tomando como referência a filósofa e ativista negra Sueli Carneiro, que tratou do tema em sua tese de doutorado (defendida na USP) e que traz alguns trechos importantes para o meu trabalho no Portal Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>. Acesso em: 25 mar. 2020.

2. DA PESQUISA À ESTRUTURA TEXTUAL

Esse trabalho teve como proposta original uma pesquisa etnográfica nas casas de matriz afro-brasileira da tríplice fronteira. Esse interesse se deu pela minha própria trajetória dentro do candomblé, que se iniciou em abril de 2015, quando fiz minha primeira visita a uma *Ègbè*, de matriz afro-brasileira, situada em Brasília, Distrito Federal. Na mesma época estava cursando a graduação em enfermagem e com o passar do tempo começou a despertar em mim uma vontade muito grande de trazer para o meu mundo acadêmico tudo que era produzido e ofertado naquele território altamente ancestral e vivo. Então surgiu a pergunta: é possível realizar um trabalho de conclusão de curso em saúde a partir desse mundo bio-mítico-social?

Entre muitas leituras sobre essa temática, coletas de informações e conversas com as pessoas que viviam cotidianamente essas experiências religiosas, o objetivo dali em diante era estudar, de modo a entender e conseguir colocar no papel como as religiões de raízes africanas e/ou de matriz afro-brasileira contribuíam com a sociedade, a partir dos seus saberes ancestrais de cuidados com a saúde e com o corpo. Porém, a realização do Trabalho de Conclusão do Curso (TCC) só tomou forma e se concretizou na cidade de Teresina, capital do Piauí, e mesmo assim à base de muito preconceito, frustrações e a não aceitação da minha pessoa por parte da faculdade que me graduei, no Bacharelado em Enfermagem. Apesar disso, a pesquisa nas casas de axé aconteceu de uma forma tão sensível, acolhedora e ancestral que me encorajou a seguir para o mestrado, ainda com as mesmas indagações.

A escrita do meu TCC me revelou que eu precisava ir além dos padrões ali existentes, escrever sem expressar tudo que eu sou, por inteiro, era pouco e me causava angústia e inquietude. Precisava escrever de forma que me permitisse ir além e estar inteira no trabalho. Como fui ensinada a sempre correr atrás dos meus sonhos, acreditava eu que a tão sonhada dissertação de mestrado comtemplaria todos esses anseios e desejos. As conversas que registrei naquela época, com pais e mães de santos, todas elas me causavam êxtase e a adrenalina espalhava por todo o corpo, elas e eles detalhavam como o poder mágico vindo das rezas, cantigas, folhas, plantas, instrumentos musicais, dentre outros insumos e recursos utilizados, possibilitava a formação de alianças e benefícios para toda a sua comunidade (*ègbè*) e não apenas para os filhos e filhas de santo e os seus familiares.

Para que eu pudesse entender de forma mais profunda um pouco desse universo afro-brasileiro, e de como ele foi produzido pelo povo negro em situação de diáspora e no contexto da colonização e da escravidão, precisei retomar sua historiografia me baseando em livros didáticos, textos acadêmicos e várias outras formas de linguagem, tais como música, poesia, etc., buscando encontrar entre essas linguagens e escrituras as formas como esses espaços foram socialmente se organizando e como contribuíram diretamente para a formação do Brasil enquanto nação. Nessa busca, utilizei métodos etnográficos propostos por Michael Angrosino (2009, p. 30), que afirma que "a etnografia é a arte e a ciência de descrever um grupo humano - suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças".

A primeira e mais importante constatação foi entender que não havia e nunca houve uma África una, que pudesse representar a herança e o legado cultural do povo negro. Não havia uma matriz pura, uniforme e homogênea, porque as mulheres e os homens negros - sequestrados, traficados pelas rotas da escravidão e escravizados nas colônias portuguesas e espanholas -, eram provenientes de diversos locais do continente africano, tais como: Benim, Gana, Serra leoa, Guiné-Bissau, Costa do Marfim, etc. Com o povo negro, vieram, transportadas e já transculturadas, variadas etnias, simbologias culturais, diversidades linguísticas e religiosas, que durante a própria travessia se encontravam com outros costumes, crenças e valores.

No processo de ativação dessa memória ancestral, alguns costumes foram "ressignificados", como estratégia de sobrevivência, outros foram "preservados", como forma de resistência. Ambos os movimentos resultam numa memória ancestral viva, dinâmica e conectada com o seu tempo e as suas reais condições de existência, reconstruindo também a própria ideia de "ancestralidade" e de "África". A escritora negra Tatiana Nascimento (2017, p. 89) nos presenteia com o poema intitulado Xirê:

> vi o que as pretas faziam
> de branco da cabeça aos pés
> iam descalças
> alguém cochichou
> "tão ensinando o santo a dançar"
> intuí:
> tão é ensinando o corpo orixá(r).

É no Xirê, culto religioso, que diversos elementos e simbologias se encontram e ocupam o mesmo corpo-território. As formas e sintonias passam a performar neste espaço geográfico gerando um mecanismo difusor de sentimentos e sensações, tornando as

subjetividades conectadas e entrelaçadas como numa viagem ancestral transtemporal. Desta maneira, a miscigenação das religiões brasileiras com as africanas origina um complexo social organizado a partir dos respectivos elementos das duas culturas, mas que transcendem esses elementos, gerando outros e/ou modificando-os, e assim sucessivamente. De modo que, a composição social e cultural é reorganizada no país de destino com o surgimento das religiões afro-brasileiras e de diversas formas e níveis de sincretismo. O terreiro passa a ser então o espaço sagrado que possibilita a ligação com os antepassados, através das louvações dos deuses, orixás, *Nkisi*, encantados, também com as danças, comidas e cerimonias religiosas. Tal sintonia permite manter o intercâmbio fronteiriço, físico e espiritual, trazido dos ensinamentos africanos já nas terras brasileiras (ROCHA; SEVERO; FELIX-SILVA, 2019).

Com base em uma proposta epistêmica, proporcionada pelo trânsito e encontro entre os povos e os seus sistemas de conhecimento, que aqui nomeamos como integração de saberes, este trabalho transita pelos dados coletados em diversos momentos da minha trajetória; pelas apreensões e afeições possibilitadas pelas vivências do meu corpo; mas principalmente, pelos caminhos espirituais que me permitiram cruzar diversos trilhos, *òdùns*(caminhos), mitos (*ìtans*) e questionamentos. Todos esses trânsitos foram movidos pelos interesses políticos e epistêmicos, potência motriz desse trabalho. No transcorrer do texto e das reflexões que ele propõe, a minha vida pessoal e trajetória acadêmica estarão sempre em constante cruzamento, pois desta maneira darei visibilidade às dificuldades e abismos que enfrentei e enfrento diariamente para chegar até aqui, e isso faz parte do meu próprio processo epistêmico.

Sendo eu uma mulher negra, travesti, trans, nordestina, ou seja, eu sou e represento um corpo dissidente, e ao escrever a dissertação percebo o quanto o meu corpo e a minha mente estão entrelaçados com a produção deste texto. Como disse Oliveira (2007, p. 107), "a minha filosofia parte desde o corpo" e de uma identidade desviante da normatividade, onde a alteridade e a desobediência epistêmica são indispensáveis. Tadeu da Silva e Guacira Louro definem que identidade:

> Não é uma essência, não é um dado ou fato – seja, da natureza, seja da cultura. Não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. Tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Podemos dizer que é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. É instável, contraditória, fragmentada, inconsciente, inacabada. Está ligada a sistemas de representação, tem estreitas conexões com as relações de poder (TADEU DA SILVA, 2007, p. 97).

> [...] compreendemos os sujeitos como tendo identidades plurais, múltiplas; identidades que se transformam, que não são fixas ou permanentes, que podem até mesmo ser contraditórias (LOURO, 2003, p. 24).

Refletindo sobre as palavras das/os autoras/es, precisei ressignificar muitos saberes apreendidos ao longo dos anos, buscando estudos que abordassem variados assuntos e de diversas áreas, mas que possibilitassem uma conversa com e entre autoras e autores para entender a relação corpo/cidadã, noção pertencente ao léxico da democracia representativa e jurídica. A minha identidade estaria sendo construída então sempre em relação aos coletivos onde estou inserida. Além do mais, esse processo de construção se daria sempre de forma espiral e infinita, visto que é relacional e diacrítica.

Defendi meu trabalho de conclusão de curso (TCC) na graduação em julho de 2018, onde demostrava que as chamadas "casas de santos" eram marginalizadas por uma parcela da sociedade e ocupavam um lugar de destaque nos processos de exclusão e de subalternidade, ou seja, ora eram invisibilizadas, ora eram vistas como espaços de suspeição, que tinham que ser subordinados a algum tipo de controle e vigilância. Por outro lado, as "casas de santos" se destacavam também como espaços de acolhimento e de saúde, onde várias terapias eram desenvolvidas. Apesar da liminaridade imposta aos terreiros, pude analisar nesses longos dois anos de pesquisa e de vivências dentro das casas de axé que a sociedade brasileira tem aceitado, em termos relativos, que os saberes tradicionais afro-brasileiros dialoguem com a medicina convencional, mantendo algum nível de cordialidade, o que pode vir a fortalecer uma rede de cuidados e afetos propiciados pelas religiões e pelos processos culturais onde elas estão inseridas.

Após a pesquisa de TCC, os horizontes começaram a se expandir e os meus olhos já não estavam mais apenas olhando para a pequena capital Teresina e seus aglomerados de terreiros, eles vislumbravam muito mais. A mudança para Foz de Iguaçu, no Paraná, sul do país e tríplice fronteira entre Argentina e Paraguai, exigiu um olhar ainda mais amplo e uma sabedoria ainda maior, que me permitissem analisar as nuances e peculiaridades encontradas por aqui, pois a forma como estão organizados os "terreiros de axé" nessa cartografia tem várias particularidades em relação ao tempo, espaço, clima e até na forma de lidar com o sagrado. A minha presença em uma região de fronteira com forte presença indígena e a trajetória pelas casas de axé me permitiram tomar esses lugares como meu lócus de reflexão e pesquisa, não como objetos de estudo, mas como caminhos possíveis até os saberes ancestrais, em especial os saberes afroreferenciados, objetos dessa pesquisa.

As religiões afro-brasileiras existentes e praticadas no território brasileiro são influenciadas diretamente pelo viés político, educacional, histórico e, também, relacional. O estado brasileiro procurou prever e garantir desde 1988, com a Constituição Federal, mecanismos de proteção e de combate ao racismo em todas as suas formas, entretanto, entre a lei e a sua operacionalização são muitas décadas de lutas e enfrentamentos. A cidade de Foz do Iguaçu, por exemplo, é a única do estado do Paraná que ainda não tinha um conselho de igualdade racial, criado muito recentemente, em 2019, o que já reflete o racismo da sua sociedade, visto que o tema sequer era considerado relevante, porque a história e a presença da população negra, assim como a indígena, sempre foi invisibilizada e negligenciada pelas instituições públicas no estado do Paraná.

Foz do Iguaçu tem uma peculiaridade bem particular, segundo dados do censo de 2012, 36% da população iguaçuense é formada por pessoas que se declararam afrodescendentes. Em outras cidades do estado o número também é elevado, colocando o Paraná como o estado com a maior concentração de pessoas afro-brasileiras na região sul do país. Além do mais, Foz do Iguaçu, por ser uma cidade de fronteira, mistura uma grande quantidade de cruzamentos: raças, etnias, línguas, nacionalidades, valores, culturas e religiões. Sua localização estratégica em região de fronteira, possibilita unir três importantes cidades e países: Ciudad Del Este no Paraguai, Puerto Iguazu na Argentina e Foz do Iguaçu no Brasil, compondo desta forma um território multiétnico (SILVA, 2017).

No Brasil, a Reforma Constitucional de 1988 é tida como um marco no avanço dos direitos e reconhecimentos políticos, culturais, territoriais, econômicos, religiosos, entre outros, tendo beneficiado diversos grupos sociais, antes discriminados pelo próprio estado, naturalmente isso expande os direitos humanos em seus vários aspectos e dimensões dando lugar a uma nova cultura política no País. Logo após a reforma constitucional, os grupos sociais tradicionalmente excluídos, como mulheres, pessoas negras, movimentos sem-terra, comunidade LGBTT, pessoas portadoras de HIV, povos de terreiros, povos indígenas e tradicionais, ocuparam as ruas com as suas reivindicações, entre esses movimentos ganha destaque os povos de terreiro, que se organizam em torno dos direitos civis e dos direitos humanos. Sobre isso, Daniela Cordovil diz que:

> As lideranças de terreiros engajaram-se em lutas de movimentos sociais afirmam-se enquanto líderes comunitários, ocupando assentos em conselhos de diferentes esferas de governo e executando projetos sociais em suas comunidades (CORDOVIL, 2014, p. 14).

Sobre essas lideranças femininas negras, a Associação Frida Kahlo e a Articulação Política de Juventudes Negras (2011), afirma que:

> Essas mulheres exerceram papéis significativos de liderança em suas comunidades, buscaram reconstruir nos quilombos a identidade que o sistema escravista tentou apagar. Mas, infelizmente existem poucos registros históricos sobre suas trajetórias, e além desses quilombos comandados por mulheres, podem ter existido vários outros (ASSOCIAÇÃO FRIDA KAHLO , 2011, p. 17).

No que diz respeito às lutas sangrentas desde os períodos coloniais até o fim da fase escravocrata, as mulheres negras dos quilombos, dos terreiros e das favelas sempre encabeçaram essas lutas, que tinham formas e naturezas diversas, desde as lutas mais corporais até as cotidianas estratégias de resistência. Elas são as *yas* (mães), que contribuíram grandiosamente com a população negra e que promovem a manutenção dessas conquistas até os dias atuais. As líderes de religiões de matriz africana desempenharam papéis fundamentais no cenário político nacional e local e na construção de direitos conquistados dentro do estado brasileiro através dos seus atos de "resistir". Em função dessa trajetória e do legado de conhecimentos que portam, são também consideradas intelectuais de matriz africana e afro-brasileira, com saberes notórios e indispensáveis para o povo negro. Eduardo Miranda (2019, p. 50) observa que:

> A terminologia "resistir" no contexto brasileiro apresenta diversas aplicabilidades nas variadas esferas étnicas, culturais, de gênero, entre tantas outras questões que são silenciadas, negligenciadas, dicotomizadas e inferiorizadas pela razão indolente.

Debater as epistemologias produzidas pelo universo negro ancestral, incluindo as intersecções de raça, gênero e classe, é uma tarefa árdua em contexto brasileiro e ao mesmo tempo tem sido um desafio dentro das reflexões que me propus fazer. Para superar esse desafio, precisei transversalizar o tema e as suas problemáticas com as outras áreas, ciências e conhecimentos, de maneira a fundir a ancestralidade com o corpo, por meio dos saberes, dos cuidados, dos afetos e da oralidade oriunda da memória africana, fusão que possibilitaria navegar por diversos mares de forma prazerosa e orgânica. A produção de um conteúdo comprometido com a ancestralidade e com os conhecimentos afro-brasileiros me permitiu fazer o elo entre os campos sociais, políticos, educacionais e religiosos, sem pretender demarcar os espaços e a autoridade de cada um deles.

Todos os caminhos dos estudos interdisciplinares e transdisciplinares que a pesquisa exigia, me levavam às matrizes do candomblé, não a uma casa específica, mas

ao sistema de conhecimentos que as casas, com todas as suas diversidades, ajudaram a construir. As casas de axé são hoje um dos maiores arquétipos da ancestralidade pluriversal e da diversidade epistêmica do povo e das culturas negras, por isso elas se constituem não como objetos dessa pesquisa, mas como pontes, caminhos, fendas, travessias, que permitem chegar ao nosso objeto, que é a integração de saberes por meio de uma epistemologia afroreferenciada. Os espaços sagrados travam uma batalha longa para serem reconhecidos como instituições de interesse sociopolíticos, em especial as religiões de matriz afro-brasileira, que estão marcadas por todas as formas de racismo, preconceitos e violências. A intolerância religiosa voltada contra os povos de axé assume formas variadas, desde a invasão e depredação do espaço sagrado, até as agressões verbais e físicas aos seus adeptos e adeptas, violências registradas ao longo da historiografia brasileira desde o período colonial (ORO, 2007).

A supremacia branca legitimou e institucionalizou todas essas formas de violência na América Latina, conferindo poder e privilégios à elite escravocrata branca e elitizada dos senhores e senhoras de engenho e depois, no estado moderno, estendendo e ampliando esses privilégios para as elites empresariais burguesas, que tinham como inimigos, dentro do projeto de nação burguês, o povo negro, pobre e indígena. Na cidade de Foz do Iguaçu, o contexto de fronteira amplia essas violências e acrescenta o ingrediente da xenofobia, com base em um nacionalismo fundamentalista e neocolonial. Com o recorte étnico-racial incluído na metodologia de contagem populacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população iguaçuense que passa a se autodeclarar como pertencentes aos grupos de "pretos e pardos", cresce consideravelmente, apresentando a seguinte composição, de acordo com os dados do IBGE, censo de 2010:

TABELA 1 - DADOS POPULACIONAIS DE FOZ DO IGUAÇU (IBGE, 2010)

Raça/Cor	Homens	Mulheres	Renda < 1 salário-mínimo		Alfabetizados
Branca	162.593	77.630	84.963	24.498	141.478
Preta	9.170	4.094	4.266	2.196	7.866
Amarela	3.550	1.726	1.824	512	3.209
Parda	80.366	39.746	40.620	16.524	68.482
Indígena	406	210	196	115	339
Não declarado	3	2	1	-	3
Total	256.088	124.218	131.870	43.845	221.377

Fonte: Silva (2017, p. 21).

Buscando entender os saberes localizados no meu território de morada e de vida, me propus a entender os processos migratórios e as suas formações diaspóricas não a partir dos lugares de destino, mas pelas suas rotas e percursos, onde residem os encontros e os trânsitos. No caso brasileiro e de muitos outros países da região, a faixa litorânea tende a ser a pedra (*okuta*) fundamental para o encontro étnico racial desses grupos sociais, muitos grupos traziam a mobilidade territorial como característica da organização social e de parentesco. Os primeiros encontros entre as culturas e etnias africanas e os povos que aqui viviam, sejam os povos originários sejam os imigrantes europeus, deram início a um processo de miscigenação cultural que constitui o Brasil e a América Latina de hoje, sendo objeto de muitos estudos étnico-raciais e identitários que tentam decifrar a diversidade cultural latino-americana. Estudos que buscam ora matrizes essencializadas e puras, ora miscigenações duais e dicotômicas.

O desembarque do povo negro na América, em condição de escravidão, após dias intermináveis e dolorosos de travessia atlântica, promoveu o encontro não apenas entre eles e os outros povos que aqui viviam, mas também entre as próprias etnias e nações africanas, o que possibilitou a construção de um elo ancestral e do imaginário de uma África única, como berço civilizatório, a despeito das diferenças entre os vários povos que aqui aportaram na condição de escravos. É importante ressaltar que a própria travessia promovida pelo tráfico negreiro alterou e reconfigurou a vida e os costumes existentes na costa da África e no litoral brasileiro (CARVALHO, 2012).

Desse modo essa dissertação nasce de uma teia ancestral
Vinda do meu íntimo e seio maternal.
Observando o desembarque acontecido de forma racional.
De dia, de noite, nas luas cheias, minguantes
e até sob o calor forte das brisas
Que veio do Norte.
Que liga Benin, a Costa do Marfim
O banto com o ioruba
O jeje com o nagô
E porque não dizer que o meu suor tem
Um grande valor?
Nos porões dos cruzeiros que navegam dias sem parar
O meu corpo é vendido
Como uma mercadoria que até a ponta do nariz precisa
Liberar uma gota de suor para saber o quanto o senhor
Tem que pagar.
Será justo, meu senhor, será?
(Autoria própria)

A forma como se compreende a cultura que fundamenta o universo afro-religioso no Brasil tem múltiplas abordagens, que vão desde as localizações geográficas, os encontros linguísticos e étnicos, os comportamentos e valores morais, os acordos e negociações das senzalas e casas grandes, entre outros. As fundações das casas de culto e rituais afro-brasileiros marcam os períodos históricos nacionais, visto que ocorrem principalmente no decorrer do século XIX para o XX nas principais cidades litorâneas, tais como Salvador na Bahia, São Luís no Maranhão, Recife em Pernambuco, Rio de Janeiro no estado do Rio de Janeiro, entre outros portos menores. Estes terreiros passam a desempenhar um papel importante dentro do cenário político e cultural do sistema escravocrata, seja como agente fortalecedor de culturas e práticas dentro de suas próprias comunidades, seja como espaço de monetarização para a compra e alforria de seu próprio povo, seja como articulador junto à população branca. Na definição da SEPPIR (2013):

> Povos e comunidades tradicionais de matriz africana são definidos como grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade (SEPPIR, 2013, p. 12).

Perceber a função e importância das religiões de matriz afro-brasileiras para a sociedade, exercidas principalmente através dos saberes ancestrais voltados à saúde física e mental e aos cuidados e afetos no âmbito coletivo, é uma das problemáticas propostas nesse trabalho, mas representa também um tema importante para a minha vida pessoal e profissional. Os textos dos antropólogos Arthur Ramos de Araújo Pereira e Edison Carneiro, autor dos livros Religiões Negras (1936), Negros Bantos (1937), Candomblé da Bahia (1948), Quilombo dos Palmares (1947) e Antologia do Negro Brasileiro (1950) me fazem refletir sobre as contribuições da nossa ancestralidade para o mundo, mais especificamente sobre o legado das casas de candomblé, objeto de luta e de estudo desses autores desde os anos de 1930, onde se colocavam como porta vozes e mediadores entre os povos de santo e as autoridades políticas locais e nacionais (ROSSI, 2011).

Trabalhamos com a hipótese de que as religiões de matriz afro-brasileira têm sido caminhos (*odus*) promissores para a reconstrução dos saberes epistemológicos e para a integração entre os povos, rompendo barreiras enfrentadas ao longo de décadas, inclusive das próprias instituições do estado. A reorganização dos saberes ancestrais, que envolvem os cuidados com o corpo e com a mente, possibilita um diálogo no campo filosófico, a

partir das revistas, textos e literatura, e no campo das ações práticas, tais como a comunicação, os movimentos sociais e culturais e as mais variadas formas de ativismo. Esse processo tem demandado uma nova negociação das subjetividades que compõem as identidades étnicas.

As definições contemporâneas de subjetividade e identidade (SEGATO, 2005) são ferramentas importantes para interpretar as dinâmicas culturais, tanto em contextos de trânsito, deslocamentos e fronteiras, quanto em contextos assentados de assimilação de modos de vida e cultura. Dentro dos espaços de axé, por exemplo, as identidades são espiraladas e são cotidianamente ressignificadas, no entanto, alguns valores são fundamentos básicos, como a valorização do gênero feminino, do conhecimento transmitido de geração em geração, das formas diversas de pensar, existir e exercitar a vida, estimulando a diversidade. Para Baba Ítalo de Logun Ede (WhatsApp, 2020)[6], "Nas casas de candomblés só existe começo, meio e continuidade, nunca fim". Sobre o candomblé, Fernanda de Moraes da Silva explica que:

> O termo "candomblé" é uma junção do termo quimbundo "candombe" (dança com atabaques) com o termo yorùbá "Ilè" ou "Ilê" (casa): significa, portanto, "casa da dança com atabaques". Candomblé é uma religião derivada do animismo africano onde se cultuam os òrísás, vòdúns ou nkisis, designações dadas às "entidades incorporadas" (termo popular) no culto do candomblé, que variam de acordo com a nação de procedência africana. Sendo de origem totêmica e familiar, é uma das religiões de matriz africana mais praticadas, tendo mais de três milhões de adeptos e seguidores em todo o mundo, principalmente no Brasil (MORAES DA SILVA, 2019, s/p).

Neste trabalho, que coloquei todo meu amor e afetividade, foi dada toda a atenção ao trânsito entre as minhas experiências etnográficas, em constante processo de atenção, minhas vivências corporais e epistêmicas e as minhas interlocuções bibliográficas e espirituais, buscando todos os detalhes necessários para a compreensão da problemática estudada, que embora seja uma proposta epistêmica, é atravessada pelas minhas experiências práticas e empíricas e pelos meus lugares de trânsito. Procurei visualizar, processar e guardar em minha memória os cuidados, práticas e saberes de cada casa de candomblé que estudei e frequentei. Neste momento tenho consciência das dificuldades de expressar em texto tudo que vivenciei no contexto da autoetnografia, posto que há uma dinamicidade própria das casas de axé e das pessoas que a vivenciam, o que nos exige

[6] Conversa retirada do WhatsApp em uma conversa realizada com o sacerdote de matriz africana, do Ilê Axé odé omim dolàr.

também muita sensibilidade e respeito ao fazer a abordagem etnográfica, em especial quando nos inserimos como parte dos processos e das questões estudadas.

Sabemos que os cuidados de saúde construídos e desenvolvidos pelo legado do sistema hipocrático sempre foram pautados na racionalidade positivista e nos atestados anatômicos do séc. XVII, tendo como base o saber unidirecional (SILVEIRA *et al.*, 2008). Embora a sociedade contemporânea reconheça a existência dos sujeitos e das suas múltiplas identidades, sendo elas instáveis, pluriversais, embasadas e/ou gestadas em coletividades e subjetividades próprias, ainda não consegue incorporá-los efetivamente e quando incorpora é a partir dos marcadores identitários que racializam e marginalizam as diferenças.

As tradições ancestrais operam no sentido contrário, porque não entendem as diferenças como um problema, a diversidade não é um marcador que engessa os indivíduos e grupos, ao contrário, são modelos não estáticos que se recriam a partir dos movimentos de circularidade e coetaneidade dos tempos, espaços e lugares. Os saberes, frutos dessa tradição, podem ser difundidos e apreendidos através da transmissão oral dos conhecimentos, das práticas, saberes e fazeres. É preciso mais uma vez reforçar que a oralidade é fundamental para a reprodução e manutenção dos valores culturais desses grupos, tanto os valores materiais quanto os simbólicos, mantendo sempre vivos os elementos naturais que permitem essa reconexão (CRUZ, 2009).

Para falar com mais propriedade sobre esse assunto faço uso da minha condição de noviça (*yawo*), iniciada dentro do culto litúrgico afro-brasileiro denominado candomblé. Percebo hoje, ao lidar com esses conhecimentos e saberes, o quanto eles já estavam impregnados em minha pele, da mesma forma que a minha cura (*ibere*) está espalhada em pontos estratégicos do meu corpo (*ara*). Como forma de captar toda essa energia vital que circula sob as mais variadas manifestações e representações da natureza, os terreiros de candomblé se constituem como espaços de reconstrução do elo entre os sujeitos e a sua ancestralidade, para que essas duas realidades e dimensões se conectem de maneira complementar.

Com base nesse princípio, a **problemática central** do presente trabalho é compreender como os elementos culturais, espirituais e epistêmicos das tradições afro-religiosas contribuem para o desenvolvimento dos saberes e práticas ancestrais, sendo importantes elos de integração nas sociedades contemporâneas, não apenas pela natureza diversa, transtemporal e transterritorial desses conhecimentos, explicada ao longo do

trabalho, mas principalmente pela disposição para a coexistência e pela capacidade de diálogo dos saberes movidos pela ancestralidade.

Para responder essa pergunta, traço a rota da autoetnografia, dos fragmentos etnográficos proporcionados pelas minhas vivências nas casas de axé e dos meus guias espirituais, considerando nas reflexões propostas a minha condição de trânsito a ao mesmo tempo de pertencimento aos lugares e territórios que percorro. As casas de matriz afro-brasileiras situadas na tríplice fronteira sul é um desses lugares de trânsito, que me permitiu refletir sobre os saberes em contextos de diáspora.

Trata-se de uma questão que não pode ser respondida sem a compreensão da base filosófica e epistemológica que permeia toda a cultura afro-brasileira, marcada pela memória e ancestralidade, mas também pelas condições atuais de (re)existência. Como parte integrante dessa problemática, pelas minhas origens, religiosidade, ancestralidade, e como profissional de saúde, conduzo o trabalho de modo a colocar em reflexão a minha própria condição, meu lugar de fala e minhas perspectivas teóricas e empíricas, fazendo com que a minha experiência seja também parte das questões estudadas, numa espécie de método autoetnográfico, muito utilizado no campo antropológico, que não deve ser confundido com autobiográfico. Aqui o objeto de estudo não é a minha trajetória de vida, como numa biografia, ao contrário, a minha trajetória e história de vida fazem parte do objeto de estudo, que são os conhecimentos acessados pela ancestralidade.

Os **pressupostos e hipóteses** que moveram esse trabalho, compreendem o processo ritualístico e mítico-religioso como caminhos de escuta, acolhimento e cura em três dimensões: biológica, psíquica e religiosa. Obtém-se por meio dos rituais de cuidado uma manutenção vital (*axé*), com as folhas, banhos, ervas, jogos de búzios, rezas e ritos de iniciação, que além de envolver o corpo em sua integralidade, desde o corpo espiritual, até o sexual e político, o integra em uma importante rede de transmissão de conhecimentos, práticas e percepções. Se o corpo é o dispositivo capaz de integrar os saberes ancestrais e contemporâneos, o sagrado e o profano, o cultural e o psíquico, assim como a racionalidade e a subjetividade, compreendemos que os campos da saúde e da educação são as áreas e espaços mais controlados pela lógica disciplinadora e tutelar do estado, onde os marcadores sociais, tais como raça, etnia, gênero e classe, incidem com maior violência sobre a população negra e afrodescendente.

Diante desses pressupostos, um dos **principais objetivos** das reflexões proporcionadas por esse trabalho foi analisar, em termos teóricos, espirituais e epistêmicos, como os saberes e práticas de cuidados ancestrais mítico-religiosos,

produzidos pelas casas de candomblé, são importantes meios de emancipação política, cultural e epistêmica do povo negro, contribuindo também para a integração de saberes nas sociedades contemporâneas, como resultado da diversidade epistêmica gerada e atualizada pelo viés da ancestralidade. Como esse debate é transdisciplinar e leva a muitos caminhos, enfrentamos algumas questões específicas que precisaram ser resolvidas para só então chegar ao principal núcleo da proposta.

Um dos primeiros desafios e mais importante foi (I) entender o conceito de ancestralidade que permeia as matrizes epistêmicas afro-religiosas em contextos de diáspora, em especial na América Latina. Como durante esse percurso entendemos o corpo como lugar de trânsito e integração dos conhecimentos, foi necessário também (II) abordar os saberes e conhecimentos relacionados ao corpo, em sua concepção integral, o que envolve além da saúde, questões relacionadas ao campo da cultura, identidade e aprendizagem, tomando como principal referência a filosofia Iorubá, que problematiza a questão do corpo individual e corpo coletivo. Por fim, apesar do contexto pandêmico, tentamos territorializar essas questões a partir das vivências e dos ensinamentos práticos das comunidades de matriz afro-brasileira, buscando (III) entender como elas influenciam o corpo individual e coletivo, não apenas nas suas comunidades, mas em todo o seu entorno, representando ainda um espaço de resistência e sobrevivência da população negra em pleno século XXI.

A escolha e **relevância da temática justifica-se** pela necessidade de compreender como a formação da diáspora africana possibilitou às comunidades de matriz afro-brasileira a perpetuar e desenvolver os seus próprios sistemas de práticas, saberes e cuidados com base no conhecimento ancestral. Esses sistemas autocentrados, em maior ou menor grau, e que buscam a autossustentabilidade, são uma característica peculiar às comunidades de axé, independente das suas linhagens espirituais e das suas tradições. Os atos de violência, os processos de exclusão e o racismo estrutural e institucional perpetuados ao longo da história, tiveram início no período colonial e no contexto da escravidão, mas não se esgotaram neles. A escravização dos corpos e a subserviência epistêmica, legitimada e naturalizada pelo regime escravocrata, atravessou o século XX e adentrou o século XXI, a despeito dos relativos avanços e dos dispositivos constitucionais instaurados nesses dois séculos.

Desta maneira, este trabalho considerou relevante também problematizar a própria ciência e os métodos científicos relacionados ao campo da espiritualidade e do corpo, em contraponto ao sistema de saberes produzido dentro das comunidades de matriz africana,

mas que transcende esses espaços por meio do corpo político. Lembrando que desde a metade do século XIX, quando começam os primeiros cultos religiosos, os axés já eram um importante espaço de resistência à escravidão e de reconstrução epistêmica, que envolvia não apenas as dimensões sociais, culturais, linguísticas e religiosas, mas também econômicas, criando uma rede informal de geração de renda autossustentável e protetiva, que buscava capitalizar os escravos e escravas "de ganho" e a população já liberta, era o caso das irmandades e confrarias. Essa economia solidária servia para financiar a alforria e as revoltas antiescravagistas, além de vários outros serviços de apoio e mutualidade[7].

A abrangência do tema exige transitar entre diversas áreas do conhecimento acerca da temática afro-religiosa e negra ancestral, buscando aprofundar temas ainda pouco estudados na perspectiva do corpo, dos cuidados e afetos, o que vem a ser uma contribuição importante, sobretudo em contexto de pandemia. São transversalidades e subjetividades muito próprias das populações negras em contexto de diáspora, que durante as crises e conflitos tendem a ser novamente atualizadas e ressignificadas, sofrendo influências diversas pelos trânsitos e fluxos constantes de outras nacionalidades e culturas, mas também pelas vulnerabilidades e riscos provocados pelas crises contemporâneas. Tanto os conhecimentos ancestrais quanto as suas práticas são constantemente atualizados para que os seus pontos de sentido permaneçam conectados

Considerando que a dimensão da espiritualidade foi incorporada ao campo da saúde pela Organização Mundial de Saúde (OMS), o estudo traz também uma contribuição importante ao abordar a ancestralidade enquanto categoria epistêmica, central para as questões propostas pela investigação. O campo da psicologia e da espiritualidade, por mais convencionais e ocidentalizados que sejam, já possuem avanços no modelo de cuidados, associando questões subjetivas de ordem emocional, religiosa e cultural às questões de ordem física e material. Ou seja, há um novo olhar acerca desses saberes que são praticados e transmitidos durante séculos, mas só agora estão sendo incorporados pelas práticas contemporâneas de cuidados com o corpo, buscando qualidade de vida e bem-estar através de dinâmicas culturais e de tradições milenares de povos tradicionais, originários e indígenas.

[7] Sobre as redes associativas e auto organizativas do povo negro no período colonial, a historiografia contemporânea tem excelentes obras, tais como: **João José Reis**: (1) "A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX"; (2) "Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão"; e (3) "Quilombos e revoltas escravas no Brasil". **Sidney Chalhoub**: (1) "Visões da Liberdade - uma história das últimas décadas da escravidão na Corte". **Antonia Aparecida Quintão**: (1) "Lá vem meu parente – as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)". **Kátia, Mattoso**: (1) "Ser escravo no Brasil". Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1990.

Sobre a **metodologia e estrutura da dissertação**, esse trabalho (*xirê*) teve como pano de fundo a ousadia e a desobediência epistêmica decolonial, proposta por Walter Mignolo (2008), ao ser elaborado desde a perspectiva de um corpo travesti e de uma pesquisadora que deseja romper com as estruturas epistêmicas ocidentais, que sempre silenciaram alguns corpos privilegiando outros, em especial através da educação, que nos moldes convencionais adestra, molda, regula e domestica os corpos, ditando as regras e o (não) lugar dado a quem as transgride. Como menciona Michel Foucault (1993, p.44), "todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou modificar a apropriação dos discursos, com saberes e os poderes que eles trazem consigo" (FOUCAULT, 1993, p. 44).

A pesquisa foi desenvolvida a partir do método autoetnográfico, tomando a ancestralidade como uma categoria epistêmica que atravessa de forma crítica as reflexões sobre o corpo negro e todas as opressões que o castigam. Reflexões críticas, mas que têm um caráter propositivo, que é a integração de saberes a partir da ancestralidade, não a ancestralidade imaginada por uma origem comum, mas aquela que atravessa os corpos em trânsito e movimento, que confere sentido às genealogias e percursos e que conecta tempos e espaços ao transcendê-los.

Essas reflexões não estão localizadas em um território específico, como inicialmente havia sido planejado, mas a sua cartografia transita nas casas de matriz afro-brasileiras em várias partes do país, incluindo a tríplice fronteira; nas comunidades diasporizadas; nos corpos travestis e no pensamento de fronteira proposto pela epistemologia decolonial. A coleta e produção dos dados realizados nos axés resultaram de fragmentos etnográficos desenvolvidos ao longo da minha trajetória acadêmica até o período da pandemia e das minhas escrevivências nos terreiros. As interações virtuais, tanto acadêmicas quanto artísticas, foram também importantes para a produção do texto e das provocações que ele apresenta.

O método utilizado para valorizar ainda mais os saberes ancestrais foi conduzido pelo *odu* sociopoético, que foi criado pelo filósofo e pedagogo Jacques Gauthier a partir de suas experiencias e momentos compartilhados no movimento de luta dos Kanak, povo indígena da Nova Caledônia, por sua independência contra o colonialismo francês (PEDROSA, 2015). O método sociopoético foi utilizado para a elaboração das análises desenvolvidas ao longo do trabalho, análises embasadas tanto nos fragmentos etnográficos quanto na cartografia teórica e conceitual utilizada (PETIT *et al.*, 2005). De acordo com Maria da Conceição de Souza Santos (2013), a etimologia da palavra

sociopoética vem da união de dois termos, o primeiro em latim *socius*, significa aquilo que é coletivo e comunitário, de natureza pluriversal, já que tem modelos próprios de organização social, já o segundo vem do grego *poisésis*, que significa feitura, concepção, origem, caracterizando-se como um percurso feito de forma transversal, porque remete à ideia da feitura artesanal, livre e própria.

Como a nossa proposta foi fazer um percurso epistêmico decolonial e como o tema e problemática abordados trazem o debate étnico racial, através do corpo, da cultura negra e da religiosidade de matriz afro-brasileira, tomamos como referência também a teoria-metodologia desenvolvida por Molefi Kete Asante, com a categoria conceitual e epistêmica da Afrocentricidade, que segundo Asante, seria um tipo de pensamento que "percebemos os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos" (ASANTE, 2009, p. 93). Acreditamos que ambos, Asante e Gauthier, mesmo com perspectivas distintas, traçam um percurso textual, metodológico e filosófico que dialoga em vários pontos da problemática proposta por este trabalho. Como define Muniz Sodré, as ferramentas do terceiro milênio estão organizadas em duas vertentes, na cultura e na noosfera:

> Cultura é um modo de relacionamento com o mundo real, visível numa variedade de repertórios (representações, ideias, mitos, saberes) circulantes na vida real (...). E Noosfera: meio-ambiente vinculado a ecossistemas intelectivos ou ethos auto-organizado e mediador das relações de saber entre os sujeitos humanos e do indivíduo consigo mesmo (SODRÉ, 2002, p. 132).

Para o autor, esses dois caminhos permitem entender e reconstruir elementos próprios desenvolvidos como práticas e filosofias de vida e levam também à interconexão entre os diferentes sujeitos e suas visões de mundo. Os textos, categorias e conceitos utilizados neste trabalho foram selecionados exatamente pela sua comunicabilidade com as observações e reflexões extraídas das pesquisas etnográficas, ou seja, eles refletem essa tentativa de mediação entre a experiência etnográfica e a teoria. Neste sentido, a bibliografia transita por diversas temas, campos e recursos, de modo a contemplar as perguntas e questões da problemática estudada, dada a sua complexidade e abrangência.

Para essa mediação entre a teoria e o campo etnográfico, algumas referências foram fundamentais para o nosso trabalho, tais como: a questão da religiosidade com Raul Lody (1987); ancestralidade com Muniz Sodré (2002); cultura afro-brasileira com Pierre Verger (2002); raça e racismo com Reginaldo Prandi (2001); Saúde e cura com Miriam Cristina Alves (2012) e Sodré (2002); corpo com Norval Batista Cruz (2009); corpo-

território com Miranda (2014 e 2018); saberes decoloniais com Mignolo (2008), Catherine Walsh (2007), Maldonado-Torres (2016), Boaventura Sousa Santos (2002), Quijano (2000); pretagogia com Sandra Petit (2015) e Geranilde Silva (2013); afrologia com Asante, Ama Mazama, Elisa Larkin Nascimento (2009), Katherine Bankole (2009).

Como a ancestralidade e as epistemologias afrocentradas que ela faz circular são fundamentais nesse trabalho, começamos pelas subjetividades, incluindo as minhas próprias, e os caminhos para o ser afro-humano, debatendo as questões relacionadas à ancestralidade e à cosmovisão, com base nos ensinamentos que circulam nas casas de santo, espaços assentados nos valores da cosmovisão africana, que são: a ancestralidade, a tradição oral, o corpo enquanto fonte espiritual e produtor de saberes, a valorização da natureza, a religiosidade, a noção de território e o princípio da circularidade. Em seguida, debatemos as epistemologias afrocentradas e os saberes e práticas ancestrais a partir do conceito de afrologia, que traz elementos que transcendem os terreiros e passam a ser fundamentais enquanto princípios na luta antirracista, contribuindo para a ressignificação do corpo e dos saberes desde o ambiente escolar até às demais instituições hegemônicas de controle (SILVA, 2013).

Com base em fragmentos etnográficos propiciados pelas minhas próprias vivências nos terreiros de axé, observamos a relação desses axés com os saberes hegemônicos, com a política, a educação, a sexualidade e o corpo, o campo da saúde e os processos de cura, para mencionar alguns exemplos. A pesquisa incluiu também elementos da autoetnografia, problematizando a minha relação com o tema e as minhas interlocuções com agentes internos e externos à essas comunidades. A pesquisa de campo etnográfica tem como principal característica o convívio prolongado e a relação próxima com o cotidiano dos grupos estudados, contudo, em contexto de pandemia, as formas de convívio e interação foram mantidas de modo virtual e atravessadas pelas minhas memórias e experiências pessoais.

Em função da pandemia, as noções e conceitos chave que subsidiaram a pesquisa, tais como, religiosidade, ancestralidade, cultura, corpo e saúde, foram atravessadas pelas minhas experiências pessoais nos terreiros de axé e as pesquisas que já havia desenvolvido durante o TCC e no começo do mestrado, além dos debates virtuais, das leituras e do uso de diversas outras linguagens, como a arte e o ativismo nas redes sociais. Os temas, perguntas e problemas propostos pelo projeto possuem um caráter transdisciplinar, mas têm como fundamento central os debates realizados no âmbito da antropologia, história, sociologia e educação sobre os temas da ancestralidade, saúde,

religião, transmissão cultural, identidade, representações sociais, subjetividade, estereótipos, direitos humanos, corpo e sexualidade.

A estrutura da dissertação está organizada em 3 capítulos, a proposta é que eles sejam fluídos, conectados, mas independentes, como as águas (*omin*) de um delta, composto por vários canais ou braços do leito do rio. A primeira parte do trabalho é a **Introdução**, que tem a função de abrir os trabalhos, iniciar os caminhos e ao mesmo tempo contextualizar o tema de estudo, em seus aspectos políticos, históricos e culturais, e apresentar a estrutura do texto. Como o texto traz uma abordagem e uma escrita de natureza livre, tomando como referência também as minhas experiências pessoais, em diversos níveis e dimensões, entendemos como necessária uma introdução que pudesse aprofundar a perspectiva e o lugar de fala da pesquisadora, em suas múltiplas dimensões.

O **Capítulo 1**, intitulado **"Subjetividades: caminhos para a reconstrução do ser afro-humano"**, está organizado em duas partes, a primeira: **"Àgò Maria Padilha!"**, traz uma espécie de iniciação dos trabalhos, colocando os fundamentos da pesquisa, contextualizando as escolhas metodológicas, e principalmente, apresentando as subjetividades que deram vida ao trabalho, desde as primeiras reflexões até a produção textual, atravessada pelas escrevivências e pela autoetnografia. A segunda: **"Ancestralidade, CorpOralidade e Cosmovisão"**, apresenta a ancestralidade de matriz africana e afro-brasileira e como ela se expressa nos corpos negros, fazendo uma crítica à visão racializada euro-ocidental, trazendo as principais questões, conceitos e problemáticas apontados pelas referências bibliográficas e pelos fragmentos etnográficos e autoetnográficos da pesquisa.

O **Capítulo 2**, intitulado **"Afrologia: epistemologias, saberes e práticas ancestrais"**, apresenta duas partes, a primeira: **"Afrologia: para pensar o mundo desde o O*ri*"**, discute a importância do conceito de afrologia e o giro epistêmico que ele proporciona, visto que engloba todas as noções que colocam a matriz africana como centro, tais como: "afroreferências", "afroperspectiva", "afrocentrada", entre outras. O diálogo proposto pela afrologia refunda as bases do conhecimento e das suas ferramentas metodológicas, didáticas e educativas, introduzindo como base filosófica as epistemologias, saberes e práticas ancestrais do universo africano e afro-brasileiro. Na segunda parte: **"CorpÓris: Saberes Outrificados e Cosmosensação"**, abordamos os saberes e práticas que "privilegiam outros sentidos", de modo a integrar corpo e mente, e o sentir e pensar, como forma de articular os sistemas culturais e os seus conhecimentos.

O **Capítulo 3**, intitulado **“Integração de saberes: Arte, Educação e Ancestralidade”,** apresentamos as experiências que fazem movimentar os saberes espiralados e ancestrais, em suas variadas formas de mediação e integração, a partir dos experimentos artísticos e educativos relatados na primeira parte: **“Exercitando a #hashtag PedagOralidades”**. Na segunda parte: “**As Comunidades Ancestrais dos Terreiros de Axé**”, analisamos a centralidade e importância histórica dos terreiros nos processos de circulação dos saberes ancestrais, dentro e fora das suas comunidades de axé. Além de compartilhar os seus sistemas de conhecimentos, os terreiros são hoje um território vivo de memória e resistência, simbolizando a capacidade de luta e de organização comunitária da população negra.

Nas **Considerações Finais**, resgatamos os principais objetivos e resultados de cada capítulo, para perfazer os caminhos da memória dos temas e questões principais abordados por cada um deles. Também retomamos as perguntas e questões centrais da pesquisa traçando as respostas, hipóteses, suposições e reflexões possíveis. Reflexões geradas pelo cruzamento das teorias, metodologias e epistemologias estudadas com as minhas vivências no campo etnográfico, que com a dispersão causada pela pandemia temos chamado de fragmentos etnográficos. A proposta é também apontar novos e outros caminhos e/ou a continuidade destes para projetos e propostas futuras, entendendo que na cosmologia de matriz africana, assim como a de vários outros povos originários e tradicionais, o conhecimento é sempre espiralar e infinito, o ponto final é, portanto, como a linha divisória da fronteira, sinaliza o fim para que seja possível um novo começo.

CAPÍTULO 1 – SUBJETIVIDADES: CAMINHOS PARA A RECONSTRUÇÃO DO SER AFRO-HUMANO

1.1. ÀGÒ MARIA PADILHA![8]

> Exu é o orixá (divindade) da criação e da comunicação. A palavra Èsù, em iorubá, significa "esfera", portanto, Exu é o orixá do movimento. Recebe diversos sobrenomes, de acordo com a função que exerce ou com suas qualidades: Elegbá ou Elegbará, Bará ou Ibará (aquele que tem poder ilimitado, título outorgado por Olorum), Alaketu (assistente de Orunmilá que, através de uma artimanha, conseguiu ser o rei da região, tornando-se um dos reis da nação), Àkeró ou Akessan (chefe de uma missão, responsável por supervisionar as atividades do mercado do rei de Oyó), Ijelu (aquele que rege o nascimento e o crescimento de tudo o que existe), Baraketu (guardião das porteiras), Lonan (guardião dos caminhos) e Iná (reverenciado na cerimônia de abertura). Em Angola, recebe o nome de Aluvaiá (comunicação, corpo humano e comunidade), Pambu Njila (caminhos e encruzilhadas, associado a pombajira). Em Ifé foi chamado de Exu Obasin, companheiro de Odudua. Filho de Olodumaré, é irmão de Ogum e Oxóssi, ele é o guardião do Axé.
>
> Recebe essa energia de seu pai e a coloca à disposição de todos, seja para os homens ou para os orixás, multiplicando-se e individualizando-se.
>
> Seu cajado ou bengala, o ogó, possui formato fálico, feito de madeira ecabaças que fazem referência a anatomia do pênis e simboliza seu poder concentrador e semeador. Tal qual seu portador, o ogó é multimídia e multiplataformas, possuindo imensos poderes, como, por exemplo, transportar o orixá para lugares longínquos em segundos, já que Exu precisa estar em todos os atos, em todos os domínios.
>
> Exu participa da criação do mundo e de si próprio, portanto, a forma fálicado ogó também simboliza o poder de criação capaz de perpetuar a vida.
>
> O falo representa o desejo vital, o ímpeto. O pau rijo é a contração que existe antes da reprodução de qualquer coisa, é o fluxo de sangue vivo, é o próprio movimento da vida.
>
> O Ogó de Èsú[9]
>
> Filipe Chagas
> Bárbara Ti Èsú.
> Xerus de Dendê

[8] A pesquisa traz referências outras de linguagens, experiências, subjetividades e racionalidades, que dentro da lógica de matriz africana devem ser apresentadas logo no início dos trabalhos.

[9] Retirado em junho de 2020 de: <https://www.facebook.com/groups/505362580163524/?post_id=547061552660293&comment_id=547566309276484&notif_id=1589413951671817&notif>.

Início nossas escritas trazendo as diferentes identidades de *exu,* para abrir os trabalhos pensando nas e para as comunidades. Essas é uma das afroreferências que faz parte de todos os campos da minha vida, e neste momento da escrita - que nasce das profundezas da minha alma - não poderia deixá-la de fora. Ao saudar essa grande energia esférica, a primeira *okuta* (pedra) materializa no *ayê* (mundo), e esse é um ato de muitas certezas e boas vibrações, em tudo que iremos começar. Portanto, que ele sempre conduza nossos caminhos, com boa sorte, equilíbrio, felicidades, vida longa, sucesso, *Laroyeee, Maria Padilha, Laroyeee, Esù.*

Esta/este *ebó* iniciático tem não apenas uma força matriz, mas são diversas ousadias de aderir e experimentar abundantes sabores. Um dos principais objetivos foi de provocar uma série de emoções e inquietações desenvolvidas a partir do coletivo. Trazendo para o palco circular e giratório o conceito de "afrologia" como percurso teórico-metodológico, a partir das cosmosensações transatlânticas afrodiaspóricas, afrobrasileiras, negra-ancestral, e principalmente, das realidades, vivências e interações experimentadas ao longo da vida, a proposta é que todos os sistemas de conhecimento sejam utilizados enquanto estratégia para a continuidade dos saberes espirais. Para manter vivos e enaltecer os conhecimentos através das diferentes "sujeitas", é preciso despir-se inteira para que possamos desconstruir determinados padrões e manter o processo cíclico do conhecimento em ebulição.

> A liturgia dos africanos e de seus descendentes prestou-se a objeto de ciência (antropológica, sociológica, psiquiátrica, psicanalítica) no panorama dos estudos brasileiros. Nenhum deles deu a palavra ao negro. Este, na Modernidade assim como na antiguidade europeia, sempre foi tido como *aneu logon*, isto é, sem voz. Como várias outras formas de conhecimento submetidas ao colonialismo ocidental, o saber ético e cosmológico dos africanos sempre experimentou o silêncio imposto pela linguagem hegemônica (SODRÉ, 2017, p. 12).

Todos os conhecimentos produzidos desde os séculos passados até a contemporaneidade, considerados aceitáveis em termos técnicos, científicos e práticos, foram produzidos a partir de um padrão de racionalidade controlado por algumas poucas mentes e operado em circuitos restritos. Essa racionalidade, de forma covarde e usurpadora, se apropriou, cunhou, subordinou e/ou escravizou toda uma população e suas avançadas formas de vida e de sociedade. A principal estratégia, além das armas e do uso imensurável da força e da violência, foi a construção científica da inferiorização racial, embasada pelas teorias e discursos racistas daqueles que detinham o controle sobre as narrativas. Assim foi se dando os caminhos do silenciamento e do ocultamento dos

chamados povos “africanos”, afro-brasileiros, indígenas e/ou originários, que são os povos que compõem a nossa miscigenação, tanto física, quanto cultural e linguística.

Os massacres brutais, os processos forçados de miscigenação e as violentas formas de exclusão, permitiram que apenas um universo literário e intelectual se constituísse, de modo seletivo, impositivo e exclusivo, em detrimento de todos os outros saberes e conhecimentos, consolidando a narrativa de uma história, um povo, uma civilização e uma cultura únicas. Portanto, a credibilidade técnica que foi produzida, vendida e replicada ao longo dos séculos adquiriu um formato que não apenas não condiz com as realidades dos países latino-americanos, como também não contempla a diversidade dos povos que aqui vivem e das suas múltiplas experiências. Desta forma violenta e audaciosa foi legitimada uma categoria de “seres humanos” que dita e arbitra as regras em todas as dimensões da vida, social, cultural, econômica, política, religiosa, científica, etc. Ou seja, o arsenal subjetivo, de saberes e epistemologias dos demais grupos sociais, passou a ser marginalizado e outrora dizimado, assim como as pessoas que compunham esses grupos, garantindo aos senhores brancos do Norte o status e a condição de grandes intelectuais, desbravadores do fazer científico e expertises em sistemas acadêmicos.

Os currículos escolares, ensinados e desenvolvidos nos projetos pedagógicos em espaços educacionais na América Latina, são parte de uma herança estruturalmente colonial que permanece viva e operante no nosso cotidiano, e acima de tudo, essa herança continua sendo controlada por pequenos grupos seletos e elitizados. Mesmo com a implementação da lei 10.639/2003[10], alterando-se nos anos seguintes para a lei 11.645/2008[11], que torna obrigatório nas estruturas didáticas (livros, impressos, ebook, disciplinas e atividades) o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena, essas populações continuaram sofrendo com o apagamento e silenciamento de sua historicidade e com a subordinação de uma historiografia oficial e singular. Os frutos deixados pelo cristianismo e pela colonização mostram, que embora estejamos no século XXI, o quanto ainda somos destituídos por parte das civilizações brancocêntricas.

As técnicas e recursos desumanos de dominação sempre foram um fator crucial e determinante na vida da população negra, e um desses recursos perversos é o discurso da cordialidade e da salvação, representado principalmente pelas instituições religiosas, em

[10] Consulta no site do Geledés em 10 de maio de 2020: <https://www.geledes.org.br/tag/lei-10-63903/?gclid=CjwKCAjw5Ij2BRBdEiwA0Frc9dQ8Ftas_lRWEruSmSWllqndVfM6P1QcCAGUE_QJYmHKe4lRmZqzfBoC9-MQAvD_BwE>.

[11] Consulta sobre a lei em 15 de maio de 2020: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm>.

especial as correntes cristãs e pentecostais, e mais recentemente os neopentecostais. Junto com Sodré, penso que esse discurso "pode ser entendido como a cegueira de espírito" (2017, p. 16). Ao pensarmos nesses processos cito dois exemplos: primeiro, os recursos materiais e financeiros que não são acessíveis à população negra e indígena, embora sejam uma maioria demográfica. Segundo, as bases referenciais são quase sempre marcadas pela presença de sobrenomes de homens brancos e pertencentes às elites econômicas. Desta maneira mantém-se a linha divisória que divide o mundo em dois, o Norte da "civilização europeia" e o Sul, denominado "terceiro mundo", essa cartografia do sistema mundo, marcada pela colonialidade, determina quem tem direito a bens materiais, recursos intelectivos e serviços essenciais. Os demais, "terceiro-mundistas", procuram seguir essas matrizes, ainda que elas excluam por completo qualquer tipo de autonomia, segurança e soberania. Paul Valéry (1960) afirma que nada é mais profundo do que a pele.

Esse jogo semântico, linguístico, social, cultural e hegemônico mostra o quanto o domínio sobre os direitos dos cuidados - da terra, do corpo, da alma, da escrita, dos saberes outros -, tem relação direta com as matrizes greco-romanas, no que tange ao tipo de democracia e estado nação que temos como modelo, e capitalocêntricas, no que diz respeito ao modelo econômico e desenvolvimentista que orienta nossas nações. Esse modelo e arcabouço forjados por uma minoria, trilha e embasa o mesmo caminho que "norteava" o século 17, observamos estratégias e rotas muito semelhantes em pleno século XXI. Mas as afrologias pretas e as suas epistemologias não têm mais suportado esse silenciamento e ocultamento e têm regurgitado e ressignificado todos esses séculos de opressão, propondo e experienciando outras e diversas alternativas e princípios de vida, embasados pelo diálogo entre distintos saberes e sentires.

Quando nós, homens e mulheres de ascendência africana e indígena, exercitamos nossas memórias, as recordações seguem um único caminho, que é o de constatar que o atual modelo hegemônico de sociedade exclui e invalida nossas realidades, saberes e experiências. Afinal, possuímos em nossos genes uma mistura de todas as raças e de muitas culturas e experiências, somos uma maioria de diferentes pessoas, etnias, classes, tribos e crenças, tornando cada vez mais inviável um modelo único de sociedade e um padrão único de civilização, uma ordem que tem levado as pessoas a uma disforia crescente e a um estado de não pertencimento e não lugar que tem produzido adoecimentos no corpo e na alma. Nesse sentido, os processos de adoecimento e de cura do corpo estariam também relacionados com o sistema de saberes, o que faz com que

corpo, pensamento e sentimento sejam indissociáveis, integrando os campos da saúde, da educação e da cultura.

Asante (2009) alcunhou o termo afrocentricidade[12] enquanto conceito filosófico na década de 1980, desde então incluímos essa percepção em nossos caminhos, o que leva a um direcionamento de novos *ípádes*[13], reencontros e renovações, como celebração de uma outra prática, que tenha como festividade e celebração o ato de mencionar, colocar e inserir ensinamentos que são pertencentes à nossa epistemologia, de forma que as características que são gestadas venham a ressaltar, necessariamente, as nossas conquistas e libertações. Já que os sistemas de saberes universais se consolidaram como únicos e verdadeiros e trataram de minimizar e ocultar os traços ancestrais e coletivos, tomando-os como divergentes e inválidos, com base em um longo e contínuo processo de desconstrução e estigmatização, legitimado pela ciência, pelas normas jurídicas, pelas instituições religiosas e escolares, pela economia, pelos governos e toda a sua vasta rede.

No contexto afro-brasileiro, por exemplo, a "babosa" – de origem africana – foi transformada na "Aloe Vera" e normalmente não se relata sobre as outras variedades da planta e os seus diversos usos e significados, quem a cultivava, como era o cultivo e qual a sua genealogia cultural. A indústria farmacêutica apropriou-se da planta, reduzindo o seu uso aos benefícios farmacológicos relacionados à saúde e tratamentos estéticos. O monopólio da classificação das plantas e os seus padrões convencionais de patente, uso e comercialização são uma forma de legitimar cientificamente o etnocidio e o epistemicidio[14] dos conhecimentos produzidos e disseminados pelos povos originários. A principal referência sobre o tema no Brasil é a filósofa Sueli Carneiro, que em sua tese de doutorado, publicada em 2005 pela Universidade de São Paulo (USP), descreve:

> (...) pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, nos instrumentos pedagógicos ou nas relações sociais no cotidiano escolar, pela deslegitimação dos saberes dos negros sobre si mesmos e sobre o mundo, pela desvalorização, ou negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano ao patrimônio cultural da humanidade, pela indução ou promoção do embranquecimento cultural, etc. A esses processos denominamos, nesta tese, de epistemicidio (CARNEIRO, 2005, p. 324).

[12] No fim dos anos de 1970 Molefi Kete Asante começou a falar sobre a necessidade de uma orientação Afrocêntrica da informação. Em 1980 ele publicou o livro, "Afrocentricidade: a teoria da mudança social", o qual promoveu pela primeira vez um debate detalhado do conceito. Embora o termo seja anterior ao livro de Asante e tenha sido usado por muitas pessoas, incluindo Asante nos anos de 1970 e Kwame Nkrumah na década de 1960, a ideia intelectual não tinha base enquanto conceito filosófico antes de 1980.

[13] Farofa dedica ao orixá exu, tem sentidos de agradecer e permitir uma conexão com os seres divinos, os Orixás.

[14] Enquanto o etnocidio é o ato de destruir um sistema cultural, seja material ou imaterial, o epistemicidio é mais preciso porque destrói os conhecimentos que permitiram a produção desse sistema e as condições materiais e simbólicas daqueles que os produzem.

O discurso médico científico tem respaldado a indústria farmacêutica, cuja finalidade é transformar a floresta e toda a mãe natureza em mercadoria. Esse processo de apropriação da natureza e dos conhecimentos ancestrais produz uma fenda, uma espécie de ruptura entre os conhecimentos científicos e as outras formas de conhecimento, desvalorizando todos os saberes que não são considerados ciência, e junto com isso suas simbologias, modos de ser, abstrações e as cadeias empíricas e subjetivas de circulação dos seus conhecimentos, que são sempre coletivas. Essas são algumas das muitas tentativas de extermínios, que sofreram e sofrem todos os grupos sociais que têm como vínculo uma estrutura espiralada e infinita, visto que se perpetua através da ancestralidade. Essas estruturas funcionam como elos que integram e complementam os conhecimentos ancestrais com os novos conhecimentos adquiridos pelas experiências cotidianas e extra cotidianas, tais como os eventos e acontecimentos extraordinários.

As ontologias impostas e agenciadas pelo mundo eurocentrista se encarregaram de anular e/ou restringir qualquer saber que não seja oriundo dos países hegemônicos do chamado norte global. Esse processo de imposição epistêmica é reproduzido em todas as dimensões e segmentos da vida humana, estruturando-se sob um regime de violência contínua e exacerbada que produz impactos brutais e profundos na vida dos povos e comunidades portadores de saberes que divergem dessas matrizes. Visto que não se trata apenas de desqualificar esses saberes, mas também e principalmente de “desautorizar” e “desumanizar” as pessoas que os portam, classificadas normalmente como selvagens, irracionais, hipersexualizadas, e vários outros atributos mensurados pelas regras, grafias, comportamentos e maneiras de ser dos padrões euro-ocidentais, autoproclamados como únicos, racionais e universais. Essas ontologias é que vão permitir, legitimar e fundamentar todo e qualquer ato de crueldade contra as pessoas negras, indígenas e de diferentes culturas e etnias.

Os conhecimentos produzidos e praticados pelos povos e comunidades, sejam eles indígenas, quilombolas ou comunidades religiosas, como os terreiros de axé, dificilmente alcançam um reconhecimento jurídico e político formal e quando alcançam enfrentam muitas resistências e dificuldades para a sua implementação, visto que as políticas e leis são normalmente controladas e agenciadas pelas elites econômicas e políticas, representadas pelas “máscaras brancas” e “pares de calças”, a serviço do sistema capitalista. Desse modo, as práticas opressivas, racistas e genocidas não se efetuam apenas sobre os territórios negros e indígenas e suas formas de conhecimento, suas

emoções e corporalidades, mas sobre todo e qualquer indivíduo e coletividades desviantes ou resistentes aos padrões sociais impostos e aos sistemas de conhecimento que eles produzem. Dito em outras palavras, a imposição desses padrões e sistemas afeta, impacta e violenta não apenas o povo afrodescendente e indígena, mas a sociedade como um todo.

Alguns grupos sociais são ainda mais afetados, como as comunidades indígenas e dos terreiros de axé, por exemplo. São desde eventos mais graves até outros mais corriqueiros que se impõem e intervêm na vida de mães, pais, filhos e filhas de santo, e nas demais comunidades tradicionais afro-brasileiras e indígenas na América Latina. Um histórico de rejeição e violência que vem desde o período colonial e que foi se intensificando com as disputas e conflitos fundiárias no período republicano, em especial durante os regimes ditatoriais e nos governos neoliberais que os sucederam. Disputas que se refletem nas políticas urbanísticas e territoriais, tanto na cidade quanto no campo, até os dias atuais. Os atos de abuso, crueldade, negligência, violação dos direitos e os ataques de ódio sofridos pelo povo negro que cultua os Orixás e Caboclos, por exemplo, ainda acontecem com frequência em todas as partes da nossa região e têm se intensificado com a ascensão de governos fascistas.

É importante mencionar que os regimes ditatoriais na América Latina sempre estiveram comprometidos com as elites econômicas supremacistas, reprimindo assim qualquer possibilidade de emancipação política e de igualdade social do povo negro. Desse modo, todas as políticas de integração fundiária e econômica culminavam necessariamente na expropriação territorial e expulsão da população negra do mercado de trabalho, fazendo com que a desigualdade racial fosse justificada e legitimada pela exclusão econômica, um processo que passa não apenas a produzir de forma acelerada a pauperização do povo negro, como também a naturalização da incidência entre classe e raça, fazendo das periferias e favelas das grandes metrópoles verdadeiras senzalas contemporâneas, replicando assim a lógica e a estrutura do regime escravocrata em pleno século XXI. Para o povo negro, além do legado de sofrimento e opressão do regime escravocrata, essas estruturas urbanas neocoloniais justificam a perversidade e a barbárie contra os corpos negros nas novas formas de genocídio e epistemicidio contemporâneos.

Foram censuradas e condenadas todas as formas não hegemônicas de produzir conhecimentos, criminalizando as pessoas que produzem, transmitem e operam esses saberes, um “cancelamento” e ocultamento seculares que se deu em nome de uma ordem e de um progresso pactuados pelos estados nacionais e as suas elites internas, leais e servis aos interesses do capitalismo externo. Nessa “ordem”, assentada pelo regime da violência,

o “compromisso” do Estado é o de manter as hierarquias que garantem o *status quo* dominante e o seu sistema de privilégios. Nesse regime de violência, ter terreiros invadidos e incendiados em Nova Iguaçu, no Rio de janeiro, no ano de 2019, e a sua *yawô* (filha de santo) apedrejada por evangélicos, se converte numa cena banal, que faz do racismo a estrutura mais viva e mais dinâmica do século XXI. Esses são alguns dos exemplos que muitos negros e negras tiveram e têm que passar cotidianamente em um território marcado pela intolerância e pelo véu do racismo.

O terreiro de axé não é apenas sagrado, mas ele é também um importante espaço de reprodução das matrizes ancestrais afrodiaspóricas, constituindo-se como um importante espaço de aprendizagem de conhecimentos. Portanto, o terreiro é uma espécie de quilombo epistêmico, cujo lugar e estado energético permitiu e permite se reconectar às raízes deixadas em África. Não é estranho, portanto, que o racismo se expresse de forma contundente sobre essas comunidades religiosas. Os casos de injúria racial e os atos de vandalismo acontecem muitas vezes por motivos banais, primeiro pelo fundamentalismo religioso dos agressores e agressoras, segundo pela política partidária que sustenta um sistema de privilégios que favorece explicitamente os discursos de ódio e as agressões ao povo de Axé por mais de 500 anos. As bancadas da bala, da bíblia e do boi, denominadas como BBB no caso brasileiro, organizam quem está autorizado a matar e quem está destinado a morrer, isso inclui desde os corpos biológicos até os corpos simbólicos, culturais e epistêmicos. Achille Mbembe (2018) caracteriza essas formas violentas de dominação como uma “necropolítica”, onde a dominação epistêmica e física é fundamentada politicamente para o controle, a neutralização e a morte dos corpos.

As comunidades de Axé possuem uma estrutura de ensinamentos, aprendizados, saberes e acolhimentos que transcende os saberes eurocêntricos. As liturgias e rituais são a própria construção do ser negro e negra, através das performances corporais e espirituais se garante um diversificado panteão de conhecimentos pluriversais. Corpos-territórios ocupam espaços e traçam criações de novas e outras identidades, estabelecendo múltiplas conexões entre as “flechas sagradas” de *Oxóssi*, junto com as folhas mágicas da natureza de *Ossain*. O corpo estabelece seu próprio equilíbrio com os *aduro* pra *Oyá*, e todos esses movimentos compreendem gritos de liberdade, permitindo, a partir das encruzilhadas e de forma intangível, entender um ser como sendo único. Portanto, demonizar esses espaços aquilombados é tentar impedir a “matripotência" (OYĚWÙMÍ, 2016) e esconder o quanto impregnadas estamos por uma matripotente força, que é gerada por grandes úteros de resistência que podemos chamar de *Ìyá*.

> A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá. A eficácia de Ìyá é mais pronunciada quando são consideradas em relação a sua prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que Ìyá é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Oseetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par Ìyá e prole. Como apenas as anafêmeas procriam, a construção original de Ìyá não é generificada, porque seu raciocínio e significado derivam do papel de Ìyá como cocriadora, com Ẹlẹ́dàá (Quem Cria), dos seres humanos... Ìyá também é uma categoria singular, sem comparação com qualquer outra. Além disso, tanto anamacho quanto anafêmea escolhem espiritualmente suas Ìyá da mesma maneira, e as Ìyá estão conectadas com toda a sua prole nascida, de maneira similar, sem qualquer distinção feita pelo tipo de genitália que ela possa ter (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 59).

Hoje eu utilizo a "afrologia" (ASANTE, 2009) como uma ciência de raiz africana, mas com gestação e nascimento no campo afro-brasileiro, onde é possível se despir de todos os moldes e categorias sobre raça, classe e gênero, e todos os demais saberes trazidos pelos padrões europeus. Esse conjunto de teorias e ideias, criadas para nos descrever e nos classificar são dinâmicas inapropriadas para nossas realidades. Os fluxos energéticos, ritualísticos e corporais miscigenados com a cultura ocidental não conseguem dar conta de toda essa matriz espiral e infinita, que remete a subjetividades que são pertencentes aos nossos *arás(corpo)* territoriais. Nesse sentido, muitas lágrimas caíram pelo meu rosto devido à insegurança e ao medo os quais sempre se fizeram presentes. Mas foi caminhando que alguém soprou em *ori(cabeça)*, sim era ela, a senhora que está em todo lugar, é o ar que eu respiro, minha *ya oya*. Depois de ler o livro de Muniz Sodré (2017), pensar nagô despertou em mim coisas outras, como ele mesmo descreve:

> E o que aqui apresentamos é a perspectiva de um modo afro de pensar tipificado no sistema nagô, que é de fato uma forma intensiva de existência (forma em que a passagem do biológico ao simbólico ou ao "espiritual" é quantitativamente significativa), com processos filosóficos próprios. "Afro" não designa certamente nenhuma fronteira geográfica e sim a especificidade de processos que assinalam tanto diferenças para com os modos europeus quanto possíveis analogias (SODRÉ, 2017, p. 3).

Outra inspiração sobre não desistir e continuar caminhando, apesar das dificuldades, foi o poema de Sojourner Truth "E não sou uma mulher?", onde ela diz:

> Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto

> e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari 13 treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?[15]

Depois dessas duas inspirações, eu mesma me questionei por que não poderia escrever sobre afrologia e/ou desde a afrologia? Sabe quando seu *ori* está falando o tempo todo?! Quem é de Axé sabe perfeitamente como isso funciona. Uma das minhas inspirações é a bela negra Anastácia. Uso meu *ori*, minha boca e todos os instrumentos orgânicos para ouvi-la e conseguir transcrever para o papel as suas palavras. Mais do que um exercício de psicografia, seus desejos, medos e frustrações estão impregnados no meu corpo físico. Usufruindo deste corpo de mulher negra, nordestina e travesti, juntas vamos fazer um trânsito transfronteiriço, livre e desobediente, de maneira a libertar todas as inquietações que assolam os nossos povos pretos e pobres. Nos comprometemos a distorcer os tempos e espaços com novas linhas de pensamentos, ações e emoções, de modo a reorganizar intimamente todo o mau sofrido pelo nosso povo.

Continuando a caminhada, nessas encruzilhadas de estudos que carinhosamente chamo de afrologia, encontro em mim a solução para ir além dos limites que me impuseram e para conseguir escrever a dissertação desde uma narrativa própria. A luz que eu estava buscando é a luz de *Iansã*, que iluminou o meu *ori*, *eparreyy*. Desta forma, eu entendi que unir os elementos pertencentes ao todo e ao complexo sistema de engrenagens, repleto de simbologias e significados, permitiria conectar todos os pontos necessários para o desenvolvimento de um projeto fundamentado na ancestralidade. A cultura e os modos de viver que são tecidos e desenhados dentro das comunidades de terreiros aqui no Brasil funcionam desse modo: costurando as realidades.

Os olhos biologizantes do colonizador apontam apenas para as realidades racionais e cognitivas do modelo ocidental, que infelizmente ainda estão impressas e impregnadas em nosso povo, me incluo como parte dessa triste fatalidade. Nós, travestis, mulheres trans, pretas, indígenas, campesinas, somos movidas por oferendas epistêmicas transbordadas de uma ancestralidade viva, onde as encruzilhadas narrativas nos

[15] Traduzido por Osmundo Pinho e divulgado no Portal Geledés, "esse discurso foi proferido como uma intervenção na *Women's Rights Convention* em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Em uma reunião de clérigos onde se discutiam os direitos da mulher, Sojourner levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora". Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 11 mai. 2020.

proporcionam um balaio carregado de axé e de indumentárias. Onde os *ebós* coletivos reúnem, desde *abian, egbomis, yalorixás e babalorixás,* até uma imensidão de fronteiras que se aglutinam em uma só voz. Os sentimentos, as emoções e vibrações são algumas das infinitas coisas que a antropóloga afro-estadunidense Marimba Ani (1994) e a socióloga nigeriana Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1990) vão definir como cosmos sensações ou cosmosensações, ou seja, a fusão da visão, dos sentidos e da razão, de modo inseparável e não hierárquico. São essas cosmosensações que permitem o reflorescimento dos nossos saberes ancestrais: cortaram nossas árvores, mas esqueceram que nós somos raízes e voltamos a crescer, somos *iroko.*

Muniz Sodré já havia relatado sobre o que seria o sentir-se "afro", eu já tinha captado muito bem através dos meus chacras os ensinamentos que a ancestralidade deseja transmitir. Em resposta, agradeci em Yoruba: *modupe meu velho, axé ooo*. Faltava ainda algo para compor esta terminologia, até que próximo ao bambuzal, veio o outro termo que faltava "logia", parei, escutei e fechei os olhos, e através da minha boca saiu o *efon,* que logo tratei de anotar. Ao buscar o que seria o segundo termo com precisão, meus *oju* (olhos) não acreditavam no que estavam vendo, *logia,* do grego *lógos,* significa*:* produzir, tratar, estudar, teorizar. Com a presença de *Ogum* forjamos esse elo metálico e com a ajuda de *Oxum* gestamos a sua forma gráfica, representada e registrada através do papel.

Como bem havia dito, foi caminhando que mãe *Oyá* trouxe ao meu *Ori* (cabeça) esses conhecimentos, quando estava andando na Avenida Araucária, sentido Vila A. Era uma tarde ensolarada e com ventos frios que arrepiavam. De repente ecoou um som no meio do bambuzal, era ela me sussurrando, e mal sabia eu que seria ela se fazendo presente naquele momento. Os estudos já existentes são importantes vias de conhecimento, mas não me alcançavam, eu queria utilizar algo que para mim pudesse legitimar minha ancestralidade, escrevendo de forma acadêmica sobre algo pertinente ao cotidiano preto.

René Descartes, filósofo clássico do século 17, tem a famosa frase: "penso, logo existo", mas eu prefiro pensar que "sentimos, logo existimos", porque essa ideia da existência enquanto coletividade representa a mim e às minhas e meus. Na mesma "afroperspectiva" trazida pelas/os filósofas/os Katiuscia Ribeiro e Valter Moreira (2019), quando falam em afrocentricidade, que seria "centrar" os povos africanos e "reorientá-los" para que encontrem seu próprio agenciamento, "tendo em vista um projeto de humanidade que de fato respeite o modo de ser africano e o reintegre à história, libertando-os do exílio existencial" (RIBEIRO; MOREIRA JR. 2019, p. 92). É partindo

dessas premissas que eu sinto e escrevo afrologias como se estivesse saindo dos meus poros e da minha alma. Pós sensibilidade, faço o exercício de me libertar das perspectivas cujas teorias nos silenciaram durante séculos. A rota traçada daqui em diante buscará agregar reflexões para desmistificar o que nos foi ensinado e silenciado.

Os corpos, os territórios, as almas, as vivências, as epistemologias, os diversos saberes, o cruzamento de interculturalidades, os devires, as vidas humanas, agora é hora de fundir todos os caminhos, as partículas energéticas podem se distanciar, mas nunca e jamais se separam completamente. Os "nove (9) portais" ou "nove céus" são guiados pela *Ya Oyá Messam Orum* e representam as dimensões paralelas e abstratas, que são compostas sempre com mais de duas dimensões e energias. Todas essas inúmeras características e adjetivos são para poder reverenciar também os 102 anos de vida de minha "vozinha": dona Maria do Carmo, que ainda hoje transmite todas essas multiplicidades de uma maneira única. Uma mulher negra que resistiu e resultou de todos os desafios enfrentados por uma mulher negra nascida no ano de 1918, na segunda década do século 20.

As "CorpOralidades" negras são símbolos de múltiplas formas de resistências, mas também de "realezas", assim como nos brasões estampados nas barras de ouro enviadas para a Coroa portuguesa. Busco, portanto, em fragmentos estilhaçados mundo afora, uma forma de reconstruir e de reconectar, através e a partir das nossas "escrevivências", de modo a reintegrar as partes corporais que foram violentadas e descartadas nos terrenos baldios, valas, senzalas, troncos, igarapés, mares, montanhas e rios. Partes que foram penetradas sem consentimento. Corpos que foram amontoados como indigentes. Chicotes que "dançaram" insanamente pelo *arás* (corpo). Feridas que sangravam em pleno sol ardente do meio-dia. Bocas silenciadas de muitas heroínas Anastácias[16].

Vidas negras, elas importam e permanecem vivas. As subjetividades estão agora se entrelaçando entre o passado e o presente e reescrevendo o futuro, mesmo com os nossos corpos separados dos saberes ancestrais, permanecemos em perfeito estado de conversão em nossos *orí* (cabeça). Os *orikis* (rezas*) e itas* (mitos, histórias e contos) são a luz da vascularização que corre ao encontro das periferias pretas que gritam pela sobrevivência. O nosso *ib* (coração) bombeia no mesmo ritmo que o som dos atabaques em noite de *Xiré* (roda ou dança para evocar os orixás). O *opaxorô* (cajado) de *Oxalá*

[16] Em referência à Escrava Anastácia, uma personalidade religiosa de devoção popular brasileira. Anastácia é cultuada tanto no Brasil quanto na África.

oxigena as trocas de afetividade, suleando novos rumos desde o *orum* (céu) até o *ayê* (terra, planeta, mundo).

Para nós, povos pretos e de Axé, um dos sentidos, que é a visão (o globo ocular), é multidirecional. Esses sentidos multidirecionais permitem a consagração de laços interpsicossomáticos que possibilitam uma outra forma de enxergar os espaços e os indivíduos, e as interações que são captadas são guiadas por uma matriz geradora de partículas vitais. As estruturas, sejam elas físicas ou não, atravessam as mais belas jazidas ancestrais. Em formato espiralado, somos o *igbin* (caracol) de oxalá e o *ógo* prazeroso de *Exu*.

Os caminhos "suleados" pelos meus e minhas ancestrais velhos/as e escravizados/as me permitiram entender o agora presente e o passado como verdadeiros legados de construção e transmissão de ensinamentos. Hoje, hastear as bandeiras dentro do campo social, ético, moral, educacional e místico-umbandista, possibilita reverenciar toda uma ancestralidade a partir das muitas alegrias de *Exu*, que traz como movimento a circularidade, junto com a ideia de que "eu não sou", e sim "eu estou" na construção dos movimentos como parte desses processos circulares. Portanto, *Exu* nos ensina que a misoginia, o homicídio e a violência são dimensões que não pertencem ao ser afro-brasileiro.

Esu (ou Exum) é o senhor da dinamicidade e é uma das figuras mais emblemáticas do panteão dos orixás. *Esu* foi concebido pelas grandes e prazerosas interlocuções entre os mundos. A diversidade de *Esu*, sob os diversos campos, mostra o quanto este ser pode transitar entre o mundo físico e energético, perpassando por várias outras realidades sociais, ambientais, culturais, territoriais, fecundativas, comunicacionais. Os movimentos trazidos e ocupados por *Esu* possibilitam uma transfronteirização dos caminhos, das escritas, da linguagem e da corporalidade, agregando sempre novos valores de pertencimentos.

Nesse jogo afrologista, fruto das excitações de *Exu*, nas quais tudo se mistura, as ideias se transformam em elos que se transnacionalizam como ondas sonoras. São oscilações simultâneas de um campo a outro, mas ninguém consegue enxergar *Esu*, devido à sua expertise. Tanto eu, travesti em mutação, quanto *Exu*, senhor da encruzilhada, somos viventes e pensantes pluriversos, não corroboramos com a ideia de existência de apenas um único caminho. Me pergunto se isso é ser de esquerda, nos entender enquanto coletividades e enquanto seres plurais? Gilles Deleuze afirma que:

> (...) ser de esquerda seria se colocar num horizonte mais amplo de percepção, um olhar que abarca primeiro o mundo e a experiência coletiva, ‘é saber que os problemas do Terceiro Mundo estão mais próximos de nós do que os de nosso bairro (DELEUZE, 1988/1989, s/p *apud* THÜRLER, 2019, p. 22).

A partir da fala de Deleuze, o modo e a forma com que vou operacionalizar novos saberes e conhecimentos, permitirá aos diversos segmentos populacionais excluídos, marginalizados, silenciados, racializados, oprimidos e assassinados, remodelar sua visão de tempo e espaço de maneira eclética, promovendo um chacoalhamento da estrutura hegemônica. Os grupos populacionais intitulados como “minorias”, dentre eles as mulheres, negros, LGBTQI+, ocupam um lugar na sociedade que impossibilita a ascensão biopsicossocial e consequentemente o acesso a bens e serviços comuns previstos pela Constituição, mas que não são realmente e/ou completamente efetivados. Menciono a lei de cotas raciais, por exemplo, que viabiliza o “acesso às universidades públicas e gratuitas e ao sistema de saúde e saneamento”. Essa inserção vai refletir diretamente na construção epistêmica dos campos sociais desses grupos populacionais.

As formas como são construídas, narradas e tratadas as experiências negras e afro-brasileiras devem ser compiladas, mas não através de intelectuais brancos e etnocêntricos, que pautam as nossas demandas sem conhecer a nossa realidade. Nesta mesma linha de raciocínio proposta por Deleuze, a afrologia traz uma perspectiva subjetiva e coletiva que não se separam, exigindo a revisão das questões políticas e partidárias. Ou seja, o conceito surge para responder nossas demandas, contribuir com as formações empíricas e sensíveis, aglutinar projetos e ramificações a partir dos deslocamentos intelectuais, coletivos, sociais, periféricos, das comunidades. A combinação das dimensões: corporal, oral e textual, junto com o pensamento miscigenado do chamado “terceiro mundo” nos apresenta novos percursos literários.

Escrever com uma perspectiva em afrologia, ou em uma afroperspectiva, é ser totalmente contrário aos padrões higienistas das sociedades racializadas. É provocar, em si e em seus pares, uma resistência massiva às estruturas e esferas de poder. É Utilizar dos instrumentos possíveis para, em contraposição à uma ordem positivista consolidada e a uma nação altamente subalternizada e sucateada em prol dos interesses de pequenos grupos econômicos, subverter os padrões impostos e incluir verdadeiras transformações nos vários campos trilhados por *Exu*, permitindo alavancar ainda mais os estudos desde as afrologias.

Os pontos que são apresentados aqui possibilitam um debate e ao mesmo tempo uma provocação contra um sistema que não deseja se reconstruir em benefícios de um

coletivo. Tentar minimizar, ou quem sabe até erradicar, as correntes construídas pelo poder moderno-ocidental, de caráter usurpador, é uma forma de desestruturar as matrizes geradoras que subalternizam e subjugam os grupos sociais que são adjetivados como "minorias". Como se fossemos carvão, lenha e madeira, somos jogados e jogadas nas fornalhas, lareiras e locomotivas das grandes indústrias. Para que a engrenagem e a máquina abstrata do capitalismo funcionem essas matrizes continuam a escravizar e alienar o povo negro.

Outro comportamento, fruto dessas "franquias", são os poderes paralelos que atravessam o corpo de nossa gente, com a conivência do estado. Longe de ser um "braço forte e mão amiga", o estado não tem fornecido subsídios básicos e necessários para a sobrevivência da população negra, fazendo com que o discurso da igualdade fique no campo da abstração. Esse "braço forte" só existe no discurso normativo e nas leis, mas está cada vez mais longe das práticas cotidianas e da realidade. No cotidiano real o que temos são os "cancelamentos" de cunho social; os cortes orçamentários e as perseguições de cunho moral e ideológico às instituições produtoras de conhecimentos científicos; o sucateamento, a redução do orçamento e a privatização dos sistemas públicos de saúde, desresponsabilizando o estado do seu papel de gestor dos serviços públicos essenciais, só para mencionar alguns exemplos.

Com a ausência e/ou redução do papel do estado em serviços e áreas primordiais os poderes paralelos vão se introduzindo, como o narcotráfico, as milícias e suas ramificações, e nas últimas décadas, o mais audacioso dos projetos de poder, as igrejas neopentecostais, que tem dominado e ocupado a maior parte das periferias. Durante quase toda a minha vida, ouvi, senti, escrevi e aprendi, na escola e na faculdade, que tudo que eu realizasse fora das regras de Deus estava cometendo pecado contra as leis celestiais e "dos homens", ou seja, contra a própria sociedade também. Como uma mulher trans fui direcionada a ocupar os não-lugares do desemprego ou dos trabalhos informais e precários; da exclusão familiar, social e econômica; e por fim, das ruas para a prostituição.

O fato é que as carteiras escolares não foram feitas para acolher pessoas como eu, para mim resta apenas o repertório de adjetivos que têm como finalidade a desqualificação do meu ser, tais como: o abominável, o estranho, e por aí vai. Além de atos de violência verbal, ainda enfrentamentos a violência física, patrimonial e simbólica. Esse é um retrato que acontece na vida de muitas pessoas como eu, por todo o Brasil. Mas me propus a desconstruir os estereótipos que me foram apontados ao longo de minha jornada. Compreendo que existem outras formas de sentir, amar, cuidar e, acima de tudo,

confrontar o sistema heteronormativo, altamente violento e excludente. As espadas afiadas que são direcionadas contra mim e contra tudo que desejo ser – em termos educacionais, emocionais, afetivos e relacionais -, sempre encontro uma brecha para me desviar, antes que me atinjam e que firam a minha pessoa. Os textos clássicos, escritos em sua maioria por homens brancos, em nada contemplam minhas subjetividades, por isso é preciso transformar estes padrões e modelos, com a coragem ancestral herdada por este ser que vos fala.

Talvez esteja sendo evasiva e até leviana ao fazer essas críticas e comparações dos sistemas de conhecimento, afinal, tenho tão pouco tempo de mundo acadêmico. Por outro lado, acredito ser necessário deixar falar e reverberar a voz das *yas* e *babás* que tiveram suas vidas sequestradas, interrompidas e mutiladas por milhares de chicotadas, privações e castigos, em nome de um modelo "civilizatório" que se forjava como único, verdadeiro e universal. Sei que estou sendo atrevida e ousada com essa performance, mas não tinha como ser diferente, visto que *Oya* mora e reina dentro de mim, sendo ela a guerreira que está em todos os lugares. Trago posicionamentos como estes porque não posso e não quero me calar diante de atitudes que fazem os grilhões contemporâneos permanecerem vivos, sob outras formas e métodos, mas reproduzindo sempre e intensamente os processos escravagistas que ceifaram a vida dos nossos ancestrais e que ceifam as nossas vidas cotidianamente.

Em tempos tão sombrios, nós, pessoas pretas, buscamos uma emancipação pautada nas coletividades e acolhida pelas nossas ancestralidades, cujos mundos virtuais não silenciam nossas vozes e cantigas, nossos corpos e gestualidades e nossas ontologias e epistemes. O aprofundamento das nossas raízes são o caminho possível para o nosso futuro, é o que sustenta a nossa longa caminhada e nos desvencilha da herança colonial. Os modelos de futuro e de perspectivas de vida estabelecidos não comportam os afetos e anseios da população negra, embora ela represente mais da metade da população brasileira. A ancestralidade tem sido como uma fonte de água que sacia a sede dos meus *orís* nas diversas questões que me assola enquanto ser sagrada, porque não se trata de um "caminho de volta ao passado", ela permeia a vida em todas as suas temporalidades e espacialidades, por isso resgatar essas genealogias e pertencimentos vindos antes de mim é uma forma que tenho de lidar com as ambiguidades e singularidades proporcionadas pelo campo ancestral.

As afroreferências, dentro do campo educacional e pedagógico, têm uma grande capacidade de dilatação para novos horizontes, proporcionando ao corpo, como um todo,

a capacidade de tecer as tramas da vida. O que significa de alguma forma uma desobediência epistêmica, porque as tramas tecidas pela ancestralidade manifestam outros sentidos de existências, que desafiam as matrizes euro-ocidentais em todos os seus campos, desde o cognitivo até o estético. Por exemplo, a máscara africana é um objeto de arte ou um objeto ritualístico? Viviane Aza Njeri (2020), no texto "Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra", diz que:

> Na cosmovisão africana/amefricana, assim, o objeto artístico não deve ser concebido apenas como um objeto de arte, ele, necessariamente possui uma função (bio)social que implica a sua existência. Isto pode ser observado nas máscaras africanas, que para além de ser um objeto das artes plásticas, possui uma função naquelas sociedades, no que se refere à ritos iniciáticos, rituais de proteção esconjuro entre outros. Ao portar a máscara, cede-se o corpo para a ancestralidade responsável por aquele rito (AZA NJERI, 2020, p. 202).

Através das perspectivas em *sankofa*[17], o ser e estar são pautados na plurigeografia da própria ancestralidade, que requer o ato de olhar sempre ao passado, numa temporalidade que o transcende em termos cronológicos, visto que passado, presente e futuro podem ser simultâneos e integrados pelo viés da ancestralidade, aqui podemos remeter à noção de coetaneidade (FABIAN, 2013). As artes, os saberes, as práticas, as estéticas, as espiritualidades e os trânsitos culturais e epistêmicos são os alimentos que nutrem e movem os corpos negros e afro-brasileiros hoje, no século XXI, e são também os que semeiam os projetos de futuro - porque os alimentos nos transformam em sementes quando nos nutrem. Para enfrentar a violência racial, econômica, política e epistêmica contra o povo negro, é preciso ser colheita e semeadura ao mesmo tempo, sincronizando tempos e espaços a partir da nossa ancestralidade.

Voltar às áfricas no modo e pelos caminhos ancestrais, possibilita um retorno antológico, generoso e gratificante, que auxilia nas tomadas de decisão, tranquiliza a consciência em relação às imposições roteirizadas e performadas pelos homens brancos. Estrutura suas escritas literárias, te coloca como sujeita da tua própria trajetória, além de permitir uma performance identitária livre, revigorante e provocante. Tu navegas pelas mais profundas águas cristalinas e tem nas tuas mãos e em teu *ori* a oportunidade de modelar o barro de *Ya Nanã.* Praticar o ativismo afrodiaspórico é se alimentar de expressões artísticas, estéticas, educacionais, tecnológicas e de cuidados e afetos outros, se permitindo romper esse complexo sistema arquitetado pelos senhores feudais, a "Casa

[17] Segundo Alan Santos de Oliveira, sankofa significa "'nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás'. E constitui o símbolo da sabedoria de retornar ao passado, como maneira de melhorar o presente e construir o futuro" (2016, p. 15).

Grande" que se reproduz incessantemente como núcleo epistêmico blindado pelo capitalismo. Nesse sentido, as nossas representatividades, enquanto *anafêmea* e *anamacho,* devem ser exercidas por nós mesmas, sem medo do "trânsito" e de onde vamos chegar, porque o lugar de chegada pode ser o meio ou o começo do caminho.

O meu corpo espiralar vive e é nutrido pela minha ancestralidade transtemporal, de forma permanente e insistente. Desta maneira, a pluralidade que me move permite em mim as condições necessárias para nutrir e tecer novas redes de afeto, de forma ousada e desobediente, porque não permitirei mais que atravessem as minhas corpOralidades com as suas desonestas e brutais "flechas disciplinares". Os atravessamentos só serão permitidos em vias duplas, em condições de troca e reciprocidade, em encontros epistêmicos e na integração de saberes. Porque não é mais possível olhar para trás e só sentir medo, dor e angústia, não é mais possível reviver as memórias atrozes do passado escravagista, e de todo sangue que ele derramou e dos ciclos espirituais que ele interrompeu, sem reivindicar novos tempos e novos lugares para o povo negro, no presente e no futuro. A primeira reivindicação é a do tempo-espaço: as linhas ocidentais que demarcam a nossa existência enquanto povo não nos representam. Dentro das *ebé*, muitas nas periferias, fazemos o exercício a todo instante do legado deixado pelo nossos mais velhos, e se hoje somos *abian*[18], amanhã estaremos *yawô, egbomi*[19], e assim o tempo é espiralar e o orixá do tempo se encarrega de tudo.

As pessoas escravizadas tiveram muita coragem para que hoje estivéssemos aqui, resistiram às marcas do tempo, transcendendo a dor em espírito e/ou em vida. Foi uma longa, exaustiva e dolorosa jornada do passado até os dias atuais, que nos deixa um legado de sofrimento perpetuado pelo racismo, que se atualiza todos os dias no tempo presente, castigando não apenas o povo negro, mas toda a sociedade alicerçada sobre as estruturas raciais e patriarcais, brindando-a com a violência estrutural e estruturante que tem eliminado nossos corpos e nossas subjetividades.

Já se passaram 5 séculos desde a colonização, vamos juntas virar as chaves e abrir os portais de outros saberes, sentires e pensares? Ou preferem as mãos sujas de sangue? Querem que pulemos os muros, ocupemos as redes sociais, cruzemos as portas, janelas, becos, vielas e periferias, em busca dos 5 séculos de existência que nos roubaram? Não pedimos "reparação", não aos moldes da justiça branco-ocidental, queremos apenas a nossa alforria, neste século XXI e nos próximos.

---

[18] Aquele não iniciado ainda no culto afro-brasileiro.
[19] "Irmão mais velho" na língua Yoruba.

> As trepadas indesejadas rasgavam meu ventre, sentimentos confusos foram desencadeados por sedes e fome, o olhar da grande mãe lua me acalentava de forma distante, jamais serão esquecidos, está cravado na minha cabeça, precisei amamentar teus herdeiros como forma de sobrevivências, minhas filhas, arranquei-lhe a cabeça em sinal do meu verdadeiro amor. As frustações de pânico ao ouvir a sola do sapato rangendo a madeira do piso a meia noite, anunciava que era chegada a hora que ia saciar tuas vontades e caprichos sexuais, minha boca permanece em silencio, as lágrimas correm em minha face, o grito ecoa pelas minha vulvas tanto quanto o sangue no tempo de mulher, era único buraco desprotegido. Teu falo me atravessava da mesma forma que um ferro cheio de brasas para deixar um vinco em tua calça, os leites brancos depositados em minhas entranhas, trazia a ti certeza da grande virilidade. Eu era a carne que tu fingias comer até sair a última gota de prazer, fora isso me debruça para o lado sentindo apenas o abraço frio das palhas no celeiro dos cavalos (CANDOMBLÉ, 2012, s/p).[20]

Para Marcio de Jagun (2019), os processos iniciáticos são compostos por diversos ritos e por uma gama de liturgias realizadas, e o começar, o ponto de partida, é iniciar um neófito na religião de candomblé. Nessa mesma linha de raciocínio e pensamento trago esses *ebó* iniciáticos como sendo mais uma potência viva da simbologia negro africana em territórios afro-brasileiros, a junção de diversos elementos cognitivos e sensoriais da natureza. Neste trabalho, me coloco à disposição para somar com as infinitas possibilidades de reorganizar e reestruturar os meus próprios processos de aprendizagem, onde o "produto final" é o processo, ou seja, não é o começo e nem o fim, e sim cada ponto tecido no meio, cuja tarefa não é cindir o começo ao fim, mas é a cisão onde quer que ela se encontre, promovendo o encontro das alteridades e dos saberes produzidos por elas: a integração dos saberes em seus diversos tempos, espaços e pontos de sentido.

1.2. ANCESTRALIDADE, CORPORALIDADE E COSMOVISÃO

> Já não precisamos mais de pintar um ator branco para se passar por um negro. Nós já podemos discutir essa nossa pertença negra do nosso corpo, sem precisar essas farsas (Mãe Beata de Iemanjá, 2016)[21].

[20] Instrumento de escrava Anastácia, que usou meu *Ori* para relatar tudo isso. O Ori é o "deus portador da individualidade de cada ser humano. Representa o mais íntimo de cada um, o inconsciente, o próprio sopro de vida em sua particularização para cada pessoa (...) Durante o processo iniciático a primeira entidade a ser equilibrada é justamente o Ori, a individualidade pessoal, para que a pessoa não se transforme num mero espelho do orixá" (CANDOMBLÉ, 2012, s/p).

[21] "Ancestralidade – Ocupação Abdias Nascimento" (2016), disponível no trecho: 9:23-9:39: <https://www.youtube.com/watch?v=I7Voa8wql5A>. Acesso em: 25 jun. 2020.

O pertencimento que Mãe Beata[22] (in memoriam) se refere, é o reconhecimento que os corpos negros nunca tiveram, devido aos processos de exclusão naturalizados e institucionalizados pelo próprio Estado durante séculos e em vários momentos da história da formação da nação brasileira. O povo negro sempre esteve às margens da sociedade branca, que por sua vez, de modo indireto, não pela afirmação, mas pela negação, foi construindo a sua supremacia racial com base em estratégias de miscigenação e de apagamento da população negra. Para as pessoas de "cor", as artes, como a poesia, a literatura e o teatro, assim como as ciências e tantas outras áreas do conhecimento, eram restritas ou interditas. Apenas os intelectuais brancos e homens tinham acesso, tanto à produção quanto ao consumo desses campos do conhecimento e do entretenimento. O Teatro Experimental do Negro[23], fundado por Abdias Nascimento em 1944, foi uma ruptura importante no segregacionismo racial no campo das artes.

Para as mulheres negras, em especial as mulheres trans, o processo não é apenas de segregação, mas também de um silenciamento e ocultamento que se expressam em manifestações violentas de preconceito e ódio, que normalmente culminam no extermínio físico, material e simbólico. Este corpo que me tornei, como mulher negra e trans, carrega todas essas dores e marcas, mas carrega também a capacidade de (trans)formação, apreendendo o mundo ao redor de uma maneira diversa e sensível, mas também transversa, pelas possibilidades que o corpo em trânsito habita. Sobre a colonialidade de gênero, que cria marcadores sociais inferiorizando e excluindo as mulheres para manter o poder patriarcal, Maria Lugones explica que:

> El lado oculto/oscuro del sistema de género fue y es completamente violento. Esos cambios se introdujeron a través de procesos heterogéneos, discontinuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron... como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente (LUGONES, 2008, p. 98-99).

O corpo sempre foi objeto de disciplinamento para a raça branca, em nome dos processos civilizatórios e coloniais europeus e ocidentais, visto que enquanto produtor de conhecimento o corpo representa uma ameaça para as forças hegemônicas que o adestram. Por outro lado, esse processo de adestramento sempre foi acompanhado do

[22] Mãe Beata de Iemanjá é a Ialorixá do Terreiro Ilê Omi Oju Arô, localizado na cidade de Miguel Couto, Nova Iguaçu-RJ.

[23] O Teatro Experimental do Negro (TEN) surgiu em 1944, no Rio de Janeiro, "como um projeto idealizado por Abdias Nascimento (1914-2011), com a proposta de valorização social do negro e da cultura afro-brasileira por meio da educação e arte, bem como com a ambição de delinear um novo estilo dramatúrgico, com uma estética própria, não uma mera recriação do que se produzia em outros países". Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=40416>. Acesso em: jul. 2021.

regime da violência, seja ela física ou simbólica, o que naturalizou também todas as formas de violação dos corpos indesejáveis e/ou descartáveis e dos territórios que esses corpos ocupam. As identidades construídas sob essas assimetrias revelam as variadas formas de exclusão e de desigualdade presentes na sociedade contemporânea, e seguramente, um dos campos onde essas desigualdades se acentuam é o campo da saúde e dos cuidados com o corpo. No âmbito da saúde se decide quem adoece e quem é curado, quem vive e quem morre, como vive e como morre.

Utilizamos a perspectiva decolonial como referência para pensar todas essas formas de colonialidade que se expressam no e através do corpo. O controle hierárquico desse monumento biológico e cultural que constitui o corpo é realizado através das religiões ocidentais e das teorias científicas positivistas, que entendem o aparato biológico do corpo como algo "natural" e determinante para a cultura e todas as outras formas de expressão, e não ao contrário. Além de classificar o corpo e todas as formas de vida e de cultura dentro de categorias binárias, a raça é uma dessas categorias que tem servido para manter e consolidar a supremacia branca e ao mesmo tempo para sustentar o capitalismo predatório, que só é possível através da força de trabalho do povo negro, tanto como escravos, quanto nos subempregos da escravidão contemporânea.

Anibal Quijano (2000), defende que para romper com esse regime de violência é preciso que os sujeitos não sejam separados das suas subjetividades, ou seja, a ideia de um sujeito racional separado das suas emoções e subjetividades seria a base das formas contemporâneas de colonialidade. As emoções e subjetividades são objetos de controle porque conhecer o outro em suas subjetividades promove o afeto e a empatia, ao reconhecer a natureza humana do outro e se reconhecer nessa mesma natureza. A empatia possibilita o trânsito necessário entre os nossos saberes e valores e os saberes e valores das pessoas e grupos com os quais nos relacionamos.

Os traços corporais são traçados através do corpo individual, mas também do corpo coletivo. Dentro da cultura popular esse corpo coletivo tem um imenso valor cultural e identitário, porém para a sociedade elitista, que entende a cultura como mercadoria, esse corpo coletivo e as suas expressões culturais não têm valor algum. Como afirma Megg Raiara de Oliveira (2017), os negros migraram forçadamente para as margens da sociedade como forma de sobrevivência ao violento sistema racista, que tem uma política segregacionista institucional, embora não formal, e devido aos deslocamentos forçados impostos pelos projetos urbanos de gentrificação, que visam controlar e higienizar os espaços que interessam ao setor imobiliário e às elites.

Rita Segato (2012) observa que devemos ficar atentas ao olhar pornográfico em relação aos corpos, em especial os corpos negros, pois as "tradições" e "costumes" oriundos do padrão criado pela colonialidade/modernidade carregam, de modo geral, opressões e violências que se manifestam sobre os corpos racializados. Os efeitos da racialização, que sofre o corpo negro através do cânone branco, são encontrados em vários documentos do século XVI e XVII. No Brasil e demais países da América Latina essa racialização dos corpos e grupos sociais empreendeu projetos políticos de miscigenação que eram parte de uma estratégia de branqueamento da população negra e indígena. Catherine Walsh (2007), ao propor a interculturalidade como projeto político, chama atenção para os processos de colonialidade que submeteram e submetem ainda hoje os corpos, as mentes e todos os sistemas sociais orientados pelo padrão colonial.

> Es decir, como proceso y proyecto social, político, histórico y también ético, la interculturalidad requiere para su construcción una descolonización de mentes y cuerpos, seres y saberes, sistemas y estructuras; descolonización dirigida a todos con el afán de imaginar y levantar un nuevo proyecto histórico de sociedad, un proyecto "otro" de una sociedad "otra", que haga estallar a la insularidad del orden nacional y a las bases ideológicas que le sustentan, incluyendo las del mestizaje como discurso de poder (WALSH, 2007, p. 54).

As estratégias desenvolvidas e configuradas pelos corpos possibilitam não apenas intervenções e pequenas rupturas na sociedade dominante, mas também geram reflexões importantes para a condição de pertencimento e de reconexão ancestral tão necessárias aos corpos negros. As formas de conexão no corpo-espaço (MORAIS, 2012) estabelece um elo entre os indivíduos e suas coletividades e uma relação de apropriação do espaço, já que o corpo dialoga com o espaço que ele ocupa e simultaneamente é transformado por ele. Estou fazendo esse panorama ao tratar dos saberes ancestrais, pelo fato dos elementos culturais influenciarem diretamente no contexto político, educacional e epistêmico onde o corpo se insere.

Os saberes ancestrais ganharam força com os estudos culturais porque permitiram uma imersão e uma aprendizagem da memória e da oralidade. A memória passa a ter uma centralidade muito grande nos estudos da cultura. A diversidade de características próprias desse cenário cultural envolve *odus*: que propicia um zelo afetivo e acolhe o ser humano nas mais diferentes complexidades (PINHEIRO; GUIZARDI, 2008), quando ofertado esse tratamento no terreiro não há ruídos e/ou variações, pois, a consulta ao oráculo diz as formas que devem acontecer os trabalhos de cuidado. Além do mais, as notas e sintonias musicais ajudam o corpo físico ao facilitar o contato com o sagrado.

Estudos realizados por Silva (2007), Alves e Seminotti (2009), Mota (2011) e Garcia (2016), permitem compreender como os valores desses saberes vindos de África são produzidos a todos os momentos com diversos elementos e utilizando sempre caminhos diferentes para prestar auxílio a cada indivíduo. O jogo de búzios é uma das fontes que permite a conexão com as raízes ancestrais, além de ser um caminho (*odu*) para saber qual será o recurso utilizado naquele cuidado. Outros elementos importantes dentro do desenvolvimento dos cuidados são os tambores e atabaques, denominados de *Rum, Rupi e Lé*. Esses instrumentos, através da ligação com as cantigas e rituais (*oriki)*, são utilizados para oferecer e invocar o sagrado no auxílio entre o *ayê* e o *orum*. A partícula atravessada dos portais, com o auxílio do som do atabaque, invade o corpo coletivo e social daquele espaço território denominado Axé.

As experiências, aprendizados e ensinamentos, fazem parte da estrutura da oralidade e geram acolhimento e solução para inúmeros problemas de saúde, tanto físicos quanto mentais e espirituais. A capacidade de cura das rezas, cantigas e manifestações religiosas se expressa também com o som do *opanije* de *omolu,* senhor da elevação da energia vital e do equilíbrio. Os saberes que abordo sofre influências de diversos locais que transitei durante os percursos da minha vida, locais que atravessaram meu corpo-território e que me ressignificaram, entretanto, quero destacar a relação com a minha "vozinha" (avó materna) e o meu trânsito religioso, ambos me permitiram iniciar a caminhada que eu precisava em busca dos conhecimentos ancestrais, mas também me permitiram transitar pelos espaços acadêmicos e formais, carregando minhas experiências e a minha ancestralidade, ou seja, me permitiram a possibilidade do cruzamento, da interação entre os mundos.

Por outro lado, esse conjunto de saberes desenvolvidos nos terreiros, em torno dos cuidados com a saúde e o corpo, são também formas de resistência, são processos de aquilombamento. Utilizo o termo "quilombo" para dizer que esses espaços são movidos de trajetórias de resistências e de muita luta, portanto, esses espaços são um território potencialmente democrático e de acolhimento, que normalmente desempenham papéis sociais importantes em situações de cura e de promoção do bem viver e do bem-estar, possibilitando que o sofrimento mental e outros tipos de adoecimento psicossociais sejam acolhidos e tratados com terapias de promoção de saúde que transcendem o corpo biológico e físico, promovendo novos comportamentos e atitudes (MELLO; OLIVEIRA, 2013). Nesse sentido, os terreiros são "quilombismos" contemporâneos que integram o corpo à ancestralidade. Segundo Nascimento (1980):

> O quilombismo foi estruturado em formas associativas que podiam ser encontradas em comunidades independentes inteiras nas profundezas das florestas ou em selvas de difícil acesso, facilitando sua defesa e protegendo sua organização econômica, social e política. Eles também podiam seguir modelos de organização permitidos ou tolerados pelas autoridades, freqüentemente com objetivos ostensivamente religiosos (católicos), recreativos, caritativos, atléticos, culturais ou de assistência mútua. Quaisquer que fossem suas aparências e objetivos declarados, todos eles cumpriam uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante e central na sustentação da continuidade africana - pontos focais engenhosos de resistência física e cultural. (...) Objetivamente, esta teia de associações, irmandades, clubes, terreiros (casas de culto à religião afro-brasileira), tendas, afoche's, escolas de samba, gafieiras, gremios, confrarias, foram e são Quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei estão os quilombos clandestinos e secretos que conhecemos. No entanto, os "legalizados" e os "ilegais" formam uma unidade, uma afirmação humana, étnica e cultural única, integrando ao mesmo tempo uma prática de libertação e assumindo o comando de sua própria história. Todo este complexo de fenômenos sociais africanos, da práxis afro-brasileira, denomino quilombismo (NASCIMENTO, 1980, p. 151-152, tradução nossa).

Por muito tempo o colonialismo se expressou a partir da dominação epistêmica, que se reafirma como melhor e superior a todas as outras formas de conhecimento, sem que isso fosse problematizado pelas sociedades e grupos sociais que sofrem diretamente os efeitos dessa dominação. Ou seja, se reproduzia esses conhecimentos como se eles fossem de fato únicos. Foi a resiliência desses espaços sagrados de saberes que permitiu a proteção e a transmissão desses conhecimentos e práticas e que abriu os caminhos para uma discussão pluriepistêmica. A intelectualidade negra africana e todas as suas sementes e raízes foram importantes protagonistas nesse processo. Por isso as comunidades de terreiro são simultaneamente: templos, associações comunais, espaços de aprendizagem, espaços de cura e espaços de sociabilidade e laser.

Os terreiros são também um dos espaços mais afetados pelos efeitos da raça enquanto instrumento de dominação e poder, em nome dela se promoveu o genocídio do povo negro durante todo o período colonial até os dias atuais. Diante desse cenário de dor e adoecimento os terreiros se transformaram nos quilombos contemporâneos, representando um lugar de acolhimento e ao mesmo tempo expressão maior da cultura negra, o que faz com que nós, macumbeiros, candomblecistas, quimbandeiros, terecozeiros[24], sejamos sempre desqualificados e destituídos dos nossos lugares na sociedade. Carla Akotirene (2018) observa que a população negra está tipificada em corpos masculinos e femininos, e não corpos negros, quando ocupa algum espaço de

[24] Os terecozeiros, também chamados de “brincantes”, são praticantes da religião afro-brasileira chamada terecô, encontrada no interior do estado do Maranhão, Brasil.

poder. Fora desses espaços de poder, é a sua condição racial que é posta em primeiro plano, como marcador social.

Durante muito tempo a igreja católica acusou os terreiros de praticarem rituais satânicos e diabólicos. A partir dessa visão cristã e eurocêntrica, as relações construídas entre os axés, o Estado e a sociedade civil nunca foram democráticas e muito menos inclusivas, visto que os saberes e as práticas do povo de santo sempre foram demonizados e desqualificados. Para entender quais são esses saberes precisamos partir sempre das narrativas atemporais, pois compreender esse universo exige uma perspectiva pluriversal e interepistêmica, uma vez que esses conhecimentos representam a antítese da sociedade ocidental. Enquanto vivemos sob o regime do patriarcado, os conhecimentos de matriz africana têm uma natureza matriarcal e o seu processo de ressignificação e recriação é vivo, dinâmico e possui uma forte rede de (re)existências.

Por outro lado, o epistemicídio cotidiano desses saberes e dos corpos que o protagonizam nos leva a crer que o projeto dominante fundado na colonização ainda permanece nas sociedades contemporâneas. Os processos de colonialidade originados pelos projetos colonialistas de poder trataram de eliminar todas as formas de cognição e racionalidade das africanidades, o que resulta no apagamento secular das afroreferências no âmbito da sociedade. Se temos hoje, em especial nas últimas décadas, um processo de reconstrução das africanidades e das suas subjetividades, essa reconstrução tem se dado pela via da ancestralidade, salvaguardada pelo povo de santo e os seus terreiros de axé, são eles que com profunda sabedoria conseguem proteger sem aprisionar os nossos saberes, permitindo a sua expansão. A cura e o bem-estar social das populações afro-brasileiras dependem desse manto de proteção e cuidado para o seu fortalecimento identitário.

Se somos coexistências das nossas ancestralidades é normal e salutar que a busquemos como ponto de encontro para sanar muitas lacunas e vazios que a cultura ocidental imprime, em especial sobre o povo negro. Nesse sentido, a racionalidade que tanto é enaltecida pelo sistema colonial não contempla os sujeitos e suas diferentes formas e sentidos de vida sustentados nas filosofias africanas. Diante disso, necessitamos de um mundo sensível e extrassensorial para que possamos acessar os saberes pluriversais que a ancestralidade desencadeia. A pluriversalidade é uma espécie de encruzilhada traçada e conduzida pela lógica ancestral, que não necessariamente exclui a racionalidade hegemônica, mas a atravessa ou a circunda sem deixar alienar-se pelas suas táticas de dominação. Pensar, fazer e aplicar outros saberes e cruzar rotas contra hegemônicas,

direta ou indiretamente, constituem a vida cotidiana da população negra, desde a escravidão até os dias atuais. Por isso, a ancestralidade negra desafia os modelos hegemônicos de sociedade.

CAPÍTULO 2 – AFROLOGIA: EPISTEMOLOGIAS, SABERES E PRÁTICAS ANCESTRAIS

2.1 AFROLOGIA: PARA PENSAR O MUNDO DESDE O ORI

A concepção de "afrologia", mais que um conceito, é um modo outro de pensar e sentir o mundo desde a perspectiva afrocêntrica. A categoria fluiu em meus pensamentos e minhas memórias como um rio abundante de *Yalodê Oxum,* que vai correndo ao encontro do mar. Mas antes desse encontro-acontecimento esse rio abundante atravessa serras, montanhas, florestas e vales. Enquanto margeia e atravessa todos esses territórios e paisagens, ele vai recebendo um enorme contingente de conteúdos e de seres viventes de outros rios e de todo o ecossistema que ele adentra, avolumando as suas ideias e o seu potencial de transformação. Quando todos esses seres viventes se encontram e se juntam com as águas dos rios formam redemoinhos visíveis a olhos nus, e são os círculos espiralados desses redemoinhos que promovem a propagação dessa matriz energética.

Essa matriz energética vem influenciando outras pequenas ilhas, para juntas formarem um movimento grandioso: que é a expansão para a sociedade como um todo. A incorporação desses elementos oportuniza abrir novos caminhos epistêmicos e de novos e outros sujeitos. As casas de matriz afro-brasileira tornaram-se, nesse sentido, esses espaços de reverberação, de partilha de conhecimentos e de posicionamento político, e passa a formar uma outra visão que influencia diretamente os atores sociais, políticos, educacionais e do campo da saúde. Desta forma, todos esses elementos mostram o quanto esses espaços são agentes promotores de construção social e coletiva e o quanto o candomblé não é mais, e na verdade nunca foi, apenas um espaço religioso. Nas casas de Axé há uma confluência que permite a formação de um conjunto espiralar que tem como principal objetivo a fusão, a coexistência e a partilha pelo bem comum e entre todos e todas.

Diante dessa percepção, acredito que, antes mesmo de chegar no mar, essas misturas, partilhas e trocas já acontecem, de modo a nutrir o corpo - material, físico e simbólico -, de todos os povos. Para nós, que acreditamos numa ancestralidade viva e presente, não importa se subjetiva, abstrata ou se factível e materializada, o que importa mesmo é que ela se mistura, se transfunde e possibilita uma dimensão de novas sensações

ou “cosmosensações”, ativando diversos e outros sentidos e possibilitando compreender os elementos que são centrais para os estudos afrológicos.

No habitat das comunidades de axé, a vida envolve um rol de trabalhos e tarefas que, como já dissemos transcende o universo mágico e religioso. São atividades como a fabricação de tecidos; o cultivo de folhas, flores, frutos e plantas medicinais, que nutre organicamente esses corpos; atividades como os jogos de capoeira, o samba de roda, as danças e os ritmos, que permitem várias combinações e performances pertencentes ao povo negro. Assim, temos a fusão de vários materiais, elementos iconográficos e liturgias, que ajudam a compreender que os saberes, conhecimentos e ensinamentos que acontecem dentro do espaço de convivência comunitária, junto com o modo de acolhimento, fazem com que esses espaços se tornem um ponto efetivo e afetivo para esses/nossos povos e as suas formas de existência e resistência. Essas outras formas de sentir, acreditar e oferendar, presentes com muita força e vitalidade nos espaços de axé, mantêm vivos os seus legados e as suas influências, protegendo-os, de alguma forma, da estrutura colonial que os aleijou.

Desse modo, a partir do momento que eu penso afrologia, penso não apenas enquanto elemento, forma ou aspecto do conhecimento, mas também como uma fusão das raças, classes, gêneros, de maneira pluriversal e de modo a permitir a coexistência, porque ela não é de forma alguma purismo ancestral ou africanismo. Afrologia estaria muito mais relacionada com os princípios básicos de vida, encontrados também nas tribos europeias, como demonstrou o antropólogo James Frazer (1854-1941), com a obra “O Ramo Dourado” (1983), que a despeito de suas inspirações evolucionistas, ao buscar os símbolos comuns a vários povos, acabou demonstrando que havia um mundo mágico ancestral comum a toda a humanidade e que esse universo mítico sobrevivia ao progresso tecnológico, às civilizações modernas e à própria ciência, pela sua infinita capacidade de renovação e renascimento.

Essa ancestralidade que ampara o modo de vida das pessoas, dos seus pensamentos e das suas diversidades, não seria então um resquício de um mundo antigo e esquecido pela história, e sim um mundo que confere sentido à própria história. Essa compreensão faz da afrologia um elemento ao mesmo tempo teórico e empírico, porque não é apenas um modo de pensar, mas é também um modo de agir outro, tornando-se um dispositivo sóciopsíquico que vai garantir outras formas de ensinamento, saberes, poesias, literaturas, práticas e artes de ser e de fazer, tudo isso a partir das experiências ancestrais dos povos originários, mas dessa ancestralidade contemporânea que mencionamos, que faz com que,

mesmo para evolucionistas como Frazer, a magia sobreviva e permaneça, apesar e a despeito da ciência hegemônica.

A afrologia é uma tentativa de traduzir essa perenidade das tradições ancestrais de matriz africana, porque se trata de uma lógica própria dos mundos africanos, das várias Áfricas que nos habitam, essa lógica afrocentrada redimensiona e alarga a nossa concepção de mundo, porque ocupa e contempla muitas outras trajetórias e narrativas, que o mundo ocidental exclui e/ou silencia. Na afrologia todos os seres são sagrados porque são e estão integrados ao sistema ancestral, permitindo compartilhar e conectar os muitos elementos tangíveis e intangíveis que permeiam nossos mundos. Nesse sentido, lidamos também com uma outra noção de sacralidade, que não é de pureza e intangibilidade, ao contrário, é sincrética e permeável, por isso não exclui, silencia ou esvazia nenhuma das dimensões por onde passa.

O conhecimento afroepistêmico atua sempre no sentido de acrescentar, aglutinar e juntar forças, ou seja, de fazer circular os movimentos e saberes de pertencimento preto, que mobiliza, sensibiliza e aciona não apenas afroreferências, mas também afroconsciências. Trata-se de um tipo de empoderamento que não usurpa, nem corrompe, não destitui e nem divide, porque está amparado pelos valores e princípios ancestrais, que têm natureza integradora e restaurativa, já que o elo nuclear não é o "ponto de vista", o lugar de onde vejo e para quem lanço o meu olhar, e sim o "ponto de sentido" (OYĚWÙMÍ, 2017), o estado de consciência que permite o reconhecimento, pertencimento e religamento com os legados produzidos e transmitidos pelos nossos e nossas ancestrais.

A fusão, sob diversos efeitos, perspectivas e dimensões, parte sempre de um coletivo, da ideia de oportunizar a falar pela sua própria boca, do seu próprio modo de ser, andar e vestir. Se antes eu dava o exemplo desse rio que recebe diversos outros rios para chegar ao mar, agora eu trago a ideia que, dentro da perspectiva afro-brasileira, se materializa nas casas de santo, através e a partir de um rico universo circular e interacional, a conjugação e integração de tudo e de todas as pessoas e seres. Afrologia é entender que os círculos não se rompem e não se deterioram nunca, ao contrário, eles crescem, transmutam infinitamente, se transnacionalizam e se transculturalizam, no sentido mesmo utilizado por Paul Gilroy (2012). Neste momento me sinto no direito de perfazer esses caminhos da ancestralidade e transcrevê-los da forma que eu acredito e sinto.

A escrita, sob a perspectiva da afrologia, não é uma coisa estática, ela deve ser sempre ampliada a fim de uma nova construção epistêmica, porque as palavras e percepções que ela traz não são transitórias, permanecem, se multiplicam e se ressignificam no texto e no corpo, fazendo com que outros saberes se integrem ao desenvolvimento desses conhecimentos. Como todo conhecimento que tem como base o sistema cultural africano é pautado nas coletividades, ou seja, no conjunto e na integração, temos sempre infinitas possibilidades de inclusão de outras percepções e sentidos no âmbito da afrologia.

Neste processo, coloco meu corpo travesti em trânsito, minha ancestralidade, meus candomblés, mas coloco nesta textualidade também as pegadas das escritas decoloniais, exercitando-as na prática do texto encarnado, que não dissocia o pensamento da ação e a reflexão da experiência prática. Entretanto, não se trata de uma escrita embasada no ego e na individualidade, a escrita encarnada é assentada no corpo, que transita, mediatiza, circunda e cruza de modo transdisciplinar e indisciplinado as dimensões subjetivas e as condições materiais e imateriais da vida. É nessa encruzilhada que me coloco, mas não me assento, porque sou corpo em contínuo e frenético movimento.

A pedagOralidades das pessoas mais velhas é um sistema de linguagens carregado de subjetividades, ensinamentos, luminosidade e muita sabedoria. Por isso, os cuidados com o corpo recebem um tratamento igualitário: os banhos de folhas são para molhar todos os *oris;* as *Yas* têm grande poder de decisão junto a todos e todas, é símbolo de prosperidade, a ela é dado o cetro de grande geradora de outras potências, criando uma rede de fortalecimento pra enfrentar um sistema que defende e perpetua os epistemicídios pretos. A *Ya* ancestral cuida do coletivo com todo amor e respeito.

A socióloga nigeriana, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2016), para retratar homens e mulheres sem aprisioná-los nas categorias de gênero, vai classificar os seres em *anamacho* e *anafêmea*, mas tais configurações das pessoas são designadas no espaço que transitam e não pela posição e/ou oposição que se encontram em relação às demais pessoas, assim todos podem e devem desfrutar de suas heranças ancestrais, seja qual for a sua configuração nos espaços de trânsito, como veremos adiante.

As referências de matriz afroperspectivista podem ser compreendidas como espaços de construção de sentido geográfico, social, temporal, coletivo e corporal. Trata-se de uma construção epistemológica que visa entender as subjetividades como fontes de conhecimento, mas não se preocupem, não tenham medo do desconhecido, porque não se trata da exclusão de saberes consolidados, mas da inclusão e integração de outros - antigos

e novos - saberes. Trata-se de aglutinar os diversos ramos do conhecimento incorporando os sentires e todas as outras percepções e afecções que são excluídas do campo da racionalidade.

Fomos podadas em nossas subjetividades desde o nascimento até o último grau da formação escolar e universitária, por isso desejo que ultrapassemos esses limites e que nos permitamos trilhar outros caminhos. Tenhamos no nosso íntimo que esse dispositivo tecnológico, que permite a expressão da nossa textualidade, é um presente ancestral, e ele não é meu, é nosso. As contribuições que surgirem ao longo do texto têm como propósito produzir abordagens e perspectivas que realmente deem conta de contemplar toda a complexidade e diversidade do povo negro, em suas diferentes dimensões e nas diferentes instâncias da sociedade brasileira e afro-latino-americana.

A afrologia permite que as nossas textualidades produzam encontros com outras dimensões narrativas, belezas, sabedorias e afetações, são as trocas e mutações de *Oxumarê*, senhor do arco-íris e das ventanias embaladas por *Iansã*; são as chaves de *ayrá*, que abrem novos caminhos; são os *àbèbés* de *Oxum*, que refletem eloquência e transparência. Tudo isso só é possível quando "suspendemos os juízos", as armadilhas da racionalidade padrão, e "suleamos ao sul". Desta forma, haverá uma possibilidade de convergência no tempo e espaço, que permita a integração de saberes em condições de igualdade, proporcionando uma real e efetiva ocupação de pessoas pretas em espaços de representatividade, sem, no entanto, reproduzir as armadilhas e táticas de poder hegemônicos, que mascaram o corpo negro com máscaras brancas.

Como nos faz recordar Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2016), o lugar das *yas* (mãe) é poder gestar e dar à luz outras formas de vida, outras potências, não necessariamente a reprodução e gestação biológica, e sim de tudo aquilo que se cria e se produz para potencializar a vida. De forma que a gestação de uma nova vida e potência permita celebrar um novo e outro corpo, que consiga transcender as violências sofridas desde a colonização até os dias atuais. Em África a dimensão de não pertencimento ao mundo materialista é revisitada a todos os instantes, então ser *ya* é permitir as nossas coexistências como concepção e frutos da ancestralidade. O mundo que é revisitado das entranhas tem princípios feministas, a partir de elos e ligações entre a terra, a água e a ventania, que levam aos pluriversalismos da nossa existência. Nesse processo, os singularismos individualistas são substituídos pelo pluralismo coletivista, próprio das perspectivas de matriz negra e africana.

O amor que é disseminado a partir desses contextos só acontece porque eu sou e porque todas as pessoas são, portanto, transcende o amor idealizado do romantismo. Nesse sentido, a afrologia nutre as bases da existência e produz transformações de amplitude grandiosa e acolhedora, são outras perspectivas de mundo, de lapidação das escrituras, de filosofias. É o próprio nascimento de um, que é gerado por dois, formando três, não formamos um apenas, mas sim a junção de mais elementos, por exemplo, eu sou *omorixá*, filha de Oya, ou seja, eu já tenho duas energias habitadas em um único ser.

Os ancestrais fazem parte dessa concepção que não é a material, como já mencionado. As "afros", em sentido político, também são um instrumento de mais de dois, de outros e outras, elas servem como posicionamento diante do mundo, não existe o eu e sim nós, para construir as diferenças, as partilhas, os quilombismos, as comunidades ameríndias, as "reexistências". As mulheres juntas tramam as suas e nossas redes com uma tessitura que une os pontos de sentido e que cruzam os "corpOrís", alterando os desenhos educacionais, pedagógicos, sociais e humanitários que edificam os nossos princípios democráticos.

A bioenergética, como apresentada por Paz (2015), é o encontro dos corpos e seus pertencimentos e é também a fusão das energias que movimentam as circularidades encruzilhadas dos territórios, espaços e saberes. A organicidade dos conhecimentos, quando produzidos para a vida e pela vida, serve de elo entre as matérias e as mantêm em constante ebulição, promovendo essas substâncias (físicas e estéreas) capazes de despertar no outro um (des)equilíbrio de bem-estar e sensações prazerosas.

A bioenergética triangular, conecta as pirâmides de Mãe África com os caminhos desbravados mata adentro e navegados pelas águas de Odoyá. Rompendo as desigualdades sociais, controles desnaturais e proporcionando às pessoas negras possibilidades de superação, emancipação e circulação de saberes, essas práticas de saúde realizadas em ambiente naturais (sacralizados) utilizam rezas, folhas, cura, consulta a oráculos e práticas artísticas que possibilitam a verdadeira transformação da sociedade.

O empretecimento aquilombado é sustentado pela cumeeira sagrada, a circularidade refletida da beleza pura de ya Oxum, a linhagem benevolente que reforça a interação vinda dos reinos Bantu, Oyo, Congo, miscigenados com as flechas das Mães Índias guerreiras. As práticas ancestrais promovem conexões, gritos de alegria com os tambores entoados no *aiye* (terra). A biografia coletiva é mais que um sarau em noite de lua cheia, com o entendimento de que somos seres em distintas transformações, todos nutridos da

energia da verticalização dos rizomas afroreferenciados espalhados em forma de alegria e sobrevivência.

As potencialidades do corpo, energeticamente falando, possibilitam uma grande libertação; dentro das rodas de capoeiras o jogo é de ritmos de incertezas e malandragem. É a roda que reúne a bricolagem da diáspora negra, *anamacho* e *anafemea* (ROCHA, 2020) se encontrando em perfeita sintonia. Os papéis sociais têm uma (de)formação de musculatura, impondo a rigidez aos nossos corpos, enquanto os corpos africanos trazem uma força motriz que residem na travestilidade dos corpos: somos filhas e filhos da grande mãe africana que gesta em seu útero sagrado tudo aquilo que é história; somos a compreensão do corpo que sente as dores da chibata quando nos rebelamos contra a ordem vigente. Os corpos negros possuem vasos calibrosos que se dilatam e neles correm larvas vulcânicas vivas e ardentes. "O todo em perpétuo movimento, dentro do universo escondido de maa"[25]. Esta chama audaciosa se traduz em *cosmo sensação* que conduz às diversas expressões de sonoridades, resistências e/ou bricolagens de tudo isso - ecoadas das esquinas, becos, vielas e favelas, somos a periferia invadindo as encruzilhadas que relampeiam as nossas vozes ancestrais, axé! Axé ooo.

Como é possível observar as práticas efetuadas por esses corpos, como é possível ouvir as suas vozes? Se não for por meio das terapias realizadas pelos curandeiros negros africanos, feiticeiros, mestiços e indígenas, que utilizam das crenças e artimanhas locais como possibilidades de reorganização e equilíbrio sociopolítico e territorial. É possível haver uma troca de diálogos com outros campos e áreas de conhecimento, como a saúde pública, a antropologia, a educação e a filosofia? (AUCEDO, 2018). São questões que se apresentam ao longo do trabalho. Questões que aparecem com mais nitidez a partir das políticas públicas de saúde, em especial do Sistema Único de Saúde (SUS), implementado em 1990[26]; da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, de 2002[27]; e da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, de fevereiro de 2006[28].

Essas políticas permitiram visibilizar as desigualdades produzidas pela ausência de políticas específicas de promoção da saúde junto à população negra e indígena, mais do que isso, permitiram entender como o racismo estrutural afeta a saúde dessas populações de modo impactante e muito particular. Essas questões exigem uma extensão do olhar

[25] "*maa"* é a noção de pessoa física (HAMPATE BA, 1981).
[26] BRASIL. Lei n° 8.080, de 19 de setembro de 1990.
[27] Portaria do Ministério da Saúde nº 254, de 31 de janeiro de 2002.
[28] Portaria do Ministério da Saúde nº 992, de 13 de maio de 2009.

sobre os processos socioespaciais que estão acontecendo e as suas contínuas e complexas dinâmicas, porque os territórios de morada, os postos de trabalho, as condições familiares, entre outros aspectos e variáveis, têm relação direta com as nossas condições de saúde em todas as dimensões, o que exige a integração de conhecimentos para a compreensão dessas temáticas, e as religiões afro-brasileiras já cumprem esse papel desde o período colonial, com as suas práticas de cuidado construídas aqui em terras do ouro de *oxum*, o que faz com que a saúde, a proteção e o bem-estar sejam fluxos da alma e do corpo das pessoas (SOUZA; PEREIRA, 2015).

Portanto, (re)conhecer e identificar o papel dessas coletividades possibilitam desenvolver sistemas de saúde originais, transdisciplinares e pluriepistêmicos, intercruzando saberes e métodos e práticas de cura que foram desenvolvidos pelas pretas e pretos ao longo de séculos e em condições adversas, de extrema vulnerabilidade e violência, por isso os cuidados de saúde e os saberes entrelaçados precisam estar envolvidos com as práticas e dinâmicas cotidianas do povo negro, oportunizando assim a valorização desses ensinamentos e promovendo a eficácia dos sistemas de cura e de cuidados com o corpo.

Entre os pontos dos quais me origino, percorro e às vezes me fixo, encontrei um ponto de sentido que não me permite mais pensar sem o giro epistemológico e ontológicos necessários, o que exige um esforço de intercruzamento muito grande, porque a minha cartografia, o lugar do qual penso e escrevo, é multifacetada, complexa e interseccional. Eu quis estimular algumas reflexões, inquietações, tendo como ponto de partida minha própria experiência, trazendo a discussão para o campo da temática racial, das poéticas, das várias questões que dizem respeito aos corpos de mulheres e homens negros filhos da Maafa[29], dos arquivos e acervos que registram e notificam os marcadores raciais, porque acredito que esses dispositivos analíticos nos permitem entender os efeitos do racismo contemporâneo e as rotas de fuga possíveis pelo viés da ancestralidade.

Os corpos sagrados possuem potencialidades que rompem qualquer limitação, porque no nosso entendimento reúnem os elementos necessários para a formação e reprodução de uma força motriz afroreferenciada, alicerçada pelo trânsito transcultural do atlântico negro, que transportou os navios negreiros que carregavam, além da dor, da morte, do medo, incerteza e privação, um arsenal de conhecimentos de diferentes povos,

[29] Termo em Swahili que significa algo como catástrofe, usado por Marimba Ani (1994) para nomear o genocídio do povo negro pelo mundo, processo iniciado pelo que ela chama de "holocausto" da escravização.

nações e etnias, que chegando na América lutavam para manter vivos os seus sistemas culturais, religiosos e linguísticos. Essa história avassaladora de dor e morte não seria superada sem uma força ancestral extraordinária que permitiu que o nosso povo sobrevivesse construindo um dos maiores legados culturais do mundo.

Não que as racionalidades brancas não importem, precisamos olhar para elas porque elas são os nossos "chicotes", mas quero me filiar às mudanças, aos estranhamentos e aos choques culturais que a pluralidade epistêmica provoca. Quero mesmo é repetir, repetir e repetir para que eles ouçam (se quiserem) que os *ará* (corpo) querem ser livres e libertos das algemas que cortam nossas vidas e atravessam nossos *okan* (coração), vamos sempre questionar as falas de poder com as ferramentas analíticas contra hegemônicas e antirracistas. Os corpos pretos são os arquivos vivos das marcas deixadas pelas suas (re)existências, carregando as cicatrizes de seus traumas históricos, junto com eles, seus ancestrais e os caminhos da cura e da resiliência. Quando foram delapidados nada tinham além dos seus corpos, foram então os corpos mutilados os guardiões dos próprios saberes, "corpos fechados" que guardavam os arquivos-memórias ancestrais.

> Um arquivo é uma coleção de documentos históricos; como tal, quando consideramos um arquivo negro, a coisa fica complicada rápido. A longa história de carregar tanto em nossos corpos sugere que nada pode ser deixado completamente para trás, não há nenhum documento capaz de abranger tudo. É preciso se perguntar: Isto significa que a construção de um arquivo negro é fantástica demais para existir? Será impossível? Na ausência do corpo físico, inevitavelmente haverá lacunas significativas, a experiência vivida [da Negritude] tão necessária como um "desbloqueio" para um processamento holístico de nossa história [Negra]. O legado da história [Negra] e o importante papel que a história oral tem desempenhado na celebração da narrativa Negra significa que, ligadas dentro do corpo [Negro], estão as vozes, visões, de tantos que vieram antes de cada um de nós. Continuamos complexos em carregar esta consciência cultural, um povo [Negro] em multiplicidade, nunca monolítico. Que conhecimento levamos conosco quando partimos deste mundo? E como dar espaço para lamentar esta perda de conhecimento [Negro], aquela coisa que é escorregadia e abstrata, demasiado viscosa para ser apreendida?" (RUSSELL, 2019, s/p, tradução nossa).

Sandra Petit (2015), quando traz seu conceito de *pretagogia,* aborda e explora a interculturalidade crítica a partir das afroreferências e dos marcadores das africanidades, tendo como proposta acessar e trazer à tona nossas memorias ancestrais, um projeto político-epistêmico constituído a partir da narrativa autobiográfica referenciada nos afrosaberes, permitindo um retorno às raízes, ao Ifá, aos búzios, aos chás, aos mestres e mestras, ao gingado da capoeira e das danças. A herança afroreferenciada ressalta a coletividade, o associativismo e a mutualidade, que caracterizam o povo negro desde os

tempos ancestrais. Esses caminhos nos permitiram realizar uma longa e árdua travessia que possibilitava superar, muitas vezes, as adversidades.

Por isso, o social para nós, afro diasporizadas e iorubas, marca sempre o lugar do coletivo-partilhado, que representa a consciência comunitária que nos caracteriza desde tempos imemoriais. O meu corpo em movimento, como sujeita, artista, candomblecista, corpo-travesti, que experienciou o gosto encarnado das esquinas, nada é sem minha história ancestral, por isso preciso relatá-la antes que alguém possa tirá-la de mim. Conceição Evaristo, Gloria Anzaldúa e Lélia Gonzáles andaram comigo de mãos dadas nesse aquilombamento travesti e desestabilizado, porque os seus textos levam ao estranhamento e tiram da zona de conforto, e o desconforto sempre foi presenteado ao corpo preto.

Historicamente marginalizadas e desumanizadas, nós mulheres negras, de axé, travestis e transexuais, damos passagem a um movimento hegemônico que movimenta a engrenagem do capitalismo e expande o sistema de privilégios da branquidade. Fomos e somos invasivamente compelidas a garantir a manutenção do capitalismo europeizado em terras afro-latinas, mas resistimos a todo instante buscando em nossas raízes flutuantes/dinâmicas e ancestrais aquilo que veio de mãe África na travessia do "atlântico negro". Todos os projetos que foram construídos, no meio político, educacional, cultural, territorial, potencializaram o sistema de privilégios que favorece a população branca em detrimento das populações afro-indígenas.

Celin Scalon (2011), diz que é necessário "enfatizar que o capital econômico, o capital simbólico, o capital cultural e o capital social, entendidos como capital relacional, se entrecruzam criando um cenário no qual a esfera pública tende a ser mobilizada para atender interesses privados". Desta maneira, as elites se conectam e mantêm-se nos espaços dominantes de poder, são elas que dirigem o país com base em matrizes patriarcais. Enquanto os grupos sociais que vivem nas bordas e periferias do sistema são atacados, alvejados e afetados de todas as formas. Os elos que unem esse povos são desfeitos, principalmente a partir da expropriação das suas terras, deslegitimando seus saberes e arruinando o seu patrimônio material e imaterial e as suas vidas.

> A Colonialidade do Saber nos revela, ainda, que, para além do legado de desigualdade e injustiça sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias (LANDER, 2005, p. 3).

Para os grupos marginalizados, a educação é uma porta de entrada para romper com as barreiras raciais, de gênero, classe etc. A lei 10.639 de 2003, que trata do estudo da história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar da educação básica, procura reparar os danos causados pela ausência da história do povo negro nas escolas e nos currículos educacionais. Para Adevanir Aparecida Pinheiro (2011), é preciso ressaltar a importância da lei 10.639 e outros mecanismos que buscam reverter as desigualdades expressas nos currículos escolares e nas universidades, já que as pautas têm um caráter coletivo e buscam romper com as estruturas hegemônicas que não aceitam e não incluem os conhecimentos ancestrais.

2.2. *CORPORÍS*: SABERES OUTRIFICADOS E COSMOSENSAÇÃO

> A cosmovisão é uma ideologia de posicionamento arcaica, violentos, falocêntrico sob o ângulo desfocado e a partir de uma perspectiva eurocentrada que tratou de dizimar e excluir as visões outras de mundo (RIBEIRO, 2018, s/p).

A violência física e epistêmica contra o povo negro e indígena, permitida e legitimada pela lógica capitalista de acumulação e exploração, incide principalmente sobre os nossos corpos, territórios, mentes, subjetividades e espiritualidades, de forma cotidiana e brutal. As invasões e violações seculares nas terras indígenas ameríndias e nas terras africanas, foi incrementada e aprofundada pelo sistema escravocrata, o maior, mais lucrativo e mais predatório sistema econômico da história mundial, uma vez que transforma a população negra em força de trabalho e mercadoria ao mesmo tempo. Esse sistema representou não apenas um processo de acumulação econômica e fundiária dos países colonizadores e seus aliados, como também o saqueio e dilapidação do patrimônio material e imaterial negro e indígena, considerando que todos os sistemas de conhecimentos dos nossos povos são vinculados direta e indiretamente aos seus corpos e territórios.

Esse processo só foi possível com a fusão da modernidade com o cristianismo. Sob o domínio de ambos foi possível legitimar e institucionalizar todas as formas de violência, principalmente a racial. Por meio de políticas e racionalidades supremacistas, foi se constituindo um processo contínuo de destruição e/ou ocultação dos sistemas sagrados e milenares que regiam a vida e os saberes dos povos africanos e indígenas. A reprodução desse sistema segue, desde os tempos coloniais até hoje, afirmando que só existe uma

única maneira de constituição dos sujeitos, e essa maneira exclui, necessariamente, a pessoa negra e todo o seu arcabouço cultural e ancestral milenar. Essa exclusão é resultado de um apagamento, silenciamento e crueldade estruturais e seculares, que começa com a invasão dos nossos territórios em África e do sequestro e escravização do nosso povo.

> Da África pra cá é tão longe e nunca se perderam. Distância nunca será obstáculo pra nossa ancestralidade!! (Babà Ítalo de Logun Edè, 2020, s/p).[30]

Um simples fechar de olhos desperta uma engrenagem biológica que permite acessar diversos sentidos através de neurotransmissores, os sons dos atabaques nas noites de xiré, na roça de candomblé, embalar meu corpo como um elo de ligação entre o *orum* e *áyé,* através de uma sintonia chamada axé. Os percursos que me instruiram enquanto corpo coletivo e singular faz circular meus sentidos e ligamentos. Desta maneira é possível conferir que o ser que mora em mim chega para o outro e até o outro desde uma perspectiva mística, simbólica e relacional. Tudo que está à minha volta é difundido como cosmosensação, que me possibilita atravessar meu ser e ressignificar o outro através da ontologia do ser-negro-mundo.

Para a população afro-brasileira, a construção universalizante vinda da Europa foi predominante nas terras do sul. O modelo imposto de visão de mundo foi difundido com e a partir de muitos elementos do colonialismo. Foi excluído o sentir e foi separado do pensar, tornando-se assim uma ontologia totalmente deficiente para os povos originários. O construtivismo branco e burguês predominou e "qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada" (FANON, 2008, p. 103). Assim, Fanon expõe que ações que fugissem dessa normatividade eram um desrespeito e um confronto para o que ele chamou de *Weltanschauung* (Cosmovisão). Conforme explica a socióloga nigeriana Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí:

> O termo 'cosmovisão', que é utilizado no Ocidente resume a lógica cultural da sociedade, captura o privilégio ocidental acerca do olhar. É eurocêntrico utilizalo para descrever culturas que privilegiam outros sentidos. O termo 'cosmosensação' é uma maneira mais inclusiva de descrever as concepções de mundo de diferentes grupos culturais (OYĚWÙMÍ, 1990, p. 3).

Eu entendo ancestralidade como tudo que está vivo e se faz presente agora. Ao buscar fazer esse exercício me conecto diretamente com os ciclos da vida e com todos os

[30] Trecho retirado do WhatsApp em uma conversa realizada com o sacerdote de matriz africana, do Ilê Axé odé omim dolàr.

estímulos vindos do sopro vital das forças de *Oxalá*. A decolonialidade tem promovido a construção epistemológica e de saberes individuais a partir da minha inserção e vivência dentro das nossas comunidades de terreiros. Dentro de terreiros de macumba, axé, roças, abassá, Nzo, tudo que é perceptivo é baseado nas sensações vivas e latentes e nos espaços significantes.

Existem dentro das *ebés* várias formas de interações, as matrizes são aguçadas principalmente como parte do processo de construção entres os sujeitos. É o arrepiar do corpo, é o cheiro das ervas e defumadores, são gostos produzidos pelo acarajé de *Oya* e *Amala* de *Xangô*, são os toques ouvidos e produzidos pelo *Rum, Pi* e *Le* tocando o *Adaro* pra *Oya*, o *aguere* para Oxossi. Portanto, as cosmosensações são múltiplas e capazes de promover a conexão com o sagrado, seja coletivo ou individual, seja com recursos físicos ou não, de forma tangível ou intangível. Esses movimentos criativos podem ser observados nas danças, nas performances corporais ocorridas ali dentro, com o "bolar de santo". Acreditamos que esse complexo vivido de forma rotineira dentro das comunidades promove um debate muito mais expressivo confrontando as lacunas impostas pela colonialidade do ser e por suas brutalidades desde a época colonial. Segundo Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 18):

> Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento 'verdadero', ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación.

Ainda sobre os saberes deslegitimados e ou outrificados, podemos perceber que a cultura pode ser utilizada como instrumento de dominação. Sueli Carneiro, em sua tese de doutorado defendida no ano 2005, descreve como a produção da população negra é descartada e anulada a partir do epistemicídio, que age de forma efetiva para o apagamento e silenciamento dos legados negro ancestrais e afrodiaspóricos, além de deslegitimar a produção do povo preto, tanto na escrita quanto nas artes. A negação do protagonismo do povo preto e dos seus conhecimentos são também formas relativamente veladas de epistemicídio, às vezes disfarçado de um *ori* (cabeça) mal modelado, por todas as vozes mau assombradas, outras vezes escancaradas por uma pedrada que corta os vidros em direção ao *ori* (sacralizado), mas sempre e necessariamente expressões de um racismo violento, perverso e que se reproduz a todo e qualquer momento.

> Nanã oferece a lama para a modelagem do homem,
> Oxalá, tentou modelar a cabeça das várias formas
> de "ar, de madeira, de pedra, de fogo, de azeite, água, vinho da palma e nada.
> Nanã veio em seu socorro,
> apontou para o fundo do lago com seu *ibiri*,
> espécie de cetro e arma e de lá tirou uma porção de lama.
> Deu a ele oxalá, a porção de lama, barro para que ele moldasse os *oris* sagrados (VERGER, 2011, p. 196).
>
> *Áwúre,*
> *àwúre Bó kún súré àjàlá*
> *Ójísé t`ayó*
> *Olorí nsé*
> *èrò èrò*
> *Áwúre,*
> *àwúre Bó kún súré àjàlá*
> *Ójísé t`ayó*
> *Olorí nsé*
> *èrò èrò*
> *Àwúre!!!*
> *Épa bàbà oxalá.*
>
> Tradução da cantiga em yoruba:
> Que baba Ajalá, o modelador de cabeças,
> Abençoe nosso Orì
> Com muita calma para que nos alcancemos às felicidades e bons caminhos
> Dia houve em que todas os deuses deveriam atender ao chamado de *Olodumere* para uma reunião. Iemanjá estava em casa matando um carneiro, quando *Legba* chegou para avisá-la do encontro. Apressada e com medo de atrasar-se e sem ter nada para levar de presente a *Olodumare*, Iemanjá carregou consigo a cabeça do carneiro como oferenda ao grande pai. Ao ver que somente Iemanjá trazia-lhe um presente, *Olodumare* declarou:
> ***"Awoyó orí dorí re".***
> *"*cabeças trazes, cabeça serás".
> Desde então Iemanjá é a senhora de todas as cabeças.
> (VERGER, 2011, p. 388).
>
> ***Orí*** (a cabeça) é uma divindade a parte. É ela que conduz o corpo pelo destino. Por ter nascido antes do corpo, a cabeça é entendida como "mais velha", portanto, dentro destes valores étnicos, torna-se hierarquicamente mais importante que o restante do corpo. Cabe assim, a ela, impor-lhe comando (JAGUN, 2019, p. 04).

Após estes *itás* (histórias) dos contos e surgimentos das matrizes afro-brasileiras, recorro a esse dogmático, prazeroso e mítico processo afro cultural para modelar esse momento. Se oxalá, como citado acima, utilizou diversos elementos até ser presenteado por Nanã com a lama, acredito que durante o meu, o seu, ou melhor, os nossos percursos acadêmicos devemos experimentar as melhores sensações até receber, buscar, costurar a que mais nos proporciona felicidade e satisfação. É o meu caso. Nas culturas afro-brasileiras saudamos muito o *orí* (cabeça), é ela que permite que o corpo faça suas escolhas, trilhe caminhos e se mantenha em equilíbrio. Essa modelagem é fonte de ideias, busca de caminhos e é também um ponto de partida que conseguimos conectar com as

energias vitais oferecidas pelos 16 *odus* de cada orixá e seus respectivos elementos cosmologizados.

Eu sempre afirmo com convicção que o meu *ara* (corpo) é movido pelo equilíbrio oferecido por *Yá Orí* (mãe das cabeças), "a cabeça pensar + os pés buscar" (minha filosofia). A partir dessa afirmação que trago para minha vida, e para o coletivo desde os meus conhecimentos ancestrais e acadêmicos, consegui compreender coisas básicas, tais como a importância de unir os dois elementos citados acima. Não tenho formação em matemática e nem a desejo, mas acho bacana quem se debruça por essas ciências da numerologia gestadas em berços africanos, embora não tenham dado os devidos créditos. Portanto, partindo dessa premissa de que somos a união de conjuntos, fatores e ideias, chegaremos a algum lugar. Para ser mais didática e colocar o devido valor de corpÓris, citarei meu exemplo, em "carne e osso":

> Eu, estava no curso de enfermagem e já sonhava, **pensava em meu/minha *ORÍ* (CABEÇA)** em fazer um mestrado isso lá pelos anos de 2015, concluir a bendita graduação no dia 30 de julho de 2018. Mesmo que eu desejasse fazer a pós-graduação *stricto senso* eu necessitava somar mais elementos para concretizá-la, percebem que há, sempre uma soma no jogo? Então comecei a participar dos processos seletivos, foram quase cinco tentativas até chegar aqui na UNILA. Em dezembro do mesmo ano fui aprovada, para o fofinho ICAL. Em 11 de março de 2019, **meus pés me buscaram** (trouxeram) até Foz de Iguaçu aqui no Paraná" (minhas histórias de vida) (Autoria própria).

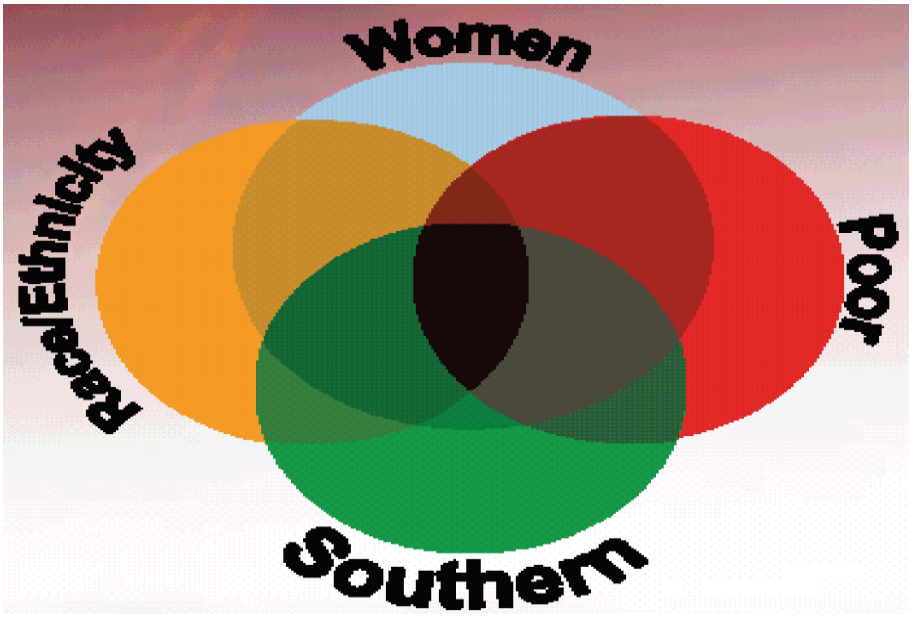
Podemos perceber que as somas acontecem de uma forma ou de outra, ora como explicações cientificas, ora como fenômenos naturais que o seu *orí* possa interpretar. Elucidei o exemplo acima para deixar mais claro e fácil o entendimento do que trata o *corpÓris*, ou pelo menos provocá-los a ser, estar e pertencer a este elo que transforma nossas vidas a todo milésimo de segundo. As narrativas vibram de agora para atrás, essa cabeça sente a necessidade de olhar o que passou para performar e curar o presente e o futuro. A educação não formal permite compreender como esses lugares dão conta de construir essa trilogia entre cabeça, corpo e espírito, esse círculo acontece sempre partindo de uma célula formada por três pequenas células.

O *ori* preto sente essa necessidade de reelaborar e ressignificar a todo instante para que os corpos deem conta de dar um passo à frente e para que não tenham medo do passado, a busca em África, em nossa mãe. Ampliar os horizontes de uma pretinhosidade é uma forma que *corpÓris* pretende chegar, é hora de tentar pelo menos caminhar lado a lado do corpo branco, se isso ainda assim não for uma lástima. As armadilhas que foram modeladas para nós não foram feitas por aquela que *babà Ajalá* se encarrega. A

ancestralidade que é carregada pelo corpÓris, são esferas que constituem as matrizes do existir, do sentir, dos diálogos que são ensinados, com uma ordem de docilidade, de zelo e de muita engenhosidade nas explicações.

Nesse capítulo, trago aqui para cena o lugar da encruzilhada como um espaço, um território de cruzamentos de outros *odus*, que para nós povo preto e de axé é muito importante. As CorpOralidades, PedagÔralidades e CorpÓris são a mesma tríade necessária para alimentar nossa alma, são elementos que invocados agem como partículas que fortalecem nossas raízes, são as bases mais profundas enfincadas na terra (ayé) e portanto, têm um grande valor. A escritora estadunidense Kimberlé Crenshaw (2012, *apud* ASSIS, 2019), em seus escritos, "A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero", propõe um recurso visual como forma de exemplificar os cruzamentos e as sobreposições das discriminações.

FIGURA 2 – Interseccionalidade[31]

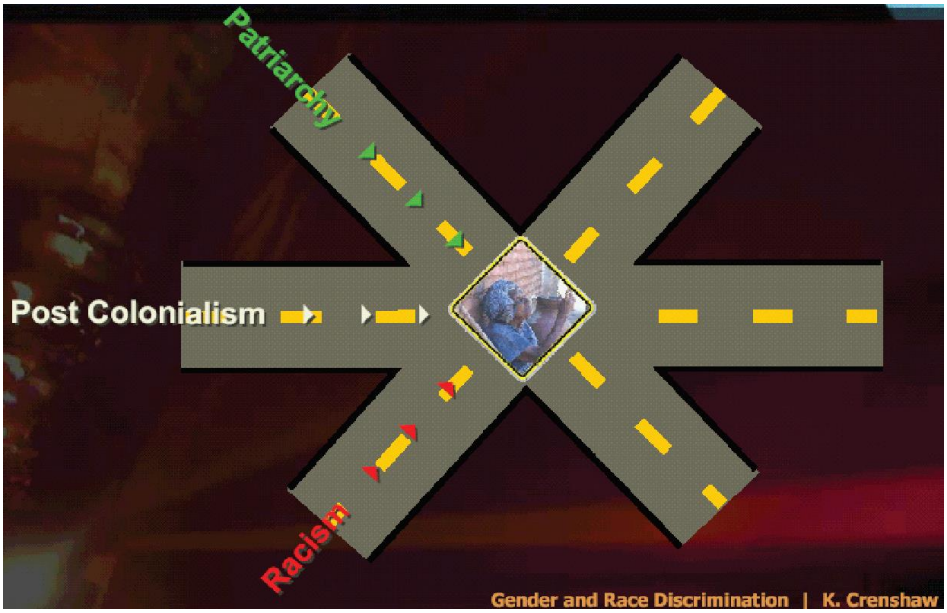


Fonte: Ilustração de Flávia Moreira, retirada de Assis (2019).

De acordo com Kimberlé Crenshaw, os cruzamentos possibilitam com melhor exatidão verificar e entender as desvantagens atribuídas às pessoas de cor. Nesse diagrama, a autora mapeia os marcadores sociais de todas as camadas sociais. Ela usa ainda, de forma brilhante, outros exemplos para demostrar como a estrutura social é violenta contra a população preta.

[31] Women = mulheres, poor = pobres, southern = sulistas, race/ethnicity = raça/etnicidade.

FIGURA 3 – Gender and Race Discrimination[32]



Fonte: CRENSHAW, 2012 *apud* ASSIS, 2019.

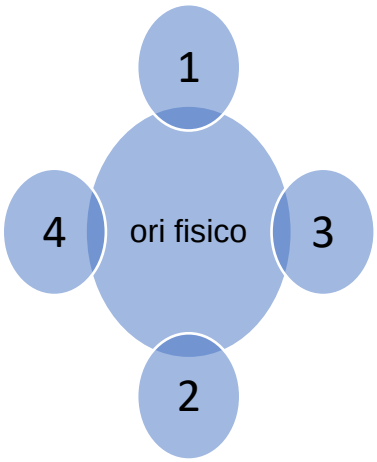
Partindo dessas cartografias das ruas e dos sentidos que são trafegados entre norte, sul, leste e oeste, e que se cruzam sem nenhum medo de ferir ou esmagar os corpÓris, essa cabeça ancestral que carrega um corpo sagrado, um altar vivo. Essas oferendas literárias visuais de Kimberlé Crenshaw (2012, *apud* ASSIS, 2019) evidenciam os produtos do colonialismo, entre os quais estão incluídos os discursos de ódio, misoginia, transfobia e preconceitos dos mais variados. As encruzilhadas servem para exaltar as belezas africanas resistidas no tempo, pois as violências que passamos diariamente, estas devem ser um espaço que constituem a nós e aos nossos. Tudo do jeitinho preto de ser e fazer as coisas, cruzando os corpos que dançam ao som de *Ijexa* de *Oxum*, das oralidades e ensinamentos de *Egbomi Cici*, das mentes filosóficas que não param e buscam todo o tempo mais e mais conhecimentos. Portanto, corpÓris tem uma função múltipla, por si só ele já tem uma série de outros seres para ajudar na costura de novos tecidos.

Dentro das mitologias yoruba um ser físico possui mais 4 elementos que o compõem. Nas *ébe* (comunidades), essas narrativas são sentenciadas como os Orixás que uma pessoa carrega, por exemplo, nós temos heranças ancestrais e isso fica mais acentuado logo após a iniciação, quando um *yawo* recolhe para fazer santo. Na sua iniciação será definido um santo, segundo santo chamado, terceiro santo e por último quarto santo. Observemos que uma única cabeça será formada por pelo menos mais 4

[32] Racism = racismo, post colonialism = pós-colonialismo, patriarchy = patriarcado.

elementos para compor uma e se tornar um corpÓris ancestral. Representamos corpÓris na imagem a seguir:

FIGURA 4 – Entendendo a orí (cabeça) física a partir de uma lógica ancestral



Fonte: Elaboração própria (2019).

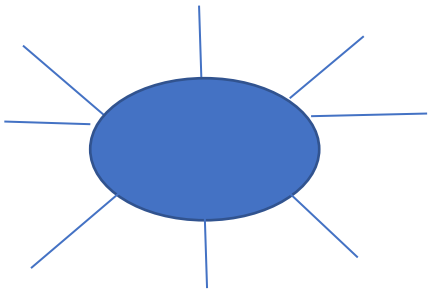
Essa reunião energética é uma forma de evidenciar que, para a composição de um único ser, existe mais 4: Eu, Emanuelly, sou 1 *Oyá*, 2 *Iemanjá,* 3 *Oxum* e 4 *Oxalá*. A fusão desses santos promove em mim uma subjetividade outra. Partindo das construções de Asante, um elemento corresponde a 2 figuras que por sim só são partes que não se dividem. Para as nuances afrodiaspóricas 1+1 é = 4. Se para o ocidente eu contenho 5 dedos na minha mão consequentemente eu terei 10 pontes de ligações ancestrais, nossas pertenças são macrocósmicas, são massas que ocupam o coletivo de multiplicação. Desta forma conseguimos ressignificar nossos saberes dentro do axé e entender o que é a nossa ancestralidade viva. O fortalecimento do corpÓris é também pensado no outro como base de consciência existencial, os valores passam a ser e ter um sentido de resgate mesmo.

As *Inás, Exu* da luz, devem ser espalhadas como fonte de inspiração para os outros, o sagrado que materializa nosso corpÓris abrange valores e simbologias preciosas, carreguemos a pretinhosidade com muita veracidade. As diversidades promovem em nossa *ebes*, nos *xires* e nos *ebó* coletivos um grito de resistência. Falando em diversidades, os corpÓris têm em sua moldagem cores diferentes, conta-se um *Itan* que *Nanã,* ao ofertar o barro para compor o homem, a velha sábia moradora do pântano, dividiu em três cores distintas: branco, vermelho e marrom. Desta maneira, as cores se adaptariam em seus devidos espaços e territórios. A diversidade é algo muito presente em nosso cotidiano, desde a moldagem já se compunha como elo de respeito às diferenças. Isso que Nanã se

propunha a fazer nada mais é do que o ato de grande sabedoria, é uma filosofia de vida, de corpo e de cabeça.

CorpÓris tem em sua gestação a ocupação de espaços como sujeitas da própria história, as singularidades são como sementes para que possamos germinar a pluriversalidade como circularidade, a prática deste exercício é o próprio entendimento do legado deixado pelo nossos mais velhos e que nosso *orí* se encarrega de reorganizar.

FIGURA 5 – Influências que *orì* recebe



Fonte: Elaboração própria (2019).

Esta ferramenta e/ou dispositivo tecnológico funciona como uma circularidade de ajuda e de compartilhamento coletivo que é fruto da ancestralidade e que é praticado nas comunidades de matriz afro-brasileira. A dinâmica funciona da seguinte forma, cada corpÓris pergunta ao outro seu par, posso contar contigo? O outro responde sim, pode, então a roda vai sendo circulada em 360 graus, como forma de reafirmar o compromisso ancestral em forma de círculo. Isso é circularidade e axé, a energia que se movimenta através desse corpo materializado e que carrega outras energias, muitas mais que axés. A linguagem circular garante uma comunicação sensorial, poética, espiral, potencializadora. É a própria união de todas as energias que constituem os orixás, nossos deuses vivos e a integração dos nosso *aras*. Outro exemplo de corpÓris são as simbologias egípcias que figuram Isis.

FIGURA 6 – Ísis: A Deusa que Zela por Todos

Fonte: <https://cultura.culturamix.com/historia/isis-do-egito>.

Falando de circularidade, as formas que Isis foi desenhada permitem entender que uma metade é visão e a outra percepção, quando elas se juntam tornam-se experiencias vivas, aquilo que está dentro desse corpo interno passa a ser externo e comungar do mesmo desejo e afeto. As filosofias das identidades afro religiosas estão dispostas a romper com todas as burocracias e barreiras que engessam o ser coletivo e individual. Repensar as correntes de pertencimentos: eu sou porque somos, é o próprio ritual da autofecundação.

CAPÍTULO 3 – INTEGRAÇÃO DE SABERES: ARTE, EDUCAÇÃO E ANCESTRALIDADE

3.1 EXERCITANDO A #HASHTAG PEDAGÔRALIDADES

O teatro negro já tem mais de 100 anos de atuação em cenário nacional, as forjas desses primorosos trabalhos de cunho artístico e social caminham lado a lado com o ativismo negro e a luta antirracista, mostrando sempre como os negros são tratados na nossa sociedade e como essa luta não é apenas identitária e sim de toda a sociedade. Os espetáculos do teatro experimental mostravam a verdadeira realidade do passado e da atualidade em termos de questões raciais. Partindo dessas corporeidades construtivas e carregadas de axé, as falas que são produzidas por essas *pedagOralidades* são marcadas por uma forte e potente percepção ativa. De acordo com Verônica Fabrini (2013, p. 15-16):

> Para poder pensar o teatro em sua complexidade temos que assumir e gozar a existência das infinidades de saberes que foram excluídos dos saberes validados pela ciência ou pela racionalidade filosófica – ou pensamento ortopédico e a razão indolente, para usar os termos de Boaventura - gerados e dominantes do Norte.

O teatro está fortemente impregnado dos ensinamentos corporais e subjetivos, arraigados pelas experiências vivas e pretas, viventes sob o arquétipo ancestral. Mas, infelizmente, nossos saberes foram expostos e vindos desses territórios em deslocamento e são rapidamente substituídos por objetos ou ideologias que apagam a natureza e a liberdade do ser. Milton Santos (1978), grande estudioso dos territórios e espaços, diz que os espaços devem ser pensados como grandes arenas que integram os coletivos, onde a relação tempo e espaço é reconfigurada todo o tempo. Para isso, é preciso fazer dialogar com as pedagOralidades dramatizadas nos palcos. Destaca ainda que:

> (...) o espaço organizado pelo homem é como as demais estruturas sociais, uma estrutura subordinada-subordinante. É como as outras instâncias, o espaço, embora submetido à lei da totalidade, dispõe de uma certa autonomia (SANTOS, 1978, p. 145).

O mundo virtual está hospedado nos sites, blogs, páginas de ativismo, redes sociais, aplicativos etc., e todas essas ferramentas têm sido um conglomerado importante para a disseminação e escuta das pautas sobre as culturas afro-brasileiras, diaspóricas e ancestrais. É nesse mundo online que as construções socio-literais são transmitidas a

partir de um novo modelo, mas com uma velha roupagem, o de saudar nossas/os *Yas e Babas*. As retomadas das dramaturgias encenadas e interrompidas por uma oralidade militar, ganham mais admiradores na atualidade tanto quanto a presente no mito iorubano, os folhetins que haviam sido censurados da Semana de Arte Moderna em 1822 circulam em formato livre, as letras e músicas como manifestos de rebeldias são croquis que nascem das pedagOralidades silenciadas.

A invasão do *streaming*, com #tegs como *pedagOralidades*[33], é fruto principalmente do debate proposto pelas manas pretas, desde as lajes periféricas até Uganda na África, incluindo as telonas que são estreladas por corpos negros. Essa invasão cibernética tem uma proposta que é o desejo de refazer a historiografia, como também de derrubar os muros dos discursos avassaladores que insistem em nos silenciar, nós manas pretas. As plataformas do Twitter, Instagram e Youtube concretizam essas bases ancestrais através dos conteúdos disseminados pelas redes. Além do mais, todos os roteiros são combustíveis para mover outras manas, trans, pretas a envolver-se e se engajar no movimento, que parte do "terceiro mundo" sul, pelas vias corporais, virtuais, socioespaciais e trans territoriais. Vêronica Fabrini (2013) salienta que:

> O uso do sul é antes metafórico do que geográfico, nos levando a pensar que existe um sul dentro do norte, e ainda "deixar a imagem a sonhar", como diria a poética do desvaneio de Gastor Bachelad, é indagar qual seria o sul da cena ou qual seria o sul do corpo. Temos uma pista que Boaventura nos sugere: O sul é antipatriarcal (portanto resiste ao falocentrismo), anticolonial e antiimperialistas (que resiste invasões predatórias). Que este sul alimenta-se das epistemologias femininas (que fizeram crítica da produção da ciências e filosofia mostrando os preconceitos de gênero e das novas epistemologias revelada pelo pensamento pos-colonial (FABRINI, 2013, p. 13-14).

Depois da visita ao canal do Youtube e às páginas do Instagram, Okearo Teatro de Tatiane Henrique[34], despertou em mim uma busca por entender através dela uma *corpa* negra, atriz, dramaturga e de candomblé. O que seria então essa *PedagOralidade*? Quais conexões ela possibilitaria através de seus trabalhos que perpassam por diversas áreas do conhecimento? Entre outras inquietações. O que me deixou muito confortável com a pedagOralidade é que ela possibilita uma escrita livre e autônoma, visto que é o momento de me conectar com as ancestralidades que são despertadas em suas falas. A interculturalidade, interfaces dos mundos físico, online e espiritual, promoveu em minhas buscas uma sensação de liberdade e desejo ao mesmo tempo. Uma vez que gosto de

[33] De acordo com Tatiane Henrique, pedagOralidades, é o modo como você quer contar suas histórias através das diferentes formas pedagógicas pelas nuances das oralidades.
[34] Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCs-AR0OfgCdpNeRcyGOTdCw>.

TRANSescrever trazendo elementos outros para os meus manuscritos. Suas abordagens literárias, performáticas e corporais são simples e atravessam significados sobre os diferentes pontos e perspectivas, deixa bem claro como os fenômenos sagrados interferem diretamente sobre os fluxos corporais e que ambos acontecem deforma cíclica e coletiva, falando e produzindo ensinamento ao mesmo tempo.

PedagOralidades tem sido muito trabalhado e desenvolvido pela mulher preta, como por exemplo a professora, atriz, mestra em memória social e doutoranda em artes, Tatiana Henrique. Ao conhecer esse dispositivo tecnológico através das #hashtag tratei de entender como ela vem replicando esses saberes como um marcador identitário e político ao mesmo tempo. Em sua página de rede social:

FIGURA 7 – Tatiane Henrique

Fonte: Instagram (2019).

FIGURA 8 – Tatiane Henrique

Fonte: Instagram (2019).

> Nesse final de semana foi de compartilhar sobre Tradicao Oral e Contação de Histórias com os estudantes da Escola Sesc de Ensino Médio, vindos de muitos pontos do território Brasil. Esse encontro de vista entre as paisagens poétnicas das quais eu e elxs viemos. Muitos nem lembravam de quando haviam ouvido uma história. Pensavam que não. Aos poucos foi vindo. Chegando. A memória. A origem do mundo. Iorubá. A observação da natureza. Guarani. Os provérbios como twitter ancestral. O corpo. A corpOralidade. O caminho de lá até aqui, daqui a lá. Joga pra roda. Bora brincar. Kilandukilu. Estopim. Início. PedaOralidade é gostoso também.
> #oralidade #tradicaooral #contacaodehistorias #storytelling #memória #pedagoralidade #corporalidade #poétnica #estétnica #escolasescdeensinomedio #arteducacao #amor #vida #brasil (INSTAGRAM, 2019, s/p).

FIGURA 9 – Tatiane Henrique

Fonte: Instagram (2019).

> Ser uma artista-professora te oferece a oportunidade de compartilhar as tuas pesquisas com artistas que também estão como estudantes. Todo mundo aprende junto. Tenho vivido momentos de felicidade tranquila e alegrias gritantes ao me encontrar com estas atrizes e atores, e mais de outros laboratórios/oficinas. É belo ver como generosamente aceitam pesquisar comigo e acolhem aos conceitos e neologismos e jogos que proponho a partir deste lugar: Ser uma artista-PRETA-pesquisadora-professora. Descobrir em seus e nossos corpos e experiências, as concepções e percepções que há alguns anos eu venho coletando como pessoa preta e centrada nas filosofias de Axé, e mais recentemente através da filosofia Bakongo, e transformando em performances ou contações de histórias ou ações de atriz. A performadora preta em seu ato de criação, elaboração de si mesma. Fundamento e assentamento. Aquilo que não me narra como um corpo vazio e fissurado. Aquilo me coloca de pé. CorpOri. Sem essencialismo ou determinismo, mas a compreensão profunda de conexões vibratórias e materiais e espirituais que constroem nossas técnicas e a nós mesmos. Aquilo que nos impele a continuar a girar a Roda. Se Ancestralidade abençoar... Continuaremos. Continuo.
> #PedagOralidade #CorpOralidade #Poétnica #Estétnica #Ancestralidade #Performancenegra #Performancepreta #CorpOri (INSTAGRAM, 2019, s/p).

FIGURA 10 – Tatiane Henrique

Fonte: Instagram (2019).

FIGURA 11 – Tatiane Henrique

Fonte: Instagram (2019).

FIGURA 12 – Tatiane Henrique

Fonte: Instagram (2019).

Não sei se vocês sabem... bem na praça central de Duque de Caxias, em frente ao teatro, existe outro prédio... e quando você entra nele: é uma biblioteca! 😍😍😍😍 Dentro dela, existe o espaço infantojuvenil. E nele, aconteceu a 1a FEIRA LITERÁRIA INFANTOJUVENIL DE DUQUE DE CAXIAS! Foi uma honra receber as crianças da rede municipal pra contar histórias e brincarmos com nossas sonoridades. Muito obrigada, Carlos! 🌻Como eu te disse: toda vez que você me chamar, estarei lá sim! Escola pública é chamado a cumprir, sempre!

#educação #memória #culturanegra #ancestralidade #akpalo #literatura #literaturainfantojuvenil #pedagoralidade #duquedecaxias #caxias #escolapublica #rj #brasil (INSTAGRAM, 2019, s/p).

FIGURA 13 – Tatiane Henrique

Fonte: Instagram (2019).

Tem umas coisas muito bonitas em atuar na Educação. É um trabalho silencioso, que não dá mídia, às vezes nem tem como dar conta dos "resultados", porque eles não são mensuráveis. Óbvio, nunca é sobre "nota"/"conceito". É no último dia do semestre, eles se alegrarem em contar histórias, é eles dizerem que "eu entendi que posso pensar diferente", "não precisa ser mecânico"... "eu não dava a mínima, e agora eu me conectei com a minha ancestralidade" . Eu só choro. Que as mestras e mestres da Palavra tenham se alegrado pelos outros dias e pelo dia de hoje. Muito obrigada pelo aprendizado, pessoas!
#educação #pedagoralidade #contacaodehistorias #pedagogia #artes #tradicaooral #lei1063903 #lei1164508 #pluriversalidade (INSTAGRAM, 2019, s/p).

As imagens da preta e performática Tatiane Henrique, mostra como seu corpo se joga na construção de saberes não formais e não dominantes. Suas #hashtags são mais que um ensinamento, perturba qualquer *óri*, regula qualquer cosmovisão sistêmica vinda do Norte, seus membros entram em transe por forças que não são estereotipadas. Esses movimentos infinitos oferendados pelas encruzilhadas interseccionais das *pedagÔralidades*, são o próprio *xirês* de candomblés. A orquestra preta desritmada traduz em palavras os gingados da *ramunha*[35], de Ogum com o Aluja para Xangô, fortes, ardentes rápidos e acelerados. As *pedagÔralidades* são espaços que ocupam lugares não

[35] Toque entoado para o orixá patrono do ferro e dos caminhos, durantes os encontros litúrgicos.

necessariamente geográficos territoriais. São os canais que transformam os ligamentos anatômicos a uma gramática da aprendizagem pelas dores ardentes em nossa pele, pela mutilação brutal de nossos afetos e desejos e pelo disciplinamento calculista imposto ao nosso corpo. Trata-se de travar uma luta política contra os padrões civilizatórios que sufocam nossos *efós*.

No ano de 2016, Linn da Quebrada, "Médica e monstra de si mesma, a artista faz uma investigação sobre sua própria corporalidade e potências narrativas, a partir de performances ora inspiradas no repertório de Pajubá, ora com o processo experimental Trava Línguas", como podemos ler em site[36] a artista lança a música Bixa Preta[37]. Para nos ajudar a compreender melhor a criação brilhante que nasce das oralidades e falas, o manifesto verbal de Linn, que invadiu lares de norte a sul, expressa de forma transviada seus corpos indóceis, e além de tudo, como uma pedagogia transgressora, rompe estruturas através da fonética e da comunicação. Guacira Lopes Louro (2012) pode nos ajudar a entender melhor o que chamamos de pedagogias transgressoras, através do que ela chamou de pedagogia Queer. Segundo a autora:

> Não há receitas. [...] Talvez a potencialidade queer esteja na disposição para a incerteza, para o improviso e para o movimento. Há que arriscar, experimentar, ousar. Se não tiver outro jeito, vamos lidar, quem sabe, com certezas provisórias, mas, sempre que possível valeria perturbar essas certezas e colocar a questão: "e se...? (LOURO, 2012, p. 368).

Ainda nesse mesmo voo panorâmico, de transgredir e concretizar as subjetividades presenteadas pelas *pedagÔralidades,* como um dispositivo tecnológico capaz de reconfigurar os espaços de hegemonia e da norma, o coletivo soteropolitano Afrobapho, no ano de 2017, trazem aos cenários das Lajes, subúrbios, periferias e comunidades a interpretação da música *Bixa Preta*, da artista Linn da Quebrada.[38]

Dona Haraway (1995), em saberes localizados, ao apresentar de maneira metafórica o sentido da visão, desperta com um toque de sutileza que devemos reconstruir os moldes doutrinários coloniais sem esquecer da objetividade, imposta e latente dentro dos campos sociais. Pensar as epistemologias nas fronteiras identitárias dos conhecimentos e afetos compõem novos percursos.

> Precisamos aprender em nossos corpos, dotados das cores e da visão estereoscópica dos primatas, como vincular o objetivo aos nossos instrumentos teóricos e políticos de modo a nomear onde estamos e onde não estamos, nas

[36] Disponível em: <https://www.linndaquebrada.com/>.
[37] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZeMa942nYe4>.
[38] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0LOdJTwWjk8>.

> dimensões do espaço mental e físico que mal sabemos como nomear. Assim, de modo não muito perverso, a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades (HARAWAY, 1995, p. 21).

De acordo com escritora Grada Kilomba (2017), ao fazer referências aos tristes episódios do uso da máscara condicionada a *Yá* preta Anastácia, guerreira e escravizada, ela nos provoca a pensar sobre o quanto "a boca e todos os sistemas que a compõem, são muito importantes e tem sentidos mais que especial", pois segundo Grada:

> [a boca] simboliza a fala e a enunciação. **No âmbito do racismo, a boca torna-se o órgão da opressão por excelência, representando o que os/as brancos/as** querem – e precisam – controlar.
>
> Nesse cenário específico, a boca também é uma metáfora para a posse. Fantasia- -se que o sujeito Negro quer possuir algo que pertence ao senhor branco: os frutos, a cana-de-açúcar e os grãos de cacau. Ela ou ele quer comê-los, devorá-los, desapropriando assim o mestre de seus bens. Embora a plantação e seus frutos pertençam "moralmente" ao/à colonizado/a, o colonizador interpreta esse fato perversamente, invertendo a narrativa e lendo-o como roubo. "Estamos levando o que é Deles/as" torna-se "Eles/elas estão tomando o que é nosso".
>
> Estamos lidando aqui com um processo de recusa, já que o mestre nega seu projeto de colonização e o impõe ao/à colonizado/a. É justamente esse momento – no qual o sujeito afirma algo sobre o outro que se recusa a reconhecer em si próprio – que caracteriza o mecanismo de defesa do ego
>
> No racismo, a recusa é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: "Eles/elas querem tomar o que é Nosso, por isso têm de ser excluídos/as". A informação original e elementar – "Estamos tomando o que é Deles/ as" – é negada e projetada sobre o/a "Outro/a". "Eles/elas estão tomando o que é nosso". O sujeito Negro torna-se então aquilo a que o sujeito branco não quer ser relacionado. Enquanto o sujeito Negro se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano (KILOMBA, 2017, s/p).

No videoclipe podemos ver muitos mais que representatividades, os jogos corporais das bixas, das manas pretas, trazem uma verdadeira pluralidade de trocas de peles. O corpo território como símbolo de realeza e a ocupação da quebrada constituem-se como espaços de representatividade dentro das comunidades tidas como marginalizadas, a coreografia mostra como lugares geograficamente assimétricos são um elo de poder e reafirmação social:

> Bixistranha, loka preta da favela
> quando ela tá passando todos riem da cara dela
> mas, se liga maxo
> presta muita atenção
> senta & observa a sua destruição

Que eu soul uma bixa loka preta favelada
quicando eu vou passar
ninguém mais vai dar risada
& se tu for esperto, tu vai logo perceber
que eu já não de brincadeira
eu vou botar é pra fuder

Que bixistranha, insandecida
arrombada, pervertida
elas tomba, fecha, causa
elas são mta lacração
Mas daqui eu não tou te ouvindo boy
eu vou descer até o chão

Bixa pretrrrrrrraaaaaaáahh!!!

A minha pele preta, é meu manto de coragem
impulsiona o movimento
envaidece a viadagem
vai desce, desce, desce...
DESCE A VIADAGEM!!!

Sempre borralheira com um que de chinerella
eu saio de salto alto
maquiada na favela
mas que pena, só agora viu que bela aberração?!

É muito tarde, macho alfa,
EU NÃO SOUL PRO TEU BICO
NÃUNM
(Linn da Quebrada).

Ao compartilhamos as experiências literárias de Donna Haraway (1995) e Granda Kilomba (2017), as propostas que são exercitadas e desencadeadas pelas dimensões simbólicas, frutos da oralidade, corporalidades e dos seus aspectos cósmicos sensíveis, possibilitam a transmutação de novas performances e exaltações em desobediência. Ao submeter nossos sentidos oculares e auditivos para as *pedagÔralidades,* expostas pelos bixas mana pretas do Afrobapho e pela música de Lin da Quebrada, dilaceram os padrões eurocêntricos e coloniais. A fusão desses dois elementos compromete as matrizes já estereotipadas e garantem a transformação de um novo elo social e espacial. As multifacetadas identidades que são erguidas pelas manas ressignificam o estranho e o outro. Descostura os tecidos que vão sendo rasgados e tecem novas tramas para uni-los novamente, só que dessa vez através das indagações, questionamentos, afrontes, jogação e muito close. As *pedagÔralidades* são artes que utilizam aspectos da pedagogia transgressora, que bagunça os sentidos, caminhos, visões e direções.

O viés da *pedagÔralidade,* através do som dos tambores, tem aprimorado muitas outras diversidades de experiências. O alargamento pelos movimentos de percussão

permite que atores embalados ao som do agogô abrilhantem ainda mais as cenas do cotidiano. Os discursos culturais, frutos do Afoxé Ogum Fúnmilaiyó, situado na cidade de Foz do Iguaçu, funciona como uma expressão de luta, criatividade e pertença do ser preto. As resistências dos movimentos periféricos estão cada vez mais pautadas nos envolvimentos sociais e construções de novas correntes simbólicas, sincronia entre os movimentos corporais e os cânticos permeados de representatividades vindas das realidades das senzalas, transformando o ato de dor em uma verdadeira epistemologia dentro das paisagens afro-brasileiras.

Tais direcionamentos podem ser definidos para compreender como o espaço territorial e geográfico é influenciado diretamente por grupos étnicos e grupos racializados, mostrando assim como os deslocamentos da tessitura desta produção textual reforça uma rede de cores, movimentos e odores, onde os sentidos são aguçados de forma completa e sensorial (MIRANDA, 2018). Nesse cenário cultural, destacamos que desde o dia 15 de fevereiro de 2012 o Afoxé Ogún Fúnmilaiyó, primeiro grupo de afoxé de Foz de Iguaçu, vem produzindo sonoras paisagens afro-brasileiras na tríplice-fronteira, apresentando-se em diversos festivais e ocupando as mais diferentes localidades com a sua arte.

FIGURA 14 – Semana da consciência negra projeto social usina furnas

Fonte: Arquivo pessoal (2019).

FIGURA 15 – Atividade de percussão em alusão a semana da consciência negra, usina furnas

Fonte: Arquivo pessoal (2019).

FIGURA 16 – Projeto social dentro da usina furnas

Fonte: Arquivo pessoal (2019).

Essa mediação, propiciada entre os saberes propostos pelos participantes nas apresentações do Afoxé, evidencia que os sentidos da visão estão captando cada

coreografia e a desenvoltura que provoca nos telespectadores. As imagens capturadas são uma oferta aos cosmos, sentidos que dão forma e colaboram na busca e compreensão das linhas e formatos deixados por uma árduo legado preto ancestral, africano e afro-brasileiro. Os desenhos pincelados pelo grupo de Afoxé Ogum Fúnmilaiyó mostram o quanto as narrativas que envolvem todo um sistema de engrenagem é fruto desse legado que corre em nossas veias. A pedagÔralidades que costura música, poesia, expressionismo são apenas algumas das exposições que trazem o Afoxé Ogum Fúnmilaiyó. As diversas manifestações artísticas sobre a cultura preta são uma reafirmação do ser indivídual e coletivo para todos da comunidade. Os desafios enfrentados pelo grupo são apenas uma das faces do racismo que insiste em barrar as performances pretas.

3.2. AS COMUNIDADES ANCESTRAIS DOS TERREIROS DE AXÉ

O candomblé é uma religião afro-brasileira, organizada a partir das tradições africanas no Brasil, onde ganhou formas e ritos específicos, passando a ter identidade própria e constituindo influência na vida de seus praticantes. No entanto, essa religião percorreu por modificações e adaptações, onde os negros tiveram que adotar vários elementos para preservar suas tradições ao longo do tempo: os cuidados em saúde incluem desde os rituais com folhas, banhos, chás e fusões como forma resistência e estratégia de proteção (SILVA, 2011).

As casas de matriz afro-brasileira são mais que templos religiosos, são comunidades guardiãs e protetoras de toda uma dinastia de grandes mestras dos saberes, como mãe Olga do Araketu, mãe Stela de Oxóssi, mãe Beata de Iemanjá, Joãozinho da Gomeia, mãe Menininha do Gantois, entre outras. Todas essas divindades representavam e representam o panteão da ancestralidade africana, foram responsáveis pela abertura dos caminhos e pela consagração dos terreiros como templos sagrados. Escrevo nesse papel não como os brancos que escreve para não esquecer tudo, mas escrevo para lembrar a memória viva do meu povo de santo que é parte da edificação das sociedades nacionais.

A espiritualidade é uma força utilizada nos terreiros para resolução de problemas relacionados aos transtornos mentais, dentro das comunidades são feitas associações como forma de explicação para esses males como, por exemplo, doenças de peles são direcionadas ao orixá *Obaluae*, os problemas psicológicos e mentais ao orixá *Xangô* (rei de Oyó) e *Oxossi* (rei da nação Ketú). A religiosidade contribui na promoção da saúde

mental, além de potencializar as competências e valores individuais e coletivos diante dessas particularidades, entrando em cena as práticas e saberes populares em saúde desenvolvidas nas comunidades (DIAS, 2010; SANTOS; RIBEIRO, 2015).

São nessas casas de matriz africana, que é verificado que os cuidados em saúde são pautados em nível espiralar, tanto individuais quanto coletivos, que vão desde a relação pessoa-natureza, com a manipulação de ervas, flores, folhas, infusões, alimentos, incensos, *orikis* (rezas), até, de forma mais ampla, nas relações pessoa-pessoa e pessoa-comunidade, a comunidade e a pessoa estão sempre em relação com sua ancestralidade, uma relação de profundo respeito pela saúde global, física e espiritual do corpo humano e do corpo do planeta. Os contatos com o mundo lá fora integram as energias daquele espaço, que vai nutrindo o corpos e os desejos possibilitando um equilíbrio através de todas as experiências acontecidas nos terreiros e em tudo que circunda à sua volta.

Os axés são espaços que dão o suporte necessário para o reconhecimento étnico e racial, já que os espaços sagrados são territórios políticos que não separam a religiosidade da política, por isso são também espaços de resistência. A presença da cultura afro-religiosa em Foz de Iguaçu deixa evidente esse papel político dos axés, reconhecido anos mais tarde com o mapeamento das comunidades de terreiros, realizado pela secretaria municipal de Direitos Humanos, que culminou logo em seguida na criação do Conselho da Igualdade Racial, cujos resultados foram disponibilizados ao público no segundo semestre de 2018. Nesse mapeamento, foi constatada a existência de 100 comunidades negras de terreiros, sendo 223 (91,4%) na zona urbana e 21 (8,6%) na zona rural do município.

Ser de axé e sempre um desafio no conjuntura nacional, para nós não existe estado laico e sim um estado opressor, violento e que opera com dispositivos que nos aprisionam. Viver dentro dos sentimentos religiosos trazidos de África nos porões dos navios são escolhas árduas. A Ialorixá mãe Marina de Ogum, como é conhecida na cidade, me relatou uma vez que em um desfile de 7 de setembro seu grupo de afoxé, denominado de ogunfunilayo, foi impedido de utilizar os equipamentos de som naquela data comemorativa, para ela foi um dos dias mais tristes, a constatação do racismo contra o povo negro e contra a Ialorixá.

Nesse relato de mãe marina, pude perceber que foz do Iguaçu é uma cidade altamente racista, cheia de preconceitos e estereótipos, o que dificulta a expansão dos direitos do povo negro. Afinal o corpo da mulher preta e o movimento preto são vistos como um movimento clandestino dentro dos padrões moldados pelos senhores dos

engenhos. Os desafetos e frustações são percebidos na fala de mãe Marina ao relatar-me esse causo do seu cotidiano e de toda sua *ebé* (comunidade).

O trabalho, dentro do campo social e das políticas públicas, vai se construindo à medida que se abre os caminhos. Um programa que fomentou ainda mais o debate sobre inclusão educacional foi a modificação do Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior (FIES), programa criado pelo MEC em 1999, na gestão do presidente Fernando Henrique Cardoso. O Programa Universidade para Todos (ProUni) foi criado em 2004, pela Lei nº 11.096/2005, foi uma grande conquista para o movimento social negro, visto que por essa política de democratização do acesso ao ensino superior era possível a população negra disputar os espaços acadêmicos e começar os debates sobre reparações e acesso aos espaços dos/as estudantes. Mesmo com todas essas conquistas poucas pessoas negras tinham acesso ao ensino superior.

Desde os anos de 2007 que os tramites para a criação da Unila transitavam na capital federal, sob a gestão do presidente Luiz Inácio lula da Silva. Mas, finalmente no dia 12 de janeiro de 2010, a Lei 12.189 foi sancionada pelo presidente Lula, em cerimônia realizada em Brasília. A UNILA, instalada provisoriamente no Parque Tecnológico Itaipu (PTI), em Foz do Iguaçu, iniciou suas atividades acadêmicas ainda em 2010, no dia 16 de agosto. Na ocasião, a Universidade já tinha cerca de 200 alunos oriundos do Brasil, Paraguai, Uruguai e Argentina, subdivididos em seis cursos de graduação.

Estou fazendo essa retrospectiva, de cunho didático-pedagógico, para chamar atenção de alguns aspectos que são presenteados na vida das pessoas negras desde o seu nascimento. Aqui trago para esta cena alguns fatos históricos e inéditos na vida de uma mulher negra, chefe de família, candomblecista. Em uma das conversas com mãe Marina, sentadas tomando café no seu terreiro no Ile Axé Ogum Funilayo, que ela contou que seu trabalho comunitário só passa a ter um pouco mais de visibilidade por dois motivos: 1) primeiro com a chegada da Unila, onde ela começa a participar dos debates e rodas de conversas dentro dos espaços acadêmicos, que para ela era o mundo diferente e o segundo momento é quando ele conhece e se filia à Rede de Mulheres Negras do Paraná (RMNPR). Segundo ela, foi a partir desse episódio que ela passou a ser respeitada dentro da cidade de Foz do Iguaçu e começar a ser vista pelas políticas públicas.

Entender a circularidade das casas de matriz afro-brasileira é compreender toda a produção simbólica, cultural, política, educativa dos terreiros, é reconhecer as principais sujeitas que estão a frente dessa comunidade, é ser cenário das suas próprias realizações e extravasar aquilo que estava incubado, deslegitimado, enfim, todas as pedras que nos

foram arremessadas. Juntamos todas elas e fizemos um muro epistemológico, subjetivo e descolonial, que serviu para blindarmos nossa *EBE* (comunidade) e a todo nosso povo. Resistiremos como as areias dos portais do reino de *Iemanjá.* Colocaremos mais lenha na fogueira para queimar todas as injustiças e mazelas e aumentar as chamas que foram importantes para nosso acalento e resistir até hoje como vamos resistindo. Rasgando as cortinas brancas que sempre esconderam nosso verdadeiro cenário da vida real.

> Somos fogo, somos chama,
> somos a lama viva do fogo de xangô
> Sou preta, travesti, periférica e
> Barraqueira.
> Cuidados, eu também
> Como minha avó sou
> (Autoria própria).

A cultura tem em seu contexto o código do poder, este discurso disputa diretamente com o sistema capitalista, sob o qual a sociedade está estruturada. A modernidade que nos possibilitou uma imersão fora do normal, foi capaz de agregar valores e desconstruir sentimentos e emoções. De acordo com Gayatri Chakravorty Spivak, a escritora indiana, em seu livro Pode o Subalterno Falar? Ela permite entender que as pessoas subalternas são muitos mais que resistências, são a verdadeira obra de arte que forja de suas entranhas as diferentes camadas da pele, e esta é a metamorfose que permite gerar todo e qualquer tipo de violência, atrocidades e desrespeito de cunho político social e as trocas de casulo são uma barreira de proteção e não seremos nunca subordinados a um sistema hetero cisnormatizador, branco, católico e burguês.

Dedico o texto abaixo a todas las mujeres ancestrales y las mujeres supervivientes en la lucha y las resistencias cotidianas esparcidas por toda América Latina. Poema escrito pela educadora social Jenyffer Nascimento (2018):

> Escucho los pasos
> Están detrás de nosotras
> Mis sentidos olfatean el miedo
> Escucho los pasos
> No puedo dejar de oírlos
> Es inevitable
> Ojo, detrás
> Todavía no puedo avistar a nadie
> Los pasos no cesan
> Y permanecen latentes a mis oídos
> Sea cual sea la dirección
> A dondequiera que camine

Escucho los pasos
Una mujer que caminaba a mi lado
Apretó mi mano
Miró profundamente en mis ojos
Y me dijo que no tuviera miedo
¿Quién viene allí?
¡Quién viene allí!
Quién viene allí …
Los pasos que escuchamos son
Otras de nosotras
Mujeres que sostienen el hilo de la vida
No podemos verlas, pero ya podemos sentirlas
En la firmeza de su caminar
Muchas ya están descalzas y cansadas
Pero ellas se unirán a nosotras
Y nos uniremos a las otras.
Están viniendo de todos los barrios, ciudades y países
Traen sólo sus historias e hijos
Dejaron todo atrás
Hay mujeres que caminan desde hace más de 50 años
Hay mujeres que comenzaron hace algunos siglos
Hay mujeres de marcha reciente
Algo está en el aire y es denso
Siento que la revolución se acerca
No es de vanguardia
No nos confunda con un ejército
Somos un tsunami de indignaciones y voluntad de existir
Pisaron en nuestros corazones, aplastaron nuestras vaginas
Mutilaron nuestros cuerpos, distorsionaron nuestras ideas
Se atrevieron a silenciar
Y aún así caminamos
Porque la vida es movimiento
Cuando seamos mil millones en ese camino
Nos miraremos en los ojos con amor y serenidad
Seguras que estamos en el camino
Y no es ningún camino
ES NUESTRO CAMINO
Tomaremos las plazas, calles, parques, callejones, asentamientos, pueblos y aldeas
Y ya no podrán detenernos
El sol brillará aún más fuerte
Y todo dolor, ruina, angustia, humillación, violencia y soledad
Se quedará en un pasado histórico
De opresión de género
Abriremos definitivamente los hitos de una nueva era
Pintaremos de rojo todas las casas
Y crearemos pictograbados
Como símbolo de lucha y fertilidad
Recordando toda la sangre derramada en el recorrido
Que ahora se derrama sólo para nutrir la tierra

Donde plantamos las semillas de un tiempo nuevo
El Tiempo de las Mujeres Autónomas
Ahora siento
Es incontrolable …
Escuche pasos, más pasos
En una cadencia continua
Que embalan mi camino
La dirección apunta a una pregunta
¿Dónde me libera mi sangre?
Somos agua viva
Y aunque yo pudiera
Ya no consigo parar
Escuche pasos, más pasos
Es sólo el comienzo.

O movimento espiralar *sankofa* é um proverbio yoruba que me permite voltar no tempo olhando para trás e agradecendo meus antepassados para corrigir o presente. Como sujeitos subalternizados somos os outros que ocupam os lugares da margem, da periferia, das vielas dos córregos das grandes cidades, visto que "às camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante", lhes era negado o direito à cidadania.

Nossos povos negros e ancestrais são marcados em sua história pelo cisalhamento massivo da pele preta e retinta, os corpos fronteiriços e cheio de axé carregam os desafios do sistema estruturante e racista. Os modos de fazer estabelecidos não dão conta de compreender os diversos chácaras que possuímos ao longo do nosso *ará(corpo).* A disputa pelos postos de poder dentro da estrutura arquitetada pelo estado é cada vez maior e isso vai estigmatizando ainda mais os povos que configuram as minorias políticas.

Aqui, estou tentando traduzir ao meu modo as conquistas dos nossos direitos, fundamentados pela constituição de 1988. Trago elementos que garantem esse complexo bioenergético negro-ancestral que sustentou durante séculos esses brasis e que agora, infelizmente, está dissolvendo todas as aquisições conquistadas pelo legado de Dandara, Zumbi dos Palmares, Abdias do nascimentos, Carolina Maria de Jesus, dentre tantas personalidades negras que gritaram por um país mais justo. O papel desses ciclos de encontros é promover as verdadeiras encruzilhadas de conhecimentos, já que ao acessarmos essas redes e participar das oficinas, o meu corpo é particularizado e transformado em um mesmo elemento simbólico e palpável.

Nossos corpos vão se retroalimentando e nutrindo de muitas energias vitais. As fotos abaixo são parte de um trabalho realizado durante as visitas aos terreiros que tenho

chamado de fragmentos etnográficos. O protagonismo era das mais velhas, mas todas as pessoas contribuíram de forma comunitária nos eventos abaixo.

FIGURA 17 – Atividade “Julho das Pretas” no Terreiro Ilê axé Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu

Fonte: Arquivo pessoal (2019).

FIGURA 18 – Atividade “Julho das Pretas” no Terreiro Ilê axé Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu

Fonte: Arquivo pessoal (2019).

FIGURA 19 – Atividade "Julho das Pretas" no Terreiro Ilê axé Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu

Fonte: Arquivo pessoal (2019).

A integridade física e moral nesse momento é reestruturada, reorganizando e formando verdadeiras teias, quando há esse *xirés* (roda), de cunho formativos ao final, tudo vira festa e celebramos em uma mesma vibração. Aqui pude perceber o quanto a fala de mãe Marina embasou tudo que ela havia me explicado horas antes. Por mais que as mulheres negras derramem lagrimas, diante de todas as situações ainda assim os orixás a fortalecem, afirma mãe Marina. Desse modo, os aspectos ancestrais dos axés vão tomando forma, demonstrando que além de quilombos, os terreiros são também um patrimônio vivo do povo negro.

Nesse território tão peculiar da tríplice fronteira, as casas de matriz afro-brasileira carregam inúmeras especificidades, uma delas é o processo de acolhimento em região de fronteira, onde a língua é um fator decisivo, dado o cruzamento linguístico. Para além da língua, tem também as especificidades corporal e étnico-religiosa. Estes espaços são ambientes que, mesmo diante de toda simbologia e respeito ao sagrado, precisa se blindar do preconceito e racismo fortalecendo a sua comunidade com verdadeiras pretas prontas para a guerra, pois são elas que estão à frente desses *ilês* (casa), comandando uma comunidade inteira. Vale salientar que tais casas são alvo de preconceitos, racismo e todo tipo de violência que uma pessoa preta passa no sul do Brasil.

Os terreiros sempre foram afetados pelo descaso social, isso é histórico e ainda se reproduz. Nos tempos de pandemias, isso ficou ainda mais evidente, visto que as violências aumentaram, o desemprego atingiu principalmente as pessoas pretas, filhos e filhas de santos. Esse é um momento importante para repensar no quanto a desigualdade tem sido presente na vida de milhões de brasileiros que estão nas casas de matriz afro-brasileira. Desde dezembro de 2019, quando houve o surgimento do covid- 2019 na China, o mundo entrou em alerta não acreditando que poderia chegar a outras partes do mundo. Mas infelizmente chegou com força total e espalhou-se por diversos países, até que em março de 2020 o Brasil começou a ter os primeiros casos, colapsando o sistema de saúde. Dessa maneira, a população pobre e preta sofre ainda mais pelas fragilidades estruturais existentes.

As populações de axé foram e ainda são alvo de preconceito e muita intolerância religiosa, fruto do desconhecimento ou até mesmo da pregação do ódio contra a população negra. Por isso as casas de matriz africana, apesar da sacralidade dos seus espaços, a todo momento estão sofrendo com os ataques de ódio, racismo e intolerância. Mesmo com os avanços da Constituição Federal, a tão sonhada "democracia" não acontece. O que deveria ser papel do estado, acabou sendo terceirizado para o terceiro setor, se esquivando de seus deveres para com a nação. e deixando para as organizações não governamentais e setor privado importantes responsabilidades em áreas estratégicas do país.

Ao pensar nas crises atuais, não apenas sanitárias, mas também as crises econômicas, a violência urbana, o desemprego e o caos no campo da educação, observamos um desmonte gigantesco que tem impactado principalmente a população negra, pelas suas vulnerabilidades estruturais e seculares, que tem resultado em mais mortes, apesar de todos os avanços no sistema de saúde pública e gratuita. Consequentemente, a Covid-19 tem afetado ainda mais a população negra, com o aumento do desemprego, com as péssimas condições de trabalho e com o aumento da violência urbana durante a pandemia. Mesmo com todas as diferentes formas de viver nessa cartografia da América Latina, uma coisa é comum em todos os países: a desigualdade social, presente nas camadas mais baixas e subalternizadas desses territórios, que sofrem ainda hoje os efeitos da reprodução do sistema colonial.

A cruel pedagogia do vírus, como afirma Boaventura de Sousa Santos faz "evaporar a segurança de um dia para o outro" (2020, p. 7), fazendo ressaltar os marcadores culturais, políticos, econômicos e discursivos que envolvem os sujeitos e seus saberes em

suas respectivas regiões, espaços, lugares e não-lugares, fluxos e trânsitos. Nos países do cone sul, a saúde dos afrolatinoamericanos sempre foi um sistema de muita precariedade e que não contempla a população como um todo. Com a virada do século XX, as populações migram para os grandes centros a fim de melhores condições, mas os sistemas de saúde e de educação não são suficientes para atender toda a população, grandes partes dos centros de saúde estão lotados devido à crise sanitária mundial e as crises políticas tornaram-se mais acirradas durante a pandemia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não sair sem agradecer. Que Exu faça caminho sob os nossos pés, *Orì* (cabeça) seja asas sobre o corpo. Muito gratas por esse encontro espiralar ancestral, Ase oooo! A escolha do tema ocorreu pela análise de diversos trabalhos sobre as comunidades de terreiro (candomblés e quilombos), fazendo também um contraponto com as aldeias indígenas. A produção do texto se deu em meio aos questionamentos e crises, mas finalmente brotou de um sopro ancestral, que é o sopro de Oxalá. Trata-se de uma sequência de passos - melhor dizendo, pegadas, pois os passos já foram dados - em direção à encruzilhada: lugar de encontro e conexões exulísticas. Quando eu falo no singular, significa que digo de mim, meu corpo, minhas vivências. Quando falo no plural digo de todos nós, povo preto do continente e diáspora, para que se espalhem como os ventos de *oyá mesan orun*.

Sonhei em construir um texto que desse conta dos meus como um arquivo de fichas, uma coleção de fragmentos. Esses fragmentos refletem nossa própria identidade fragmentada, que se torna coesa com o amálgama da espiritualidade que preenche as lacunas do que nos falta. Mas temos e somos muito, porque tivemos e fomos muito. Esse é um caminho feito de muitos caminhos, encontros, desencontros, reencontros. A costura é coletiva, e nesse tecido-arquivo cabem outros retalhos como forma de crescer esta colcha de conhecimentos. Então, intenciono que o leitor do texto final também se apodere dessa encruzilhada e rasgue, desfaça e realize sua própria costura - desfragmente, e preencha também esse arquivo, dando a ele sentido próprio a partir da sua própria subjetividade ancestral.

Espera-se com o estudo levantar maiores discussões sobre a diversidades existente acerca do corpo-encruzilhada, além de contribuir de forma significativa sobre os diversos mecanismos utilizados nos processos de restabelecimento da saúde por meio das percepções, como os que são desenvolvidos nas comunidades de terreiros ao longo dos séculos. Cheguei na encruzilhada e nada está concluído. A pausa antes da próxima decisão. O percurso inacabado guarda em si todas as (im)possibilidades. O caminho está sendo feito sob os pés enquanto caminho. Construímos sempre com várias mãos (*atagbá*), assim como nossos ancestrais os fizeram. As encruzilhadas são lugares de alegrias e tensionamentos, e neste território promove um encontro de desconstrução de outras existências, causando ruptura durante séculos em que a hegemonia branca se utilizou dos conhecimentos nossos para objetificarmos.

Os saberes dentro dessa perspectiva garantem uma outra lógica de entendimento e questionam os modelos universais. A partir de agora nós temos a capacidade de colocar nossas falas sagradas, pensamentos, sensações, afetividade a partir da nossa coletividade. O engajamento escrito e literário, *orikis* (reza) foi o combustível para deslocamento dos percursos de nossas grafias que não cabem nos rótulos. Como Amadou Hampate Bâ, eu me abstenho de ceder às armadilhas dos modelos padronizados. “As pessoas da pessoa são múltiplas na pessoa”. E ali reside uma sabedoria infinita: antes de se dirigir a uma pessoa, é preciso saber qual, das muitas pessoas, habita aquela pessoa naquele momento.

O fato é que muitas pessoas habitam um ser e essa é a ideia central da integração de saberes, a do pensamento pluriepistêmico e da coexistência. As cotas epistêmicas, projeto do antropólogo José Jorge de Carvalho, implementado em várias universidades, parte do princípio de que reconhecer os saberes dos povos e comunidades, é não apenas um reconhecimento da sua ancestralidade, mas também um modo de pertencimento no mundo contemporâneo. Todos os elementos que envolvem a mundo simbólico, social, cultural, fronteiriço, corporal, religioso, ritualístico, estão diretamente relacionados com as formas de fazer, ser e organizar-se enquanto povos, tribos, etnias.

As oralidades e a experiência das benzedeiras e benzedeiros, raizeiras e raizeiros, caboclas e caboclos, pajés, curadores das florestas, (Yas)mães e bàbàs(pai) de santo, mestres e mestras de ofício, são apenas alguns exemplos dos grupos que têm muito a ensinar às universidades. Para Carvalho (2019), os mestres possuem uma “linguagem e uma sensibilidade que dificilmente nossa educação formal acessa", por isso eles são tão importantes para o sistema de conhecimentos: há uma certa urgência na inserção de diversos sujeitos que tenha o conhecimento empírico, social, subjetivos além da cultural e das memórias ancestrais. O jogo aqui é a mistura dos conhecimentos afrolatinocaribenhos, ou seja, mestras e mestres vindos desses lugares, como aldeias, quilombos, etc. iram adentrar as instituições e desenvolver seus conhecimentos tornando-se assim a ramificação de outros saberes, gerando desta forma uma educação não exclusivamente eurocentrada, mas uma cultura com uma perspectiva das diversidades afro-brasileiras e ameríndias, completando o campo do conhecimento com o da inclusão, isso é o encontro de saberes, e que nós chamamos de integração de saberes.

Como proposta política epistêmica, o trabalho sugere que os terreiros de axé podem ser uma importante rede de transmissão de conhecimentos afrocentrados na ancestralidade, propondo que esses conhecimentos, pela sua dimensão integradora, dialoguem de forma horizontal com os demais saberes e práticas ancestrais e

contemporâneas. Na tradição africana, a integração e circulação dos conhecimentos impedem que eles se transformem em feudos, porque entendem que nenhum conhecimento é completo em si e precisam uns dos outros para sua eficácia prática e simbólica. Enquanto a ciência ocidental trilha um caminho inverso, que é a produção de uma verdade e conhecimento únicos, que uma vez consagrados tornam-se produtos voltados aos interesses do capital.

Sendo assim, propor a integração de saberes pela via da ancestralidade afrocentrada e afroreferenciada, supõe não apenas lutar pela inclusão nesses espaços de cuidados e saberes, que promovem a saúde, a vida, a dignidade e a autonomia, como também, e sobretudo, transformar esses espaços com a inclusão de conhecimentos, saberes e práticas dos grupos que neles transitam e que representam a diversidade cultural, política e epistêmica da sociedade como um todo. Nesse sentido, o debate pluriepistêmico e intercultural é um debate político, jurídico e social, que pode gerar modelos de coletividade e de desenvolvimento que promovam a qualidade de vida e o bem viver para o conjunto da sociedade. Em outras palavras, os saberes cultivados nos terreiros de axé representam a vitalidade, contemporaneidade e importância política dos saberes ancestrais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** São Paulo: Ed. Letramento, 2018.

ALVES, M. C.; SEMINOTTI, N. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, v. 43, s. 1, p. 85- 91, ago. 2009.

ALVES, Miriam Cristiane. **Desde dentro: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana.** Tese – Doutorado em Psicologia Social, Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012.

ANGROSINO, Michael V. **Etnografia e observação participante**. Tradução de José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ANI, Marimba. **Yurugu: Uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu.** Trenton: Africa Word Press, 1994.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar**. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

ASSIS, Dayane N. Conceição de. **Interseccionalidades.** Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação a Distância, 2019.

ASSOCIAÇÃO FRIDA KAHLO E ARTICULAÇÃO POLÍTICA DE JUVENTUDES NEGRAS. **Somos todas Rainhas**. Coleção Histórias das Mulheres Negras: Passado, Presente e Futuro. São Paulo, 2011.

AUCEDO, Danieli Naziazeno. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: um "equilíbrio" coletivo? 201**8, 102 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação Profissional em Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz. Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Rio de Janeiro, 2018.

AZA NJERI, Viviane M. de Moraes. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. **Revista Itaca,** n.º 36 – Especial Filosofia Africana, 2020.

BANKOLE, Katherine. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 253-275.

CANDOMBLÉ. Ori. **Candomblé – o Mundo dos Orixás.** 27 de abril de 2012. Disponível em: <https://ocandomble.com/2012/04/27/ori/>. Acesso em: 01 jul. 2021.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli**. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CARVALHO, José Jorge. Encontro de saberes e descolonização: Para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, J;

MALDONADO-TORRES, N; GROSFOGUEL, R. (Orgs.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CARVALHO; Marcus J. M. O desembarque nas praias: o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831. **Revista de História São Paulo**, nº 167, julho/dezembro 2012, p. 223-260.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 9-24.

CORDOVIL, Daniela: **Religiões Afro Introdução, Associação e Políticas Públicas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

CRUZ, Norval Batista: **Consciências corporal e ancestralidade africana [manuscritos]: Conceitos Sociopoéticos Produzidos por Pessoas de Santo**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação. Fortaleza, 2009.

DIAS, A. B. **Forças da família na convivência com um de seus membros com transtorno mental.** Dissertação – Mestrado em Enfermagem, Universidade Federal do Rio Grande. Rio Grande, 2010.

DIAS JR., Carlos M.; MARRAS, Stelio. Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 236-252, Apr. 2019.

EVARISTO, Conceição. Entrevista concedida a Ademir Pascale. **Revista Conexão Literatura,** n. 24, junho/2017. Disponível em: <http://www.revistaconexaoliteratura.com.br/2017/10/entrevista-com-conceicaoevaristo.html>. Acesso em: 27 dez. 2022.

FABIAN Johannes. **O Tempo e o Outro: Como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Vozes, 2013.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, M. Vigiar e punir: **O Nascimento da Prisão**. 27. Ed. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. 11. Ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FRAZER, James G. **O ramo dourado.** Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FABRINI, Verônica. **Sul da cena, Sul do Saber**. João Pessoa, 2013.

GARCIA, C. P. Saúde e doenças na religião de matrizes africanas. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 26, n. 2, p. 249-259, abr./jun. 2016.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GROSFOGUEL, R. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntrica rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 2, n. 2, 2012, p. 337 – 362.

HAMPATE BA, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Tradução de Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros. In: DIETERLEN, Germaine (ed). **La notion de personne en Afrique Noire.** Paris: CNRS, 1981.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v. 5, 1995, p. 7-41.

JAGUN, Marcio. **Ewé a chave do portal**. Rio de Janeiro: Litteris, 2019.

KILOMBA, Grada. A máscara. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 11, 2017, p. 26-31.

LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural.** São Paulo: Àtica, 1987.

LOURO, Guacíra, Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

LOURO, Guacira Lopes**.** Os estudos queer e educação no Brasil: articulações, tensões, resistências. **Contemporânea**, v. 2, n. 2, jul./dez. 2012, p. 363-369.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa.** Bogotá, n. 9, julio-diciembre 2008, p. 73-101.

MAZAMA, Ama. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 111-127.

MALDONARO-TORRES, N. Transdisciplinaridade e decolonialidade. Dossiê: Decolonialidade e Perspectiva Negra. Revista Sociedade e Estado. v. 31, n. 1, Janeiro/Abril 2016. p. 75-97.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3ª. Edição. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **“O negro do Pomba quando sai da Rua Nova, ele traz na cinta uma cobra coral”: os desenhos dos corpos-territórios evidenciados pelo Afoxé Pomba de Malê**. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 2014.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. O corpo-território, desenho e paisagem afrobrasileira: pode um corpo negro desenhar paisagens? **InterEspaço**, Grajaú/MA v. 4, n. 13, jan./abr. 2018, p. 62-75.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Trocas de peles no Atiba-Geo: proposições decoloniais e afro-brasileiras na invenção do corpo-território docente**. Tese (doutorado). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação. Salvador, 2019.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, 2008, p. 287-324.

MELLO, M. L.; OLIVEIRA, S. S. Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras, São Paulo. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 22, n. 4, 2013, p. 1024-1035.

MORAES DA SILVA, Fernanda. Um Ambiente de Resistência e Luta pelo Liberdade Cidadã e Culto Religioso da População das Mulheres Transexuais e das Travestis. **ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais.** 29 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://antrabrasil.org/2019/01/29/candomble-um-ambiente-de-resistencia-e-luta-pelo-liberdade-cidada-e-culto-religioso-da-populacao-das-mulheres-transexuais-e-das-travestis/>. Acesso em: 20 set. 2020.

MORAIS, Líria de Araújo: O corpo atravessado pelo lugar: relato de experiência artística na cidade de Lençóis/BA. **Repertório**, Salvador, nº 18, 2012, p.199-206.

MOTA, C. S. A gente vive pra cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 325- 337, jun. 2011.

NASCIMENTO, Abdias do**.** Quilombismo: An Afro-Brazilian Political Alternative. **Journal of Black Studies,** Afro-Brazilian Experience and Proposals for Social Change, Vol. 11, No. 2, Dec. 1980, p. 141-178.

NASCIMENTO, Elisa Larkim (org.). **Afrocentricidade. Sankofa IV.** São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Tatiana. **lundu**. Brasília: Padê, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade: Corpo e mito na filosofia da educação brasileira.** Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA. Alan Santos de. **Sankofa: A circulação dos provérbios africanos – oralidade, escrita, imagens e imaginários**. Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Brasília, 2016.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação.** Tese, Doutorado em Educação, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2017.

ORO, Ari P. Intolerância religiosa Iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner G. da (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentencostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 29-69.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **The Invention of Women: making an African sense of western gender discourse**. Minneapolis: University Minnesota Press, 1990.

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

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Colombia: Editorial en la frontera, 2017.

PAZ, Gedalva Neres da. **Desenhos dos movimentos corporais das professoras do Ensino Fundamental de escolas de municipais de Lauro de Freitas e de Salvador**. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2015.

PINHEIRO, Adevanir Aparecida. **Identidade étnico-racial e universidade: A dinâmica da visibilidade da temática afrodescendente e as implicações eurodecedentes em três instituições de ensino superior no sul do país**. Tese (Doutorado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Leopoldo, 2011.

PINHEIRO, Roseni; GUIZARDI, Francine Lube. Cuidado e Integralidade: por uma genealogia de saberes e práticas no cotidiano. In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben Araujo. (orgs.). **Cuidado:** as Fronteiras da Integralidade. Rio de Janeiro: IMS/UERJ / CEPESC / ABRASCO, 2008.

PEDROSA, José Ivo dos Santos et al (org.). **Ensino na saúde: Narrativas, experiências e invenções de caminhos.** Teresina: Livraria Nova Aliança Editora, 2015.

PETIT, S. H. *et al*. Introduzindo a sociopoética. In: SANTOS, I. *et al.* (orgs.). **Prática da pesquisa nas ciências humanas e sociais: abordagem sociopoética. São** Paulo: Atheneu, 2005.

PETIT, S. H. **Pretagogia: Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral Africana na Formação de Professoras e Professores.** 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2015.

PRANDI, Reginaldo: **Mitologia dos Orixás**. Ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: LANDER, Edgardo. (Comp.). **Colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales.** Buenos Aires: CLACSO / UNESCO, 2000.

RIBEIRO, Katiúscia. **Cosmovisão Africana.** Aula Online, 19 de setembro de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=usa5o1KrT6I>. Acesso em: 19 ago. 2020.

RIBEIRO, Katiúscia; MOREIRA JR., Valter Duarte. Análises e reflexões afrocêntricas acerca da educação filosófica. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 31, mai-out./2019, p. 87-100.

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas: **O intelectual "feiticeiro": Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil**. Campinas, SP: [s.n.], 2011.

ROCHA, Aline Matos da. Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí: tecituras filosóficas comprometidas com a decolonialidade. **Le Monde Diplomatique**, 2 de dezembro de 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/oyeronke-oyewumi-tecituras-filosoficas-comprometidas-com-a-decolonialidade/>. Acesso em: 27 dez. 2022.

ROCHA, Matheus B; SEVERO, Ana Kalliny S; FELIX-SILVA, Antônio V. Nos batuques dos quintais: as compreensões dos povos de Umbanda sobre saúde, adoecimento e cuidado. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, 2019.

RUSSELL, Legacy. On Death, Loss, And Processing A (Black) Archive**. C& Special Edition #Detroit**, 10. September 2019. Disponível em: <https://contemporaryand.com/magazines/on-death-loss-and-processing-a-black-archive/>. Acesso em: 27 dez. 2022.

SANTANA, T. Refletindo sobre a decolonialidade com intelectuais negros brasileiros e as experiências de política e de afeto. Fronteiras: Revista Catarinense de História, n. 34, 2019, p. 227-232.

SANTOS, M. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.

SANTOS, JÁ. Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida. In: MACEDO, Jr. (org.). **Desvendando a história da África.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 181-194.

SANTOS, M.C.S**. Páginas sociopoéticas:** deslizando nas ideias e nos conceitos de jovens sobre leitura. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-Graduação em Educação. Teresina, 2013.

SANTOS, Alessandro Oliveira; RIBEIRO, Ronilda. Saúde, doença e cura no Candomblé: ação profilática e terapêutica em espaço de religiões brasileiras de matrizes africanas. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. (org.). **Candomblés**: encruzilhadas de ideias. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 23-41.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição Arquetipal.** 2. ed. Brasília: EDUnB, 2005.

SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial.** e-cadernos CES, n. 18, 2012, p. 106-131.

SEPPIR. **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015**. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). 2013.

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

SILVA, Bruno Lujan da. **O Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó: a trajetória de uma família de santo na Tríplice Fronteira.** Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em História – América Latina, Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2017.

SILVA, T. F. Candomblé Iorubá: a relação do homem com seu orixá pessoal. **La Salle – Revista de Educação, Ciência e Cultura**, v. 16, n. 2, jul./dez. 2011.

SILVA, Geranilde. **Pretagogia: Construindo Um Referencial Teóricometodológico, De Base Africana, Para A Formação De Professores/As.** Tese (Doutorado). Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação. Fortaleza, 2013.

SILVA, Lúcia Helena Oliveira; XAVIER, Regina Célia Lima. Pensando a Diáspora Atlântica. **História**, Assis/Franca, v. 37, 2018.

SILVEIRA, Lia Carneiro *et al*. A sociopoética como dispositivo para produção de conhecimento. **Interface**, Botucatu, v. 12, n. 27, Dez. 2008, p. 873-881.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do Espelho**. Petrópolis: Vozes, 2002.

SODRE, Muniz. **Pensar Nagô.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, Outubro 2002, p. 237-280.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **A cruel pedagogia do vírus.** Coimbra: Almedina, 2020.

SOUZA, Martha Helena Teixeira de Souza; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Health care: the transvestites of Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brazil. **Text Context Nursing**, Florianópolis, v. 24, n. 1, Jan-Mar 2015, p. 146-53. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-07072015001920013>. Acesso em: 12 dez. 2021.

SOUZA SANTOS, M. C. **Páginas sociopoéticas: deslizando nas ideias e nos conceitos de jovens sobre leitura.** Dissertação. Mestrado em Educação, Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2013.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**? Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SCALON, Celi. Desigualdade, pobreza e políticas públicas: notas para um debate. **Contemporânea,** São Carlos: UFSCar, n. 1 p. 49-68 Jan-Jun, 2011.

TADEU DA SILVA, Tomaz. A produção social da identidade e da diferença. In: TADEU DA SILVA, Tomaz (org.). **Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis: Vozes, 2007, p. 73-102.

THÜRLER, Djalma. **Sexualidade e políticas de subjetivação no campo das artes**. Salvador: UFBA, 2019.

VALÉRY, Paul. L'idée fixe. In: **Oeuvres complètes**. Tome II. Paris: La Pléiade, 1960

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 47-62.

GLOSSÁRIO

Este glossário fornece os nomes das divindades, dos mitos e o significado de expressões e termos que aparecem no texto e que são de uso corrente na religião dos orixás no Brasil, o candomblé (PRANDI, 2001). O glossário foi trabalhado a partir das nossas aprendizagens. Todas essas palavras trazem uma forma de respaldar os processos de memórias que aprendendo ao longo dos percursos dentro das casas de matriz africana, o que nós permitirmos a contribuir com os elementos de afro-literários.

ATAGBÀ: Feito de mão em mão.
ÀWÒ: Mistério, segredo.
ÀRÀ: Corpo, Corporalidades.
ABIÀN: Ainda não iniciado no culto de matriz africana.
ÀGÒ: Permissão, Licença.
AYÊ: Mundo, Terra, Universo.
ÀBÈBÉS: Espelho.
AJALÀ: Qualidade do orixá oxalá.
ALUJÀ: Toque entoado pelos ogãs para o orixá xangô.
AXÉ: Movimento energético, força, direcionamento.
AFROLOGIA: Movimento espiralar utilizado para sistematizar aquilo que é produzido a partir de uma ótica negra-ancestral. Oferendada pela professora Katherine Olukemi Bankole-Medina.
AYRÀ: Orixá da família de xangô, traz como símbolos uma chave e um *oxé.*
BABALORIXÁS: Sacerdote do culto de matriz afro-brasileira e africana.
ESÙ/EXU: Aquele que abre caminho, Grande mensageiro, o senhor do grande falo ancestral.
EUÊ [*èwè*]: Folhas, Raízes.
ÉBÓ: Ritualísticas utilizada para abri campos energéticos, epistemológicos, subjetivos, transdisciplinares.
EGBOMI: Irmã/Irmão mais velhos dentro da tradição yoruba.
ÈGBÈ: Sociedade, associação, clube, partido, comunidade.
EFON: Palavra sagrada, ato de falar.
LAROYÊ: Saudação ao orixá exu, e também as entidades que trabalha nessa linhagem.
MARIA PADILHA: Entidade que trabalha nas diversas ramificações das religiões de matriz afro-brasileira. Senhora que conhece os encanto e magias. Seus trabalhos giram sempre em torno das 7 linhas de umbanda e também em cada portal energético.
ÌBÈRÈ: Ponto espalhado pelo corpo, ponte de conexão entre o sagrado e os humanos.
ÒRÌ: Cabeça
ÌNÀS: Guardião que traz a luz como um de seus elementos.
ÌPÀDES: Comida oferecida ao orixá exu.
ÌTÀNS: Mitos, histórias, contos
ÌGBÌN: Caracol.
IJÊXA: Ritmo tocado para a orixá Oxum.
IROKO: A grande arvore sagrada.
IANSÃ/ OYÀ: Orixá dos ventos, das tempestades, jovem bela e da tarde. Companheira de xangô.
ÌB: Coração

ODUN: Caminhos, trajetórias, maneira de fazer e/ou percorrer.
AGUERE: Ritmo musical tocado para o orixá Oxóssi.
OMÌM: Água.
OJU: Olhos.
ADARO: Ritmo musical tocado para a orixá Oyà/Iansã.
OKAN: Coração.
ODOYÁ: Saudação a iemanjá. Odoyá.
ÒGO: Instrumento utilizado pelo orixá exu. Símbolo que representa também a criação, a comunicação entre os diversos universos.
ORIXÁ: Divindade do panteão africano cultuado no brasil. Guardião da Cabeça.
OMORIXÁ: Iniciada no culto de matriz africana para um determinado orixá.
OXUM: Mãe que traz elemento principal a água, senhora de muita inteligência e saber. Grande rainha e soberana para o povo das religiões de matriz africana.
OGUM: Orixá dos bons caminhos, das estradas, do ferro, do aço, o grande ferreiro que forja espadas. Por muito sincretizado como São Jorge.
OXÓSSI: Senhor que conduz os elementos da natureza, dono do arco e flecha. Aquele que aprendeu a caça de forma ágil e segura. Pode ser chamado de *Odè* uma versão bem mais jovem. Adora comer grãos.
OPAXORÔ: Cajado utilizado pelo grande orixá oxalá.
OSSAÌN: Encarregado das folhas sagradas. Possui domínio sobre os processos de cuidados e reestabelecimento dos desequilíbrios orgânicos do corpo e da alma a partir da folha encontrada na natureza.
OKUTA: Pedra.
ORUM: Céu, galáxias, constelações.
ORIKIS: Rezas, benzimentos.
*XIRÊ***:** Rodas de encontros, movimentos literários, liberdade de escrita, reunião de saberes, roda ou dança para evocar os orixás.
YAWÔ: Pessoa iniciada no culto afro-brasileiro, dentro das ritualistas do candomblé.
ÌYÀ: A grande mãe sagrada, senhora, mulher com grande conhecimento ancestral.
YALORIXÁS: Sacerdotisas do culto de matriz afro-brasileira e africana
YALODÊ: Rainha, Soberana, dona de uma harmonia.
SANKOFA: Pássaro africano chamado por *adinkra*. Sua simbologia com olhando para atrás permitir entender e produzir novas epistemologias para o futuro.
NANÃ: Grande matriarca do panteão africana, anciã de muita sabedoria. Mãe de Omolu/Obaluayé, Oxumarê, Ewa.
RUM, RUPI E LÉ: Conjunto de Atabaques utilizado para nas casas de axés.
OPANIJÈ: Ritmo musical tocado para o orixá Omolu/ Obaluaiê/xapanã.
QUILOMBO: Espaço de resistência, lutas e de preservação de muitos saberes, é nesse espaço que as pessoas negras se unem até os dias atuais para salvaguarda e compor transmitir através da oralidade, dos processos de ensino e aprendizagem o que foi deixando por nossos ancestrais vindo de África.
OXUMARÊ: Orixá do movimento transformações. As cores vibrantes são presentes em seu bailado. Suas simbologias permitir uma infinidade de sensações.
ODARA: linda, bonita, embelezamento.
TRAVESTI: Identidade de gênero que passa a caminhar com o movimento político, para manifestar sua posição dentro da sociedade.