REVISTA DA ABPN

DOI 10.31418/2177-2770.2023.v16.c.1.p 732-761| ISSN 2177-2770
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

RODOPIOS DA ANCESTRALIDADE EM CORPOS DIASPÓRICOS: PENSANDO UM OUTRO SENTIDO DE MEMÓRIA E NA SAÚDE MENTAL DO POVO NEGRO

Lívia Maria Affonso da Veiga[1]
Universidade Federal Fluminense, Instituto de Psicologia, Niterói, RJ, Brasil

Resumo: Nesta escrita e de subjetivação, vou contando como o cuidado ancestral me constitui pelo pertencimento e pela agência. Ao ir ao encontro da minha ancestralidade nos terreiros de umbandas e candomblés nos morros da região metropolitana do Rio de Janeiro, reconheço saberes e práticas psis que são por mim interpelados. Portanto, este artigo versa sobre a gênese de me descobri como uma mulher bantu a partir de algumas práticas ritualistas próprias dos diversos povos africanos, as quais são afloradas quando nos encontramos com esta religiosidade. Na interface entre a psicologia e a educação, interpelo com epistemologias próprias do meu corpo de mulher negra. Para tanto, os conceitos de subjetivação, memória, corpo e ancestralidade, perpassam tendo como aportes teóricos os escritos de mulheres negras brasileiras neste encontro comigo mesma e com a ancestralidade africana.

Palavras-Chave: psicologia; ancestralidade; memória; corpo negro; bantus

SPINS OF ANCESTRY IN DIASPORIC BODIES: THINKING ABOUT ANOTHER SENSE OF MEMORY AND THE MENTAL HEALTH OF BLACK PEOPLE

Abstract: In this writing and subjectivation, I tell how ancestral care constitutes me through belonging and agency. When I go to meet my ancestry in Umbanda and Candomblé terreiros in the hills of the metropolitan region of Rio de Janeiro, I recognize Psychic knowledge and practices that I question. Therefore, this article deals with the genesis of discovering myself as a Bantu woman based on some ritualistic practices typical of the various African peoples, which are touched upon when we encounter this religiosity. At the interface between psychology and education, I challenge my body as a black woman with epistemologies. For that, the concepts of subjectivation, memory, body and ancestry, permeate having as theoretical

[1] Universidade Federal Fluminense – IME- Instituto de Matemática e estatística – Técnica em Assuntos Educacionais – Prefeitura de Niterói – FME – Professora dos anos iniciais. Email: liviaveiga@id.uff.br; ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6162-8262

contributions the writings of black Brazilian women in this encounter with myself and with African ancestry.

Keywords: psychology; ancestry; memory; black body; bantus

GIROS DE ASCENDENCIA EN CUERPOS DIASPÓRICOS: PENSANDO EN OTRO SENTIDO DE LA MEMORIA Y LA SALUD MENTAL DE LOS NEGROS

Resumen: En esta escritura y subjetivación cuento cómo el cuidado ancestral me constituye a través de la pertenencia y la agencia. Cuando voy al encuentro de mi ascendencia en Umbanda y Candomblé terreiros en las colinas de la región metropolitana de Río de Janeiro, reconozco saberes y prácticas psíquicas que cuestiono. Por lo tanto, este artículo aborda la génesis de descubrirme como mujer bantú a partir de algunas prácticas rituales propias de los diversos pueblos africanos, que se tocan cuando nos encontramos con esta religiosidad. En la interfaz entre psicología y educación, desafío mi cuerpo como mujer negra con epistemologías. Para eso, los conceptos de subjetivación, memoria, cuerpo y ascendencia, permean teniendo como aportes teóricos los escritos de mujeres negras brasileñas en este encuentro conmigo mismo y con la ascendencia africana.

Palabras-clave: psicología; ascendencia; memoria; cuerpo negro.

LES SPINS DE L'ASCENDANCE DANS LES CORPS DIASPORIQUES: RÉFLÉCHIR À UN AUTRE SENS DE LA MÉMOIRE ET À LA SANTÉ MENTALE DES NOIRS

Mots-clés: Dans cette écriture et cette subjectivation, je raconte comment les soins ancestraux me constituent à travers l'appartenance et l'agentivité. Quand je vais à la rencontre de mes ancêtres dans les terreiros d'Umbanda et de Candomblé dans les collines de la région métropolitaine de Rio de Janeiro, je reconnais des savoirs et des pratiques psychiques que je questionne. Cet article traite donc de la genèse de ma découverte en tant que femme bantoue à partir de certaines pratiques rituelles typiques des différents peuples africains, qui sont effleurées lorsque nous rencontrons cette religiosité. A l'interface entre la psychologie et l'éducation, je défie mon corps de femme noire avec des épistémologies. Pour cela, les concepts de subjectivation, de mémoire, de corps et d'ascendance, imprègnent d'avoir comme apports théoriques les écrits des femmes brésiliennes noires dans cette rencontre avec moi-même et avec l'ascendance africaine.

Mots clés : psychologie ; ascendance; mémoire; corps noir; bantous

INTRODUÇÃO

Numa busca por preenchimentos subjetivos que sempre esteve para além dos meus familiares e da convivencia com meus escolares, desde menina me encontro nos terreiros de umbandas e candomblés dos morros e comunidades da Região metropolitana do Rio de Janeiro. A partir desse percurso corpóreo surge a subjetivação escrita, a qual tem como principal interlocução a memória, o cuidado, e as relações com a Educação mediante o contato com várias inkisses/ entidades espirituais que se comunicam comigo através do transe e norteiam minha vida com rituais de cuidado.

Neste contexto, cabe uma reflexão sobre esse tempo sem recorte, o qual como as inkisses e orixás que para pisarem no chão da terra necessitam de outros corpos mediúnicos e desta maneira conversam comigo no presente, me contam suas vidas carnais no passado e me mostram o futuro. Assim, rasgam a proposta de tempo que temos recortado: sucessivo, cansativo, amarrado pela colonialidade. Tempo esse que não nos permite viver o hoje, ou que está preso ao passado, como o matemático e o histórico (MARTINS, 2021).

Somos brasileiras que carregam várias Áfricas em nossos corpos, nos entroncamentos da diáspora, junto aos rodopios da ancestralidade, guardadoras de um tempo arredio e flutuante, semelhante ao que Leda Martins chama de espiralar. Nessa subjetivação, vejo nos vários terreiros que passei, a repetição de rituais, nunca iguais, como antes, sem nos dar conta, nesse "tempo sem tempo" (MARTINS, 2021, p. 209):

> Faz-se dessa forma porque assim o fizeram os antigos, que cumpriram esses ritos, nesses lugares, num tempo sem tempo. E é essa repetição do gesto, espiralar e prospectiva, que funda a grafia do rito, revisitada e fertilizada pelo gesto do presente, numa espacialidade curvilínea que atualiza o tempo em sua *durée* mítica, sincronizando o pretérito no presente e, neste, figurando o futuro. O espaço circunda e congrega os tempos da história e da performance, sulcando a mesma terra pisada pelos antepassados, inscrevendo a oralitura da memória. Por isso a terra nua, espaço consagrado, deve estar sempre aparente em alguns sítios, exposta em sua superfície de puro chão. Nesses lugares, como ao redor do cruzeiro, a terra em sua aparência chã deve ser preservada com a assimetria e a irregularidade do terreno, pois é ali que, geração após geração, os congadeiros desenham com seus passos o traço voz do gesto, do canto, da dança e das cores, cuja fraseologia regesse os idiomas da memória, legados, desde antanho, pelos mais velhos e reatualizados no evento contemporâneo (MARTINS, 2021, p. 209).

Introduzo este ensaio com esta reflexão sobre o tempo porque a ancestralidade

vai, volta e retorna regada de conceitos intrínsecos constituídos nessa travessia trasatlântica secular que ainda nos move. É importante lembrar as suas pistas que nossos antepassados vão deixando, em nossos corpos e em nossas memórias, no embalo do tempo; tempo esse que, antes de ser uma cronologia, é conhecimento que passa pelos nossos corpos e andanças, movimentos que fazem morada em nossas memórias, como o tempo espiralar:

> Espiralar é o que, meu entendimento, melhor ilustra essa percepção, concepção e experiência. As composições que se seguem visam a contribuir para a ideia de que o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimento de reversibilidade, dilatação, e contenção, não linearidade, descontinuidade, contratação e desconstrução, simultaneidade das instâncias, presente, passado e futuro, como experiências ontológica e cosmológica que têm como princípio básico do corpo não o repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. Nas temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem (MARTINS, 2021, p. 22)

Essa é uma presença que vem junto com a memória, que ora é lembrança, ora é esquecimento, e que nunca sai dos nossos corpos, seja no presente, no passado, no futuro, ou em qualquer outra forma de recorte que o ocidente queira fazer. O encontro com os ancestrais nos terreiros, suas danças, os preparativos e demais festejos recuperam nossa identidade forjada, retalhada nesse caminhar em terras diaspóricas. O movimento da ancestralidade, que se traduz no ir, vir e voltar, como o "tempo espiralar", reúne saberes que costuram os vazios orquestrados pela colonialidade e nos permitem sentir um pouco dessa circularidade, maneira de viver Bantu (MARTINS, 2020).

Caminhar por terreiros em busca de aprender a sobreviver com meu corpo de mulher negra nesta sociedade racista funcionou com um grande suporte, o qual apoiou a organização da minha saúde psíquica e emocional. As personagens de Conceição Evaristo também me ensinam a tomar para nós o equilíbrio, com base nos elementos da natureza, uma forma de manter a saúde mental e uma maneira Bantu de viver através do tempo e da ancestralidade.

Embora, neste artigo dou ênfase as subjetividades dos povos de origem Bantu, é importante destacar que também carregamos as iorubás, as quais, se encontram em vários momentos e constituem as subjetividades do nosso povo. A partir das nações Gêge (quase findada), a Ketu é a predominante, articulada à religiosidade Nagô-Ketu e Angola que significam a junção brasileira dessa africanidade. O território brasileiro é composto da mistura de nações africanas: Gêge, Nagô, Ketu e Angola (NASCIMENTO, 2018).Através dos rituais dos diferentes candombles, umbandas, xangôs e alguns outros conseguimos retornar para dentro de nós, para a partir daí olhar ao nosso redor e enxergar o futuro, nunca esquecendo do sentido cíclico da vida e do retorno ao passado.

Uma das congruências subjetivas presente no modo de vida em sociedade dos vários povos africanos está no sentido de cabeça. Pra os iorubás significa Orí e entendem como uma parte do corpo que se articula com o presente e com o futuro de sua origem. Para os Bantus, cabeça se chama Mu-ntu e "dentro da cabeça", a ideia de pessoa (ntu), pois a cabeça está completamente ligada ao ser humano, que é físico, espiritual e caminha na horizontalidade, sendo próprio mestre, pensante de suas ações. Embora mu-ntu e Orí tenham significados semelhantes, cabe destacar o sentido de Orí também como destino pelos iorubás, muito influente no Brasil, integrador do sentido de coletividade, dentre outras subjetividades de pertencimento e comportamento próprias do povo negro (SANTOS, 2019). O autor, Tiganá Santana Neves Santos, conta sobre a mitologia da construção das cabeças, quando as mitologias Bantu e iorubá se encontram:

> (...) Orí (...) é complexo (...). Ajalá é o orixá responsável pela modelagem de "cabeças". Elas ficam expostas no orum – e cada pessoa, antes de nascer no aiê, escolhe a "cabeça" [inner head], ou orí, que terá na Terra. O orí é, portanto, anterior ao corpo terrestre. E nosso destino pessoal aqui no aiê depende desse orí que escolhemos no orum. Escolha de destino, o conceito de orí integra assim a teoria iorubana da predestinação. Que, aliás, é flutuante. Em primeiro lugar, porque o sujeito não tem como saber se escolheu um bom ou um mau orí. Em segundo, porque o seu orí não se realiza necessariamente. É preciso não só trabalhar para concretizá-lo, como, o que é mais complicado, adequar a nossa ação terrestre ao orí escolhido no orum, que não sabemos exatamente qual é. Em outras palavras, temos que

> trazer para o nosso campo de ação aquilo que se vincula ao que nos está predestinado; caso contrário, não teremos êxito em nossa empreitada terrestre (...). E isto significa que, antes de qualquer orixá, o meu deus é o destino que eu escolhi para mim, embora eu não saiba que destino é esse" (...). É somente através do fato de ser de modo humano que se pode chegar a outros sistemas, pois que a organização, fluxo, lógica, "inteligência" ou "saber" dos eventos, em geral, são compreendidos igualmente de maneira sistêmica, ou melhor, humano-sistêmica(...). Para ambos, os baKongo e os yorubá, ao que tudo indica, à medida que se percorrem os caminhos existenciais terrestres, capturando-se e experienciando-se, racionalmente, o real, mais se pode experimentar a aproximação com o próprio destino, bem como com o que a vida e a sociedade da qual se faz parte requerem das individualidades, enquanto algo que as constitui (SANTOS, 2019, pp. 122-123).

Trago essa complexidade do sentido de Orí, ou mu-ntu, congruente entre Bantus e iorubás para pensarmos sobre o sentido de memória inerente ao corpo negro, resumo dos corpos transatlânticos aprisionados pelo sistema colonial. Nesta busca existencial parece tomar força a teimosia em se libertar, singular ao corpo negro, movimento assistidos nos terreiros, morros e periferias, quando mulheres e homens negros subvertem essa ordem de trabalhar duro, mas ir para o samba sim, em ter o compromisso certo com sua ala na escola de samba ou, simplesmente, com o próprio lazer de desfrutar a cerveja gelada, seja nas madrugadas, ou nos finais de semana: a batucada, geralmente, era o melhor lugar para o deleite do aperitivo.

Em Africa não se separa os parezeres do ofício e nesta contradição corpos negros diaspóricos sobrevivem resgatando sua origem, em meio a submissão imposta na diaspora. Desta maneira, assistimos expressão do corpo-tela, como define Leda Maria Martins:

> Composto por condensações, volume, relevo e perspectivas, superfície, fundo e película, intensidade e densidades, o corpo-tela é um corpo-imagem constituído por uma complexa trança de articulações que se enlaçam e entrelaçam, onduladas com seus entornos, imantadas por gestos e sons, vestindo e compondo códigos e sistemas. Engloba movimentos, sonoridades e vocalidades, coreografias, gestos, linguagem, figurinos, pigmentos ou pigmentações, desenhos na pele e no cabelo, adornos e adereços, grafismos e grafites, lumes e cromatismos, que grafam esse corpo/corpus, estilisticamente como locus e ambiente do saber e da memória. Como tal é kinesis, impulso sinético, uma condensação significante, síntese performática por excelência, em toda gama extensiva de sua natureza, como hábito, conduta, léxico e ideograma. Um corpo, síntese poética do movimento. Um corpo hieróglifo

(MARTINS, 2021, p. 79).

Esses corpos-telas trazem a transcrição incessante de costumes africanos para o dolorido cotidiano diaspórico. Édouard Glissant (1928) conta que os africanos vítimas do tráfico negreiro transportaram consigo muito para além das águas do oceano, o que ele chamou "rastros/resíduos" dos deuses, da sua cultura, dos seus costumes, da sua linguagem. Em contraponto com o colonizador, apesar de todo sofrimento no processo de escravização, destaca a genialidade de continuarem espalhando o que ele chamou de "rastros", criando resumos que se transformaram em segredos deixados nas matas durante as fugas, por exemplo, seguem espalhando resíduos de suas histórias ofuscadas pelas tantas tentativas de apagamento e embranquecimento do percurso do povo negro pelo Brasil.

Ao refletir sobre a travessia dos negros durante o tráfico transatlântico me reporto a Conceição Evaristo, que formulou um conceito sobre os nossos corpos transplantados de África. Ela chamou de "transversalização histórica" essa conjuntura vivida em diáspora, que se reconfigura entre o ontem e o hoje, que se reencontram em vários momentos. A autora se apropria do conceito de Édouard Glissant (1928) sobre o emigrante nu, que chega sequestrado sem nada que possa lembrar a sua origem. Ludmilla Lis Andrade de Lima (2020) também usa essa terminologia e fundamenta:

> A escritora toma para si o conceito de transversalização histórica (idem), junto a ideia do "migrant nu", que desembarca dos navios negreiros possuindo apenas as lembranças que mantinha antes desse tempo suprimido, e nos traz a ideia de recomposição desse tempo que fora assaltado. A Memória que ainda apreende as lembranças de uma África mítica poderá compor (por meio da Literatura, da Arte, da Cultura) o presente vivido em diáspora. Esse presente pode ser composto por vestígios que o ligam a essa vivência anterior, pistas, referências, mistérios deixados pelos ancestrais, a fim de possibilitar a religação do passado/presente/futuro, construções não-lineares, com base no tempo cíclico das culturas tradicionais africanas (LIMA, 2020, p. 11).

Foram sequestrados do seu habitat natural e resistiram pela força de uma herança existencial dos costumes africanos, que se tornaram brasileiros, em corpos que tudo guardam. A isso Beatriz Nascimento (2018) chamou de corpo como documento. Corpos

que fazem acontecer a transversalização histórica. Tal autora também ajuda a fundamentar:

> O que é a civilização africana e a americana? É um grande transatlântico. Ela não é a civilização Atlântica, ela é transatlântica (...) foi transportado para a América um tipo de vida que era africano. É a transmigração de uma cultura e de uma atitude no mundo, de um continente para outro, ou de África para América (NASCIMENTO, 1989, s/p. *apud* GEBER, 1989, s/p).

Desse conceito de transversalização histórica, Beatriz Nascimento também se aproxima, lembrando que somos um povo que chegou ao Brasil sequestrado e "(...) não se pode incorrer na perpetuação de mistificações, de estereótipos que remontam às origens da vida histórica de um povo que foi arrancado do seu habitat, escravizado e violentado na sua História Real." (NASCIMENTO, 2018, p. 43).

Assim, trazemos, na memória dos nossos corpos, as vidas que a diáspora costurou com fios de ferros (EVARISTO. 2014), fazendo o elo com a ancestralidade, princípio matriz integralizador do sagrado com o presente vivido e as mais diferentes formas de vida existentes, oposta a toda cronologia ocidental e à forma de vida que separam os prazeres dos ofícios. Neste sentido refletir sobre Orí, ntu ou cabeças é uma das várias formas de nos encontrar com subjetividades africanas que nos constituem. Neste processo me descubro uma mulher bantu no exercício de encontrar a mim mesma, o meu equilíbrio mental nos vários terreiros que conheci.

TRANSBORDADA EM MEMÓRIAS ME AFIRMO BANTU

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2000), o território africano, que hoje chamamos de Angola, é o lugar de onde vinha grande parte das(os) escravizadas(os) para toda a América portuguesa, no século XVII. Parte da África Centro-Ocidental foi a origem da maioria dos cativos da região sudeste do Brasil, escravizados majoritariamente Bantus, palavra que, na maioria das línguas africanas, significa "homem", ou seu respectivo plural, "povo" (SLENES, 1992).

As pesquisas de Slenes revelam que quase cinquenta por cento dos africanos que chegaram ao Brasil vieram das regiões entre o sul de Camarões e atual fronteira com

Angola e Namíbia, estendendo-se um pouco para além das fronteiras dessas regiões, que ficaram conhecidas como África Central. Dados que permitem a união da diversidade de diferentes etnias Bantus no Brasil. Em apenas uma senzala, possivelmente, poderia haver muitas especificidades culturais.

> Se a escravidão no centro-sul era africana, isto vale dizer era Bantu. Pesquisas recentes indicam que a predominância Bantu entre escravos dessa região era até maior do que se pensava antes. No final do século XVIII e início do século XIX, quase a totalidade dos escravos trazidos para esta região provinha de "Angola" (isto é, dos portos de Luanda e Bengala, nessa ordem). Depois de 1810, o tráfico da região que Karasch chama de Congo-Norte (da desembocadura no rio Congo/Zaire até o Cabo Lopez e pontos norte, atual Gabão) cresceu muito, como também o de Ambriz (no norte de Angola), enquanto o Benguela diminuiu. Após 1830, a exportação de escravos de Luanda encolheu, enquanto as saídas de Benguela, Ambriz e Congo Norte aumentaram. Ao mesmo tempo, a partir da segunda década do século XIX, o tráfico da África Oriental aumentou muito em 1820 e 1850, aproximadamente um quarto dos escravos trazidos para o Rio de Janeiro provinha dessa região. Em suma, após 1810, houve uma mistura mais diversificada de etnias no fluxo de escravos para o Brasil. Mesmo assim, manteve-se a predominância Bantu. Segundo Karasch, os escravos importados da África Ocidental (a Bahia de Benin) em nenhum momento, entre 1795 e 1852, chegaram a perfazer 2% do total de cativos destinados ao Centro Sul, embora, nas décadas de 1830 e 1840, sua presença nessa região fosse um pouco mais significativa, devido ao tráfico interno de escravos do nordeste (SLENES,1992, p. 9-10).

Por isso, identifico-me como Bantu, nascida e criada no Rio de Janeiro, região sudeste do Brasil. Por Bantu é entendido um tronco linguístico da África Central que deve ser apreendido como termo antropológico (SANTOS.2019). Para entendermos a multiplicidade desses povos é possivel compará-los com uma casa complexa dividida em dezenas ou centenas de quartos. Cada quarto desses é um grupo étnico diferente, com características que mais se aproximam do que se afastam em suas singularidades. Apresenta-se como uma cosmovisão que abriga vários povos.

> A vida de um ser humano é um contínuo processo de transformação, um ir ao redor (...). O ser humano é(...) , um ser-vivo-de-vida-e-morte. Um ser de movimento ininterrupto, através das quatro etapas de equilíbrio entre uma força vertical e uma força horizontal. A força horizontal é fundamental porque é a chave para abrir ou fechar, para entrar ou sair do mundo diurno (...) ou do mundo noturno(...), e vice-versa. A força vertical, aquela perigosa e dominante, é secundária no equilíbrio exigido para a vida da comunidade [kinenga kia kimvuka],

de suas relações religiosas (SANTOS, 2019, p. 33).

Parece que, nessa definição de vida e de retorno, é possível pensar num dos principais sentidos da ancestralidade e outras subjetividades dos Bantus. Este jeito de viver, falar que vai e volta refletido na minha escrita remeteu a buscar essa subjetivação em África. Somente após 1966, foi revelado pelos seus mestres locais africanos, a cosmovisão dos "Vs" Kongo. Conhecimento guardado nas antigas instituições Bantus, o "V" é o contato com o humano (**mun-tu**) e a matéria, que também explica a formação do universo, os estágios do nascimento, maturação e morte (SANTOS, 2019).

Os conhecimentos eram cercados de segredos; para conhecê-los, era preciso um preparo dos homens e das mulheres após a menarca. Por isso também que a repressão colonialista se dava, pelos possíveis perigos à sobrevivência da colonização. Por esse motivo, muitos templos foram destruídos e seus mestres perseguidos (SANTOS, 2019).

O autor nos traz à memória o quanto é comum vermos capulanas ou tecidos africanos com vários "Vs" estampados, pois é corriqueiro, em toda África, principalmente os Bantus, seguirem cosmovisão dos cinco "Vs". O tecido é usado como material didático para ensinar o processo de formação da sociedade, seus ensinamentos sobre as famílias, a religião e outros (SANTOS, 2019).

Dentro dos "Vs", há explicação para as dores e, principalmente, para busca do equilíbrio, e, nele, está a alegria, a qual fui ensinada pela ancestralidade a não abrir mão. Nos "Vs", está o caminho para a conquista das vitórias, nos quais reiteramos a memória perdida no passado e todos os detalhes das lembranças.

A forma "V" é presente na natureza, na forma dos galhos, nas árvores; a sua forma reversa está nas pirâmides, também nas montanhas, local de cura, mistérios de todos os tempos. As montanhas são as primeiras formações planetárias. O "V" também é visto nos corpos dos pássaros, dos peixes, flores; as nascentes dos rios também são em forma de "V". O "V" é o centro da existência: o equilíbrio, a cura, a chave dos aspectos simples da vida, da saúde, a força que faz o ser humano voltar para o seu eixo e encontrar a sua saúde e equilibrio mental. O "V" também é o retorno, é o segredo que está no entorno de cada humano e no centro de cada comunidade (SANTOS, 2019).

Essa ideologia é usada para explicar a ascensão e a derrocada do ser e da sua comunidade. Ensina que o conhecimento está fora de nós e os nossos corpos são apenas lugar do registro para o futuro. Os movimentos do humano para todos os lados e, principalmente, para dentro é fundamental para que tudo seja arquivado. Parece vir daí, dessa circularidade, o princípio da ancestralidade, do ir, vir e voltar, quando o mais importante é voltar para dentro de si mesmo (SANTOS, 2019).

Nesses ensinamentos, também podemos encontrar a aversão à ganância e tantas outras subjetividades que nosso povo carrega, como a humildade, quando a cosmologia afirma que não somos donos de nada, tudo é da terra, da natureza, que o conhecimento não é nosso e que somos apenas transmissores para futuras gerações.

Caminhar para os lados e, principalmente, para dentro de nós mesmas são atos de cura, e isso é um aprendizado longo, quando se trata de crescer e sobreviver em terras diaspóricas onde somos inferiorizados, e os valores de individualismo e a ganância da colonialidade falam mais alto. Guardamos o sofrimento na sétima direção, a mais importante, para dentro de nós mesmos. Quando se conhece, a pessoa pode se libertar do sofrimento. O sujeito só se descobre, quando caminha para essa direção.

> Os Bantus, dentro da kosmovisão Kongo, frisam que abusos também nos destroem, como as drogas, os alimentos e a ignorância. Dentre os "Vs", quatro são fundamentais para os Kongos e há representatividade com pontos de demarcações e cores. O primeiro é sol, o do ir; o dos começos é o Musoni (demarcação amarela). O segundo sol é o dos nascimentos, Kalo (demarcação preta); já o terceiro sol, que representa a maturidade, a liderança e a criatividade é a Tukula (demarcação vermelha). O quarto sol, e último, é o da maior mudança, que é a morte, Luvemba (demarcação branca) (SANTOS, 2019).

O importante aspecto dessa cosmovisão Kongo, inerente ao povo negro, dá-se por mim mesma, pois fui uma criança livre na comunidade onde eu nasci. A criança Kongo-Bantu não é um ser que ainda está por vir, nasce com a função de apoiar a sua comunidade, em contrapartida todos têm o dever de cuidar dela (SANTOS, 2019). Nessa lógica, vão crescendo os novos seres humanos, fazendo a sua própria história, até um dia alcançar a liderança. Todos os seres são líderes, e esse crescimento é de acordo com a comunidade, todos são responsáveis pelo crescimento de todos. A criança cresce

em meio ao conjunto de forças e ondas que envolve toda a comunidade e a natureza (SANTOS, 2019).

Para os Kongos, as crianças precisam da ajuda de toda comunidade, mas é melhor que ela nasça num casamento (lôngo). Para eles, o afeto é algo que vai se construindo ao longo da vida conjugal, e é importante que o ser vindouro venha dessa união legal, para que tenha equilíbrio e depois não venha trazer malefícios pelos seus atos e prejudicar a própria comunidade (SANTOS, 2019).

O casamento era uma instituição econômica e social para os Kongos, cultura que se estendeu entre os escravizados brasileiros, oposta aos relatos de promiscuidade e hipersexualização aos quais cresci ouvindo sobre a cultura negra e nossos corpos. Havia organização conjugal entre os escravizados, e a senzala era arquitetada de acordo com as uniões (SLENES, 2011).

Não somente para continuar existindo como ser Bantu, o casamento tinha a funcionalidade emocional e psicológica mediante o terror da colonização. As festas africanas, geralmente, aconteciam em frente às casas dos casados. O sentido comunitário de existir e resistir fez se fortalecer, aqui, dentro do cativeiro, as famílias para além das conjugais, extensas, de resgate transatlântico, dos rituais, de linhagem e adoção por causa da alta mortalidade do grupo e as separações por venda, heranças e dotes. Pode ser aí que se constitua um outro sentido de ancestralidade, que faz com que nosso parentesco vá muito além da consanguinidade. Antepassados africanos nos ensinam a cultivar a felicidade e a esperança em meio ao caos (SLENES, 2011).

Os registros desse autor, no livro “A flor da senzala” (SLENES, 2011), não se limitam à demografia do casamento entre os escravizados da região sudeste do Brasil. Destaco como mais significativo, em suas pesquisas, a fundamentação teórica da nossa herança existencial, a ganhar consciência do que aprendemos com os nossos antepassados, como a união, solidariedade, a alegria e a resistência.

Em tal contexto, além das relações de afetos entre os escravizados, destaca-se outra “flor”: era o fogo doméstico, comum em todas as subdivisões da senzala. Fogo é a vida que faz continuar a ancestralidade, a fumaça espanta os maus espíritos, até as que

saem dos cachimbos (SLENES, 2011). Assim, "[…] fumar ou queimar fumo, é quase impossível encontrar, em idiomas ocidentais; o significado conceitual correto é um ou uma Mukôngo, o qual dá ao termo fumar em sua lingual […]" (SANTOS, 2019, p. 56).

Esse fato remete às impossibilidades de ajustar um povo com sistema de pensamento tão singular. Todos os elementos da natureza são cruciais para os Bantus, e o fogo está presente desde a construção do universo. O fogo é resultado de um evento primitivo, quando Deus cozinhou as matérias magmáticas, processo que envolve planetas e satélites no fogo cósmico. O resfriamento da massa deu origem à Terra; a matéria em fusão deu origem às águas, aos rios, aos mares, às montanhas e vidas de toda a sorte, como os animais e os insetos. O fogo, que vem do Sol, é elemento de grande potência para os Bantus (SANTOS, 2019).

O Sol é o satélite de grande importância para os Kongos porque é dele que vem o fogo. A criança precisa nascer para ser como esse astro-rei e ficar potente para acender o próprio fogo. Continuamos com a necessidade do fogo para além dos motivos óbvios da sobrevivência, como acender velas para os assentamentos e imagens sagradas. Entendendo que quem precisa daquela luz somos nós, isso funciona como um pedido para que a divindade acesa proteja e ilumine nosso caminho. A luz, ou seja, uma vela, é o primeiro pedido várias inkisses fazem ao pisar o chão da terra.

No Sol e no fogo, estão a cura: quando juntamos ervas e queimamos para defumar o ambiente e levar os maus espíritos. Há uma outra fumaça, a que sai do cachimbo das inkisses, que revela o obscuro, os obstáculos da vida em diáspora que não enxergamos. Na fumaça reveladora também recuperamos nossa imagem e subjetivação. Maravilhosas são as magias e as tecnologias de segredos do nosso povo!

Regina Marques de Souza Oliveira (2017), ao fazer associações entre a Psicologia e a Educação sobre o ambiente nascedouro de Fanon, traz o elemento da paisagem como fornecedor de condições cognitivas para desenvolver suas habilidades do pensamento de si e do ambiente. Parece uma maneira Kongo de ver o mundo ao seu redor e contextualizá-lo pelo viés da Psicologia (OLIVEIRA, 2017)

Ao trazer o ambiente físico da origem de Fanon (Martinica), analisa os reflexos

desse território em todas as crianças colonizadas que vão para escola aprender a "(...) negação empírica do seu contexto imediato (...)" (OLIVEIRA, 2018, p. 42). No Brasil é comum que as escolas também apartem seus alunos das respectivas realidades; marginalizam os territórios em que habita a maioria do povo negro sem, até hoje, muitos profissionais da Educação e da Psicologia se darem conta do quanto as condições do clima e da natureza organizam a vida psíquica e emocional dos sujeitos.

> É sob este aspecto que Fanon é fundamental para o campo psíquico: ele abre perspectivas para que o pensamento psicológico se organize em várias frentes para compreender o processo de formação psíquica do indivíduo diante das formas de opressão e violência que foram típicas do século 20 e se mantêm no século 21 a partir de dispositivos de controle mais sofisticados que no século anterior (OLIVEIRA, 2018, p. 43

Na busca da minha psique me retorno ao morro onde eu nasci, dentre tantas me ensinaram como seria o clima daquele dia pela forma que as nuvens pairavam nas montanhas que eu avistava ao amanhecer. Esta era um dos tantos artificios para fuga das ideias colonialistas que inferiorizam, negam e marginalizam o meu modo de ser negra, seus rituais, nos quais encontramos nossos ancestrais, moradores do outro mundo. Entretanto sigo em um duelo psíquico: luto, nas curvaturas do tempo, para recuperar minhas subjetividades no reflexo das minhas antepassadas, nos seus corpos, nas suas imagens (NASCIMENTO, 2018).

Dentre tantas afirmo a Escrevivência como caminhos para a realização deste estudo. Conceição Evaristo criadora desta forma de escrita de si e dos seus nos ensina esta maneira propria do povo negro de se expressar. Também é uma forma de resistencia, de não abrir mão de trazer para escrita as falas, sussurros, choros que até tão pouco as tantas histórias oficiais de diferentes áreas do conhecimento não permitiram contar. Escrevivência aqui também é manifesto é o grito guardados das mulheres negras abafadas pelo protagonismo dos donos das casas grandes, transcrita na esrita que hoje também nos pertence e delas não abrimos mão. Escrever sobre nós e os nossos é o reecontro com a cura, uma saída para a sanidade mental daqueles que como nós

chegamos até aqui e combinamos de não morrer (EVARISTO.2014).

NOS GIROS DA MEMÓRIA ENCONTRO COM MINHA ANCESTRALIDADE E MINHA SAUDE MENTAL

Mesmo sem nos darmos conta somos cercadas por um modo de viver circular, o qual remete a subjetividade dos povos Bantu. Embora seja pouco tocada, permanence muito entranhada nos corpos diaspóricos. Ao refletir sobre as memórias africanas que se tornaram brasileiras foi possivel perceber que a mesma não se separa das vivências dos corpos e menos ainda está presa ao passado. Por essa herança existencial, as mulheres negras vêm resistindo à opressão ao longo do tempo, adaptando a religião africana, as danças, num corpo que se opõe aos tabus judaico-cristãos. Corpo-documento, como chama Beatriz Nascimento (2018), corpo preenchido de histórias transatlânticas. Corpo que precisa dançar, corpo que permite o transe, contrário à ordem social que lhes são impostas, corpo-memória de alegrias e dores. Mesmo diante de todo cansaço atribuído aos corpos escravizados, reverbera a memória de libertação de não acatar tudo que lhes foi imposto:

> (...) Talvez seja o caos psíquico nestas pessoas que vai suscitar então, neste momento, uma elaboração ideológica para fortalecer os laços e justificar as atitudes contrárias à ordem social, política e jurídica estabelecida. Atitudes que por outro lado poderiam se reverter num perigo de desagregação para o grupo que se está formando. Revigora-se, então, por isso, os laços e o vínculos com as suas regiões de origem, traduzidos pela intensificação de práticas lúdicas, (uso constante de festas, batuques etc.), religiosas e "filosóficas". Nestas últimas, objetivar-se-á, principalmente, o desejo de libertar-se (NASCIMENTO, 2018, p. 71)

Nesse contexto, minhas subjetividades foram forjadas na colonização, entre tantas negações e violências sofridas, pois, em diáspora, a imagem do negro é objetificada e, assim, surge uma condição psíquica capaz de aceitar a subjugação e o sentimento de inferioridade. Tal violência histórica gera a alienação, causadora da fragilidade do nosso aparelho psíquico, que tanto mal me fez por ter que esconder a minha

religiosidade africana tantas vezes, pois:

> Nos séculos XIX e XX, a perversidade consciente dos europeus inscreve-se de modo como sempre articulado e sofisticado para autorizar e bem justificar as violências cruéis e animalescas que se organizam através de dispositivos conceituais, teóricos, metodológicos que organizam o edifício técnico da ciência. A ciência se produz e se constrói no campo filosófico e humanístico por dispositivos discursivos e retóricos. Os quais são esteticamente alinhados para a produção de um discurso que convença com primazia a lógica do pensamento transmitido. Em tese, a ciência filosófica e humana são também exercício estético de persuasão, poder e convencimento. Neste sentido o nascimento das ciências é reduto milenar, nas sociedades escritas, de relações de poder (OLIVEIRA, 2018 p. 46)

Embora a história do povo negro nunca tenha sido de subserviência, esse panorama psíquico construído nas diásporas, de várias maneiras, interfere em nós. Há uma verdade ocidental e cristã através da qual tentam nos convencer de que os rituais de matrizes africanas são um erro, primitivo, animalesco, por mais bem-estar pisiquico que nos proporcione. No candomblé pude voltar a mim mesma, reencontrar minhas antepassadas no reflexo das minhas orixás. Na mitologia iorubá, abebés são os espelhos das mães-rainhas (Yabás) Oxum e Iemanjá, indumentária que utilizamos para representar nosso reflexo no espelho das águas.

Elas são as orixás-mães, donas das águas nas manifestações religiosas de matrizes africanas. O abebé de Oxum, senhora dos rios, é feito na cor dourada que simboliza o ouro e a riqueza dessa orixá, geralmente, decorado com corações e outros desenhos simbólicos representando o amor. Para Iemanjá, mãe de todas as cabeças, rainha do mar, o abebé é feito na cor prata e embelezado com imagens que representam a natureza marítima. São relevantes todos os elementos simbólicos que os constituem, mas o que está em relevo, aqui, é a força da representatividade do poder da imagem, o reflexo de rainha, de poder e livramento e força que elas me proporcionam. Elas são as donas dos espelhos das águas, e me vejo refletida nelas (EVARISTO, 2020).

Nesse reencontro comigo mesma, reacendo a identificação positiva sobre o pertencimento africano, sendo esse também um impulsionador da igualdade, no qual fez com que eu perdesse o medo do constrangimento de me declarar pertencente às religiões de matrizes africanas, reduzindo um pouco a sensaçao de não pertecer a lugar

algum. Desse modo, também aprendo a me desvencilhar dessas armadilhas racistas que me inferiorizaram depreciativamente e nomearam nossas subjetividades como barbarismo, paganismo e outros cada vez mais sofisticados no Brasil, a partir do século XIX. (FLOR, KAWAKAMI e SILVERIO, 2020).

Nesse imbróglio resgatar o amor de Oxum é cravar, no coração da Psicologia, uma subjetividade que nos foi negada e refletir sobre o amor da mulher negra em um contexto em que temos, violentamente, dilacerada a memória dos nossos corpos. Oxum é também a orixá da prosperidade, da riqueza, quando pensamos na não divisão dessa riqueza material entre negros e brancos, ao mesmo tempo em que somos o ouro das famílias negras, em maioria numerosas, compostas por homens negros mortos ou desempregados, quando também carregamos o amor de todas as mães no arquétipo de Iemanjá, a dona de todas as cabeças (NASCIMENTO, 2018).

Tais subjetividades da mitologia iorubá se misturam com a Bantu em vários momentos. Dizem que as orixás moram no orun. Outras antepassadas mais recentes, como as pretas velhas, pombogiras, malandros e outras inkisses moram entre o orun (plano espiritual, mundo dos orixás) e o aiê (terra, mundo físico), junto a todos os seres vivos e a natureza, construindo a força vital do axé dos iorubás ou ntu para os Bantus. O sagrado é a busca que fundamenta o equilíbrio do povo africano. Nesse elo, que cuida do corpo e da alma, revela-se o sagrado, saberes que atravessaram o tempo, guardam a memória e se movimentam na ancestralidade.

De acordo com a mitologia Nagô-Ketu, há várias histórias sobre minha orixá Oxum Opará. Já ouvi dizer que essa qualidade de Oxum não existe, ou que Opará é uma outra orixá; também que é a irmã de Iansã e, devido à profecia de um feitiço, ela ficou cega no corpo da irmã e teve que aprender a enxergar para além dos olhos físicos. Alguns contam que ela é a própria Iansã meta-meta, isto é, metade Iansã e metade Oxum, entre tantas outros contos.

O importante é que carrego os arquétipos de Oxum e Iansã e que, junto delas, rego e recupero a minha subjetivação afro-brasileira, porque com elas converso, fortaleço-me, assim como Dóris da Conceição Aparecida, uma personagem de Conceição

Evaristo (2017). em “Histórias de leves enganos e parecenças” Desde pequena, Dóris vê a moça de vestido amarelo, e toda sua vida foi remetida a essa cor desde as primeiras palavras, o rabisco, e até mesmo no dia da sua primeira comunhão, quando a tão ensaiada oração de Nossa Senhora deu lugar ao canto para Oxum, tomando a igreja de paz e ruídos das águas dos rios caudalosos da nossa “outra nossa senhora” (EVARISTO, 2017b, p. 23).

Como Dóris Aparecida vê, acredito nas tantas histórias da existência da minha mãe Oxum Opará. Dizem que ela mora na quebrada das cachoeiras, onde há algum tronco, ou uma pedra, quando a correnteza está sempre mais forte. Oxum é sempre uma rainha e pode ser por isso que eu carrego um grande juntó, o que significa a junção de outros orixás que ajudam a mãe de cabeça a cuidar de nós.

Andei muito, em vários terreiros, da busca pelas minhas raízes do Candomblé, e me reencontrei num terreiro Efon, uma nação de origem nagô (iorubá) onde Oxum é a rainha e os os seus filhos nasceram para a felicidade. Neste terreiro fui acolhida e diante do jogo de búzios, tivemos a permissão dos orixás para que eu, após cada borí anual, voltasse com meus igbás para casa.

Essa busca de mim mesma e do cuidado comigo, através dos meus antepassados, renderam-me a junção dos meus orixás sempre comigo, ou seja, o juntó, pois meus igbás (assentamentos dos orixás) moram na minha casa, eu cuido deles e sou muito mais cuidada. Assim, de tempos em tempos, somos alimentados, no terreiro, eles e minha cabeça, meu igbá-orí, o assentamento do orixá que mora dentro da minha cabeça.

Embalada por estes arquétipos que se grafam nas curvaturas das minhas memórias, os quais vêm dando pistas da materialidade da ancestralidade que veio se esparramando pela Kalunga (mar) e, nas Américas, fizeram a transcrição com a matéria-prima disponível.entretando ao me remeter a este estudo da ancestralidade e do sentido de memória para o povo negro tomo como uma matéria que não se conclui e por isso termino este artigo com a seguinte reflexão da preta velha Nenga Kainda sobre o tempo(EVARISTO.2017) .

> Maria Vicêncio ouviu palavras de Nêngua Kainda e concordou. Para que desafiar o tempo, aconselhava a Velha com sua voz sussurro, feita mais de silêncios falantes do que de sons. O humano não tem força para abreviar nada e, quando insiste, colhe fruto verde, antes de madurar. Tudo tem seu tempo certo. Não vê a semente? A gente semeia e é preciso esquecer a vida guardada de debaixo da terra, até que um dia, no momento exato, independente do querer de quem espalhou a semente, ela arrebenta a terra desabrochando o viver. Nada melhor que o fruto maduro, colhido e comido no tempo exato, certo. O encontro com os filhos também pertencia à vontade do tempo e não somente dela. O querer dela era o trato que ela fazia com a vida. Era uma teima regada de paciência, uma crença de que o melhor iria acontecer. Maria Vicêncio, mais uma vez, voltou em casa, grávida ainda de seus filhos, esperava o dia em que ela, mãe, iria renascer (EVARISTO, 2017c, p. 91).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*: o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BONFIM, Vania Maria da Silva. A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (org.). *Afrocentricidade* – uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro 2009. p 219-249. (Coleção Sankofa - Matrizes Africanas da cultura brasileira).

CARRIL. Lourdes. *Quilombo, favela e periferia*: a longa busca da cidadania**.** Annablume, 2006

DESEMBARQUE estimado de escravos africanos no Brasil, por procedência regional - períodos de 1701-1710 a 1801-1810. *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*, 2000. Disponível em: https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros/regioes-de-origem-dos-escravos-negros.html. Acesso em: 20/06/2021.

DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosada (orgs.). *Escrevivência:* a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Ilustrações: Goya Lopes. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EDWARDS.Brent Hayes. *Epistrophies.Jazz and the Literary Imagination***.** Copyright by the President and Fellows of Harvard College. 2017

EVARISTO, Conceição. A noite não adormece nos olhos das mulheres. *Cadernos Negros*, v. 19. São Paulo: Quilombhoje, p. 26, 1996.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. *Histórias de leves enganos e parecenças*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2014.

FANON. Frantz. *Alienação e Liberdade* – escritos psiquiátricos. Tradução: Sebastião Nascimento. Organização: Jean Khalfa e Robert J. C. Young. UBU.2020

FLOR, Caue. KAWAKAMI. Erica, SILVERIO, Valter. Tornar-se sujeito afro-diaspórico: working withDu Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall. *Contemporânea*, v. 10, n. 3 p. 1289-1322Set.–Dez. 2020. http://orcid.org/0000-0003-1715-4535

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. *Educação e Pesquisa*, v. 29, n. 1, jun. 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ep/a/sGzxY8WTnyQQQbwjG5nSQpK/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 01/08/2023.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In*: SANTANA. Bianca (Org). *Vozes insurgentes de mulheres negras***.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2019. 304 p. 73-100.

LIMA, Fátima. *Trauma, colonial idade e a sociogenia em Frantz Fanon*: os estudos da subjetividade na encruzilhada. *Arq. bras. psicol*., p. 80-93, 2020. http://dx.doi.org/10.36482/1809-5267.arbp2020v72s1p.80-93

LIMA, Ludmilla Lis Andrade de. *Vozes de mulheres negras*: branquidade/ trauma e vestígios/ memórias do racismo. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicos-Raciais. CEFET/RJ, 2020.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória* – o Reinado no Rosário de Jatobá. São Paulo: Perspectiva (EB), 2021.

MARTINS, Leda Maria. Corpo, encruzilhada de saberes. *In*: TAVARES, Júlio César de (org.). *Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas:* perspectivas etnográficas. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020.

MARTINS, Leda Maria. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. *Revista do Programa de Pós-graduação em Letras*, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 26 2003.

MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. *In*: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Marcia (orgs.). *Performances, exílio, fronteiras*: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: FALE/PÓSLIT/UFMG, 2002. p. 69-92.

NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e Intelectual**: possibilidades nos dias de destruição - Maria Beatriz Nascimento. 1. ed. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

OLIVEIRA, Luiza Rodrigues de. A afrocentricidade, a oralidade e a ancestralidade na pesquisa em psicologia: o encontro com mulheres negras que "não escrevem". *In*: QUADROS, Laura Cristina de; MORAES, Marcia Oliveira; BONAMIGO, Irme Salete (orgs.). *Pensar, fazer e escrever:* o pesquisar como política de pesquisa em psicologia. Chapecó, SC: Argos, 2019. p 19-34.

OLIVEIRA, Regina Marques de Souza. Frantz Fanon, Psicologia e Psicanálise: epistemologias da violência. Revista da ABPN, v. 10, n. 24, 2018. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/573 Acesso em 02/08/2023.

ORÍ. Direção: Raquel Gerber. Narração e Texto: *Beatriz Nascimento*. São Paulo: ANGRA FILMES, 1989. (93 min).

PAZ, Adilson; DÉCIA, Ana Cristina. *Umbandas: tradições, mitos e tensões***.** *Revista Espaço Acadêmic*o, v. 20, n. 227, p. 87-98, 6 mar. 2021. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/54019 Acesso em 02/08/2023.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; OLIVEIRA, Luiza Rodrigues de. O bloqueio epistemológico no Brasil. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 20, n. 227, p. 250-260, 2021. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/53993 Acesso em 02/08/2023.

SLENES, Robert. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, [S. l.], n. 12, p. 48-67, 1992. http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i12p48-67.

SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor* – esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. 2ª ed.corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011. 302 p.

SLENES. Robert. *Dicionário da escravidão e da liberdade*. Africanos Centrais**.** pp 64-70.2018

TAVARES, Júlio Cesar de Tavares (org.). *Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas*: perspectivas etnográficas. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020.

TIGANÁ. Santos Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil***.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo.2019

Recebido em: 18/08/2023

Aprovado em: 19/08/2023