



Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações

**Uma casa de cuidados: ressonância dos saberes terapêuticos do povo de candomblé
de angola da comunidade Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara**

Rodrigo Maciel Ramos

Brasília Março de 2023



Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações

**Uma casa de cuidados: ressonância dos saberes terapêuticos do povo de candomblé
de angola da comunidade Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara**

Rodrigo Maciel Ramos

Orientador: Prof. Dr. Maurício da Silva Neubern

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações (PPG-PSTO/UnB) como requisito para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Brasília, Março de 2023

Comissão examinadora

Prof. Dr. Maurício da Silva Neubern (*Presidente - Orientador*)

Universidade Federal de Brasília

Profa. Dra. Ronilda Iyakemi Ribeiro (*Membro - Externo*)

Universidade de São Paulo

Universidade Paulista

Profa. Dra. Marta Helena de Freitas (*Membro - Externo*)

Universidade Católica de Brasília

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (*Membro - Interno*)

Universidade Federal de Brasília

Prof. Dr. Alexander Hochdorn (*Membro - Suplente*)

Universidade Federal de Brasília

Agradecimentos

Chegar ao fim dessa aventura acadêmica não foi uma tarefa fácil. Um estudo como esse, que tem um pé fincado no mundo dos saberes acadêmicos e outro pé no mundo dos saberes dos povos tradicionais, para acontecer teve de contar com a colaboração de muitas e muitos.

Me sinto honrado ao colocar o meu nome na capa de uma tese sobre os saberes terapêuticos do candomblé de Angola, sendo que nesse assunto, eu, na verdade somente fui um ajuntador de casos e histórias confeccionadas pela sabedoria da comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara. E o meu principal trabalho de campo foi ter conversas com pessoas que confiaram a mim a tarefa de escrever sobre seus saberes e como ser parte de uma comunidade de um povo tradicional de matriz africana impactou as suas vidas. De forma que o meu primeiro agradecimento é para essa comunidade, a qual pertencço, ao Tata Ngunz'tala, a quem participou das entrevistas e a quem só apoiou.

A parte difícil da tarefa foi encontrar no mundo acadêmico um caminho para realizar uma pesquisa sobre o candomblé valorizando os seus saberes terapêuticos, mas até nisso eu tive sorte, e aqui agradeço aos professores José Bizerril e Fernando Rey que no mestrado me introduziram a um pensamento acadêmico de vanguarda. À professora Ana Lúcia Galinkin, que me colocou pra dentro do doutorado e me orientou enquanto lhe foi possível, ao professor Maurício Neubern, pelos ensinamentos e que me acolheu como orientando no meio do processo, sem fazer ressalvas ao projeto e somando na elaboração da tese. Ao professor José Jorge de Carvalho, por compartilhar da sua sabedoria. Antigamente, quando me perguntavam qual professor (a) tinha marcado minha trajetória eu não tinha nenhum para mencionar. Hoje em dia eu tenho a vocês.

À minha esposa e à minha filha, Carolina e Catarina, quando penso nas tantas privações que esse doutoramento nos impôs, lhes agradeço, vocês foram guerreiras.

À mãe e pai, sempre na retaguarda. Ao Raul de Xangô, o mago que me ensinou a sonhar.

Por fim agradeço ao vento da existência que me conduziu até o lugar de escritor dessas linhas, meu desejo é que essa tese possa ser um instrumento para que muitos compreendam melhor o que é o candomblé.

Sumário

| | Página |
|--|---------------|
| Resumo | 7 |
| Abstract | 8 |
| Glossário | 9 |
| Introdução | 15 |
| Apresentação da tese | 15 |
| Objetivos | 17 |
| Análise histórica da formação do candomblé | 18 |
| Uma das origens do candomblé: os calundus bantus | 19 |
| Universalismo europeu | 26 |
| Universalismo humanista: política colonial portuguesa | 26 |
| Poder tirânico e moderador na colônia Brasil e as irmandades | 28 |
| O candomblé da Barroquinha | 29 |
| Considerações sobre o processo histórico de formação do candomblé, ou dos candomblés | 35 |
| Universalismo científico no Brasil | 39 |
| Psicologia e candomblé | 39 |
| Capítulo 2 - Teoria e método | 43 |
| Pesquisador-praticante | 45 |
| A Subjetividade pela perspectiva cultural-histórica | 47 |
| A antropologia sensorial | 57 |
| Observação participante com enfoque na corporeidade | 69 |
| Etnopsiquiatria de Tobie Nathan | 72 |
| Problematização | 82 |
| Capítulo 3 - Resultados e discussão da pesquisa de campo | 85 |
| 1 Cenário social da pesquisa | 86 |
| 2 A subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara | 94 |
| 2.1 Os primeiros anos | 98 |
| 2.2 A política como forma de cuidado | 101 |
| 2.3 Os cuidados da casa para os que são de fora | 113 |
| 2.4 As Fronteiras do Território Africano Tumba nzo A'na Nzambi Junsara | 120 |

| | |
|--|-----|
| 2.5 Reflexões sobre a subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara | 125 |
| 3 A iniciação como um cuidado | 126 |
| 3.1 Iniciação e saúde dos rodantes | 140 |
| 3.2 Iniciação e saúde dos cargos | 182 |
| 3.3 Considerações sobre a iniciação como um cuidado | 208 |
| 4 Jamberessu, o livro vivo dos bantus no Brasil | 210 |
| 4.1 Experiências de aprendizagem com o jamberessu | 218 |
| 4.2 Reflexões desde os relatos de experiências com o jamberessu | 224 |
| 5 Dispositivos terapêuticos do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara | 227 |
| 5.1 Óráculo | 229 |
| 5.2 O uso terapêutico das folhas | 234 |
| 5.3 O uso terapêutico do alimento | 242 |
| 5.4 Outros dispositivos terapêuticos | 248 |
| 5.5 Reflexões complementares sobre dispositivos terapêuticos | 254 |
| 6 A complementariedade dos cuidados em saúde mental afrocentrados e eurocentrados | 256 |
| 6.1 A complementariedade na percepção de quem utiliza os cuidados | 256 |
| 6.1.1 O/a psicoterapeuta selecionado/a | 267 |
| 6.2 A complementariedade na percepção de psicólog@s e psicanalistas do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara | 278 |
| 6.3 Reflexões sobre a complementariedade dos cuidados entre candomblé e psicologia | 299 |
| Considerações Finais | 302 |
| Referências bibliográficas | 308 |

Resumo

Em seguida à invasão portuguesa, dois projetos civilizatórios se somaram às civilizações originárias do território brasileiro. O projeto ocidental, que se tornou hegemônico e o projeto dos povos africanos. Enquanto os ocidentais difundiram os seus cuidados em saúde mental por universidades, os africanos e seus descendentes os preservaram em comunidades tradicionais. Devido a assimetria social gerada pelo racismo, um derivado do colonialismo, as tradições de matrizes africanas no Brasil são relegadas à margem e sempre inferiorizadas. Essa tese oferece uma visibilidade acadêmica para o sistema terapêutico do candomblé de Angola. O conhecimento foi gerado desde uma pesquisa de campo em parceria com a comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, usando-se a observação participante com atenção à corporeidade, e dinâmicas conversacionais visando a construção colaborativa. Foram realizados sistemas de inteligibilidades a partir da relação entre indivíduo e cultura, propondo-se assim um hibridismo entre a Teoria da Subjetividade, a Antropologia Sensorial e a Etnopsiquiatria. A pesquisa acessou que o conceito de saúde e cuidados da comunidade se expandem para além da dimensão individual, gerando resultados que apresentam: A casa de candomblé como um território tradicional bantu, e que a ação política de afirmação identitária é tida como um cuidado ao povo bantu em sua diáspora; Que a iniciação é um dispositivo terapêutico, e visa a africanização; O transe como uma técnica corporal que promove saúde; Que o jamberessu é um livro vivo, uma linha encarnada de transmissão da tradição bantu; A compreensão da tradição desde os seus dispositivos terapêuticos; A percepção de que na sociedade brasileira, que é híbrida e multicultural, os cuidados em saúde mental do candomblé e da psicologia são complementares, e são potencializados quando a psicoterapia inclui o referencial de pertencimento.

Palavras-chave: Antropologia sensorial; Candomblé; Etnopsicologia; Saúde mental; Subjetividade.

Abstract

Following the portuguese invasion, two civilizing projects were added to the native civilizations in the brazilian territory. The western project, which has become hegemonic, and the project of african peoples. While westerners spread their mental health care through universities, africans and their descendants preserved them in traditional communities. Due to the social asymmetry generated by racism, a derivative of colonialism, traditions of african matrices in Brazil are relegated to the margins and always inferiorized. This thesis offers academic visibility to the therapeutic system of angola's candomblé . Knowledge was generated from field research in partnership with the community of Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, using participant observation with attention to corporeity, and conversational dynamics aimed at collaborative construction. Systems of intelligibility were created based on the relationship between individual and culture, thus proposing a hybridism between the Theory of Subjectivity, Sensory Anthropology and Ethnopsychiatry. The research found that the concept of health and community care expand beyond the individual dimension, generating results that present: The candomblé house as a traditional bantu territory and that the political action of identity affirmation is seen as a care for the bantu people in their diaspora; That initiation is a therapeutic device, and aims at africanization; Trance as a corporal technique that promotes health; That the jamberessu is a living book, an incarnated transmission line of the bantu tradition; The understanding of tradition from its therapeutic devices; The perception that in brazilian society, which is hybrid and multicultural, mental health care from candomblé and psychology are complementary, and are enhanced when psychotherapy includes the reference of belonging.

Keywords: Candomblé; Ethnopsychology; Mental health.

Glossário

Ador – local do corpo, próximo à crista ilíaca, em que a/o muzenza posiciona as mãos quando está manifestado pelo nkisi.

AVI – Associação Vida Inteira, a associação mantenedora do Tumba Nzo A’na Nzambi Junsara, e que também presta serviços assistenciais para a comunidade vizinha, do bairro Santa Lúcia, em Águas Lindas de Goiás.

Bantus – um dos troncos étnicos africanos. Em sua maior parte, os povos bantus trazidos ao Brasil durante período escravagista, vieram da região que atualmente são os territórios de Angola, Congo e Moçambique, mas também do Zaire e do Gabão.

Barracão – espaço físico de uma Unidade Territorial Tradicional em que geralmente são realizados os ritos e celebrações.

Candomblé de angola – variedade do candomblé ligada ao tronco étnico bantu, dos povos provenientes das atuais regiões do Congo e Angola.

Candomblé jeje – variedade do candomblé ligada ao tronco étnico fongbé. Africanos que vieram das regiões dos atuais territórios de Gana, Togo, Benim e parte sudoeste da Nigéria.

Candomblé ketu – variedade do candomblé ligada ao tronco étnico iorubá. Africanos provenientes da atual região da Nigéria.

Cargos – são as makotas, os tatas kambonos e as/os kotas manganzas, as/os auxiliares do Tata ou Mam’etu ria nkisi. Enquanto makotas e tatas kambonos já nascem como cargos, as/os kota manganzas nasceram como muzenzas e somente se tornam cargos após cumprir o ritual de 7 anos de iniciado.

Congá – altar da umbanda.

Cuia – apetrecho ritual recebido quando a pessoa se torna uma Nengua (Mam’etu) ou Tata ria nkisi, autorizada a abrir uma casa de candomblé.

Dixiza – esteira de palha trançada.

FONSAMPOTMA – Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos de Matrizes Africanas

Futu ria muntuê – o pacote existencial definido pela pessoa antes do nascimento, são pactos e acordos realizados com a espiritualidade que indicam como deverá ser a trajetória dessa pessoa durante a sua trajetória existencial.

Juntó – segundo nkisi pessoal, geralmente é ritualmente entrelaçado no ritual de 3 anos de iniciado, e geralmente traz um maior equilíbrio para muntuê.

Kibane Muntuê – é o ritual que alimenta a muntuê, o propósito é de fortificar a cabeça (muntuê), e afastar doenças. Pode ser considerado o primeiro rito iniciático. Esse rito é coletivo, enquanto uma ou mais pessoas são cuidadas, há um outro grupo de pessoas cuidando, preparando os alimentos que serão entregues para os nkisis e também alimentará a comunidade. Ao final desse ritual, após terem sido cuidados, alimentados e equilibrados pelos termos da compreensão de saúde do candomblé, os que cuidam profetizam boas coisas e bons caminhos para eles.

Kota manganza - iniciado, rodante, que já cumpriu o ciclo ritual dos 7 anos.

Koxikama – assentamento ritual do nkisi, local em que recebe oferendas.

Mam'etu ria nkisi – autoridade tradicional de matriz africana, designação atribuída a liderança feminina de uma casa de candomblé de angola, feminino de Tata ria nkisi.

Makó: forma de pedir benção que consiste em se deitar frente ao ancestral e bater palmas em uma sequência típica da ndangi Tumba Junsara.

Makotas – auxiliares femininas do Tata ria nkisi, ou Mam'etu ria nkisi, cada makota possui funções específicas dentro da comunidade.

Mokã – colar trançado de palha da costa, de uso obrigatório dentro da nzo até que se complete 7 anos de iniciado. Indica que a pessoa foi iniciada.

Muntu – significa pessoa.

Muzenza – pessoa iniciada, rodante, que não cumpriu ainda o período de 7 anos de iniciado ou fez a obrigação de 7 anos.

Muntuê – é a consciência encarnada, ou um corpo sensciente, do ser humano. Entende-se que esse não está dicotomizado entre corpo e mente, tampouco entre indivíduo e comunidade, que em um amplo espectro inclui nkisis, entidades ancestrais, plantas, animais, as florestas, oceanos, atmosfera, o planeta, ou seja o ntu, tudo aquilo que existe.

Ndangi: significa raiz, família ou rito. Sendo que no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara se pratica o candomblé da nação angola, a ndangi é usada para se diferenciar dentro dessa nação.

Ndumbi – designação dada a pessoa ainda não iniciada mas que já participa de alguns rituais.

Nengua-a-nkisi- o mesmo que Mam'etu ria nkisi.

Ngoma – conjunto de três atabaques usados nos rituais de candomblé e umbanda. O maior é rum, o segundo maior é o rumpi e o menor é o lê.

Nkisis – divindades ancestrais bantus, são associadas a elementos ou forças da natureza.

Ngunzu – força vital, cada nkisi possui o seu ngunzu. É um saber coletivo do povo de matriz africana do candomblé de angola, acerca de uma energia, consensualmente percebida sensorialmente, que vibra em todos os seres, plantas, animais, minerais elementos e forças da natureza. Boa parte da terapêutica do candomblé se baseia na manipulação do ngunzu.

Ntu – tudo aquilo que existe, que foi criado por Nzambi.

Nzambi – divindade superior/a que criou o universo.

Nzo – o mesmo que casa de candomblé.

POTMA – Povos Tradicionais de Matrizes Africanas.

Quelê – colar utilizado pelos recém iniciados ou iniciadas na tradição durante o período de preceitos das obrigações. Não é possível retirar esse colar pois ele não passa pela cabeça.

Quijaua- preparado de ervas sagradas usado em banhos, com ação terapêutica e também litúrgica

Rodante – pessoa iniciada no candomblé que roda no santo, ou como os mais velhos dizem, que dorme no nkisi.

Tata kambono – auxiliares do sexo masculino do Tata ria nkisi, ou da Mam'etu ria nkisi, cada tata kambono possui funções específicas dentro da comunidade.

Tata ria nkisi - autoridade tradicional de matriz africana, designação atribuída a liderança masculina de uma casa de candomblé de angola, masculino de Mam'etu ria nkisi.

Tumba Junsara – é a ndanji, traduzido como raiz, do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara. Uma das tradições derivadas do Tumbenci, a casa de angola mais antiga da Bahia.

Tumba nzo A'na Nzambi Junsara – a tradução seria, a casa dos filhos e filhas de Nzambi, é a UTT onde foi realizada a pesquisa de campo.

Unidade territorial tradicional (UTT) – espaços físicos com denominações diversas nas várias regiões do país como terreiro, roça, barracão, casas de tradição, axé, ilê, batuque e outras, constituídos pelos africanos e/ou sua descendência no Brasil no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo a partir da manutenção da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação destas com as populações locais e com o meio ambiente, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução

cultural, social, religiosa e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas transmitidos pela tradição¹.

Vunji – versão infantil do nkisi, diferente do erê que é o espírito de uma criança que desencarnou e incorpora na umbanda. Em ambos os casos, eles tem nomes e personalidades próprias e somente se manifestam nos rodantes. O vunji também é um nkisi cultuado no jamberessu.

Vumbi – seres humanos desencarnados que podem permanecer apegados ao mundo dos encarnados ocasionando desequilíbrio e doenças para esses.

Principais nkisis cultuados no Tumba Nzo A'na Nzambi

Pambu Njila/ Njila / Mavambu / Aluvaiá: o senhor dos caminhos, que abre e fecha caminhos, se refere à consciência do momento atual, sempre em movimento e mutação.

Nkosi / Roxi Mukumbi: o guerreiro sagrado, é ele quem dominou o fogo, o senhor do metal. Com a consciência que veio de Nkosi se produzem espadas, lanças e também enxadas, assim exerce influencia na guerra e na agricultura.

Mutak'lambulu'nguzu/ Mutak'lambô / Kabila /Ngongobila: o clã dos caçadores, também do pastoreio (Kabila), em um tempo anterior à agricultura, eram eles que traziam o alimento para a aldeia. São os nkisis da fartura.

Katendê: senhor das folhas, das plantas, das ervas, é o nkisi da medicina fitoterápica.

Kavungu/ Nsumbu/ Kigongo: senhor da Terra, da cura e da doença, também ligado à transformação.

Ndembwa/ Kitembo/ Tempo: condições climáticas favoráveis, o nkisi do tempo natural da vida, o vento que conduz a direção da aldeia e do destino pessoal.

Nzazi / Luango: nkisi do raio, enquanto Luango é o barulho do trovão, Nzazi é o raio quando toca o chão, são associados ao fogo e também à justiça.

Ndandalunda/ Kissimbe: nkisi das águas doces, dos rios, associada à maternidade.

Angorô/ Hongolô/ Angoromean: nkisi do arco íris, da chuva, a serpente que liga céu e terra, associado à fertilidade, prosperidade, aos ciclos que se completam.

Matamba/ Bamburucema/ Kayango: nkisis guerreiras femininas, associadas aos ventos fortes e às tempestades.

Vunji: (nkisi cultuado mas não iniciado no Tumba Junsara) está associado à infância, à alegria, espontaneidade, a uma existência mais leve e livre de preocupações.

¹ Texto copiado do PL1279/2022, Lei Makota Valdina.

Kayala/ Kaya/ Kunkuetu/ Samba dia Mongua: nkisi das águas salgadas, do oceano, também está associada à maternidade.

Nzumbá/ Nzumba kianda/ Ngangazumbá/ Zumbarandá: senhora dos mangues, do pântano, do barro, da lama, é uma nkisi antiga, associada à origem da vida, mas também à deterioração da matéria.

Nkasuté Lembá: versão jovem de Lembarenganga, ativo e guerreiro

Lembarenganga/Jamafurama: o senhor da paz, e o mais velho de todos os nkisis, é associado à atmosfera, ao esperma e ao oxigênio, o elemento que possibilitou a vida no planeta Terra.

Algumas Entidades de umbanda citadas na pesquisa e cultuadas no Tumba Nzo A'na Nzambi e suas linhas de trabalho

Exu: entidades guardiãs, combatem as trevas, atuam como agentes da lei cósmica, ao mesmo tempo são muito próximos às experiências humanas ligadas aos prazeres da vida na matéria.

Pombagira: entidades femininas guardiãs, protegem as mulheres, às aconselham e às empoderam. Trabalham de forma muito parecida com exu.

Seu Zé: a malandragem, essa é uma linha de exus que ensina a evitar confrontos e problemas que sejam desnecessários. Está associada aos afrodescendentes, e ao período pós-abolição, eram moradores dos morros cariocas que evitavam a exploração trabalhista e viviam de bicos, de ganhos em jogos de azar e etc.

Marinheiros: são entidades joviais que viveram trabalhando em embarcações. Eles caminham como se estivessem em um barco que está navegando. Como possuem forte ligação com o mar, possuem a sabedoria de lidar com tempestades e outras dificuldades. Além disso, alguns dos marinheiros estiveram nas primeiras viagens transatlânticas e possuem uma compreensão diferenciada da história do Brasil como é apresentada pelos livros.

Cabocla ou caboclo de pena: entidades ligadas aos povos originários do Brasil e da América, os verdadeiros donos da terra, valentes enfrentaram sem medo os povos ocidentais. Protegem o legado indígena e possuem a sabedoria terapêutica das folhas, das ervas.

Caboclo boiadeiro: entidade trabalhadora, refere-se a um período de transição em que indígenas já miscigenados passam a trabalhar com transporte e cuidado de gado. Possuíam a sabedoria dos ancestrais indígenas, bem como conheciam os melhores caminhos para transportar a boiada pelo Brasil.

Preta velha ou preto velho: entidades que possuem muita luz e sabedoria. Viveram no tempo da escravidão sofrendo todos os martírios e sofrimentos, mesmo assim não apresentam revoltas, são espíritos bondosos, acolhedores e conselheiros.

Erê – entidade infantil, espírito de crianças que já viveram, representam a pureza.

Introdução

Apresentação da tese

As casas tradicionais de candomblé, sejam da nação angola, da nação jeje ou da nação ketu, respectivamente ligadas aos troncos étnicos bantu, fongbé² e iorubá, representaram desde o seu surgimento uma proposta primordial dos seus associados fundadores, de afirmar suas identidades étnicas africanas em território brasileiro, e recriar os laços familiares resgatando o sentimento de uma existência humanizada. Essa reconexão com a ancestralidade se deu a partir da reconstrução dos saberes e práticas em terreiros, ora chamados de unidades territoriais tradicionais³, da forma o mais próxima possível ao modo de vida que seus ancestrais africanos tinham antes da destruição cultural promovida pela diáspora, pelo colonialismo, pelo genocídio e pela escravidão. Sendo, portanto, o candomblé um sistema cultural completo, com matrizes africanas, forjado a partir da adaptação que os povos africanos sequestrados e trazidos ao Brasil realizaram nesse território.

O projeto da presente tese se apresentava como um desdobramento da dissertação de mestrado apresentada em 2015, na qual conhecendo muito pouco da cultura do candomblé pude apresentar após a pesquisa de campo realizada na casa de candomblé de angola Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, ndangi (raiz) Tumba Junsara, que no momento presente, o candomblé de angola ali praticado atua como uma tecnologia de subjetivação afrocentrada. Um local em que as pessoas podem vivenciar o mundo de vida dos ancestrais negros africanos, e assim, a partir da imersão subjetiva e sensorial realizar uma reorganização gradativa na forma de ser e estar no mundo, e a adoção de uma ética e estética de existência⁴ inspirada na cultura africana

² Parés (2007) indica que para a população proveniente do reino de Daomé, atual Gana, Togo, Benim e parte da Nigéria, o termo correto seria gbés falantes, ou apenas gbés, ao invés de fon. No entanto é observado que a própria comunidade jeje se autodenomina como fon, ou fongbé, de forma que aqui respeitamos essa forma de autoidentificação.

³ A partir da publicação da cartilha *Povos e comunidades tradicionais de matriz africana*, em 2016, pelo Ministério da Justiça e Cidadania, Seppir e Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, as lideranças afro-religiosas ligadas ao FONSANPOTMA, tem propagado a ideia de automeação dos espaços certificados, como os terreiros de candomblé, em que os povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas atuam conectados à ancestralidade africana, como sendo UTTs, unidades territoriais tradicionais.

⁴ O conceito de ética e estética de existência surge na Grécia Antiga sendo utilizada por filósofos como uma forma de se referir a possibilidade de que a existência seja uma obra de arte singular, e que caberia a cada pessoa a responsabilidade por elaborar a sua estética de existência. Sendo retomado por Foucault que a define como: “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam à regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (1998, p. 15)”. O uso do conceito de estética de existência nesse texto é inspirado no texto de Bizerril (2011), em que ele relaciona as práticas corporais taoístas como o

bantu. E além disso, naquela casa de candomblé tradicional da nação angola é oferecido um atendimento terapêutico afrocentrado às demandas de sofrimento e angústia da população, de forma que essa é uma etnopsicologia afro-brasileira desenvolvida a partir dos processos históricos e culturais constituintes da sociedade brasileira (Ramos, 2015; 2017).

À época, após a apresentação da dissertação, considerando animadores os resultados, continuei me dedicando ao estudo sobre candomblé e temas relacionados. Em janeiro de 2018, fui iniciado no candomblé, e assim passei a ser uma pessoa de dentro da comunidade tradicional de matriz africana Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara. Também em 2018 iniciei o doutorado no programa de pós-graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações na Universidade de Brasília, com um novo projeto de pesquisa.

O raciocínio que impulsionava esse novo estudo era o seguinte: considerando que o candomblé possui um sistema terapêutico gerado desde as matrizes africanas, estando a comunidade de candomblé inserida em um território brasileiro que é hegemonicamente ocidentalizado e que disponibiliza cuidados em saúde mental centrados na cosmogonia ocidental. E considerando que o candomblé é uma tecnologia de subjetivação que, a partir da inclusão a um grupo étnico e imersão sensorial, tem como objetivo afrocentrar o indivíduo que adota uma nova ética e estética de existência. Como esses indivíduos que possuem correspondência com o maquinário social eurocêntrico e afrocêntrico se orientam em relação aos cuidados em saúde mental?

Os resultados da pesquisa de campo, gerados desde o diálogo com atores da comunidade, apresentaram que o conceito de saúde elaborado desde aquela cultura, ultrapassa o nível individual e se baseia na relação de equilíbrio com a coletividade, abrangendo aí a natureza, a ancestralidade, as divindades, as entidades e os alimentos e etc., com impactação no

taijiquan e a contemplação como formas de construção de uma estética de existência pautada na filosofia taoísta, que atuam na construção de uma subjetividade serena e centrada, em contraponto ao modo de vida da modernidade, acelerada e desconectada. A inclusão do termo ética, provém do texto de Galvão (2014) que, a partir da obra de Foucault entrelaça esses dois conceitos "... a ética do cuidado de si, enquanto atitudes do sujeito para consigo mesmo, constitui-se em um conjunto de práticas e regras de existência que o sujeito dá a si e esse cuidado para consigo, transformando suas atitudes e a sua subjetividade, torna a vida, metaforicamente falando "bela", culminando na compreensão desta como "estética de existência" (p.168)". Penso que ao se considerar que a inserção no candomblé leva a um engajamento sensorial em um mundo pleno de significados constituídos pela tradição de matrizes africanas e que, como será tratado mais à frente, o transe é uma técnica corporal de subjetivação, que o mesmo argumento de Bizerril pode ser aplicado aos adeptos do candomblé. E que ao se considerar que cuidar e ser cuidado, como será visto mais à frente, é a principal motivação que vincula as pessoas a aquela comunidade de candomblé, creio que o argumento construído por Galvão faz sentido para uso nessa tese.

posicionamento político e identitário. De forma que abriram-se várias linhas de pesquisa que se correspondem com a pergunta inicial, mas que foram além, indicando assim que a missão de existir daquela casa é, em larga compreensão do termo, cuidar. Por isso o título da tese, *uma casa de cuidados*.

Considerando que em uma pesquisa de campo realizada de forma colaborativa, os resultados decorrem da interação com os participantes voluntários, é esperado que a trajetória percorrida dependa do interesse da comunidade em desenvolver temas que considerem pertinentes. O percurso de uma pesquisa de campo com essas características é portanto imprevisível e mutável, assim, desde a elaboração do projeto até a escrita da tese, os objetivos foram sendo alterados e adequados ao conhecimento que era gerado em campo, até que em algum momento da pesquisa de campo, os objetivos dessa tese se estabilizaram nesses três pontos centrais.

Objetivos

a) Analisar a relação entre a subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara e a construção gradual da identidade, da subjetividade e da corporeidade;

b) Analisar a relação existente entre a construção político-identitária, subjetiva e a corporeidade dos participantes da pesquisa com os dispositivos terapêuticos promotores de saúde mental, sejam de matrizes africanas ou ocidentais.

c) Evidenciar a relação existente entre os dispositivos terapêuticos e a subjetividade social da comunidade, enunciando os conceitos centrais que direcionam os cuidados em saúde.

Essa tese tem um posicionamento político de valorização dos saberes ancestrais africanos preservados no candomblé de angola, podendo ser nominado como um estudo decolonialista, na medida em que se pretende incluir os saberes dos povos não-ocidentais na produção de conhecimento acadêmico, considerando-os tão legítimos quanto os saberes eurocentrados. De forma que a cultura do candomblé não é tratada como um folclore, mas como uma ética e estética de existência, e seguindo a etnopsiquiatria de Tobie Nathan (2002), os seus dispositivos terapêuticos não são tratados como elementos simbólicos, mas como instrumentos de intervenção eficazes no tratamento da saúde, e de negociação com seres do mundo invisível, entendidos como sendo parte daquela comunidade tradicional.

Por isso a escolha do subtítulo da tese, *ressonância de saberes do povo de candomblé de angola da comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara*, pela devida consideração de que os detentores dos saberes terapêuticos aplicados naquele local é o povo tradicional do candomblé de angola.

Em sendo esse um estudo acadêmico, por entender que o uso da epistemologia eurocêntrica fatalmente causaria um reducionismo nos saberes tradicionais do candomblé, não utilizo os cânones tradicionais da psicologia para explicar o sistema terapêutico do candomblé de Angola. As abordagens teóricas escolhidas, a subjetividade na perspectiva histórico-cultural de González Rey e Mitjans (2017), a antropologia sensorial de Tim Ingold (2013; 2019; 2021a; 2021b) e a etnopsiquiatria de Tobie Nathan (2001a; 2001b; 2012a; 2012b), melhor explicadas no capítulo seguinte, são usadas como ferramentas para a compreensão da relação entre indivíduo e cultura e geração de sistemas de inteligibilidade.

Seguindo o pensamento decolonial, indico que as palavras escritas em língua quimbundo, quicongo, iorubá e fongbé, contidas nessa tese, não estarão em itálico, como é determinado pelas normas da APA no uso de estrangeirismos. Não utilizo o itálico porque as citadas línguas são utilizadas diariamente por inúmeros brasileiros, descendentes de africanos provenientes da África Ocidental, Centro-Ocidental e Centro-Oriental, por consanguinidade ou por adoção identitária de pertencimento a um grupo étnico, e portanto as considero como línguas nacionais do Brasil. As culturas africanas, junto as culturas dos povos originários e a cultura portuguesa formam a base cultural brasileira, de forma que não faz sentido considerar somente o português, do colonizador, como a língua nacional, pois seria contraditório ao decolonialismo que defendo.

Análise histórica da formação do candomblé

Para o teórico decolonial Immanuel Wallerstein (2007), para a alteração do eixo epistemológico visando a inclusão dos saberes dos povos não-ocidentais na produção de conhecimento acadêmico, é necessária a realização de uma análise histórica de *longue durée* como forma de desmontar as estruturas seculares que posicionaram as epistemologias eurocentradas como sendo os únicos e verdadeiros saberes passíveis de serem difundidos pelos ambientes acadêmicos.

Uma outra justificativa para a realização da análise histórica de *longue durée* nesse estudo, é que ela possibilita ao pesquisador compreender com mais profundidade a subjetividade social historicamente constituída da casa de candomblé participante da pesquisa, o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, desde a qual são geradas as subjetividades individuais dos seus integrantes.

Ao redigir esse capítulo introdutório, pretendo demonstrar como a constituição histórica do candomblé ocorre em fluxo, como um movimento contracolonial. De forma que após a apresentação da origem do candomblé, descrevo a filosofia política colonial portuguesa, eurocêntrica, retorno ao processo de constituição do candomblé, para então discutir o

eurocentrismo difundido pelas universidades, como uma nova faceta da política colonial ocidental. Faço esse exercício como forma de demonstrar o paralelismo e simultaneidade em que se deram e se dão esses processos históricos de colonização e contracolônização no território brasileiro, a partir do recorte do candomblé.

Uma das origens do candomblé: os calundus bantus

A partir da análise do percurso histórico formativo do candomblé, é possível observar que a sua criação foi uma estratégia contracolônizatória⁵ pensada pelos antigos africanos sequestrados e seus descendentes, como forma de manter viva a memória coletiva e a tradição cultural de seus povos, e resistir à tentativa de destruição e apagamento de suas subjetividades, identidades, modo de vida e de organização social.

A análise histórica do candomblé se estrutura no trabalho de Renato da Silveira (2006), sendo acrescida por outros autores. Silveira apresenta a constituição do primeiro candomblé da Bahia, o candomblé da Barroquinha, que posteriormente viria a se chamar a casa branca do engenho velho, como sendo um processo histórico de três séculos, iniciado com a chegada dos bantus, que se organizavam em calundus, sendo o produto final um hibridismo entre as culturas dos três grandes troncos étnicos africanos trazidos ao Brasil, bantu, fongbé e iorubá.

Calundus era o nome genérico oferecido pela coroa portuguesa a todas as práticas cerimoniais, rituais e terapêuticas, de origem africana praticadas no Brasil. A prática do calundu está associada à chegada dos povos bantus, provenientes da África Central, principalmente da região dos atuais territórios do Congo e de Angola⁶ (Silveira, 2006), composta por reinos com os quais a coroa portuguesa mantinha constantes negociações, e investidas territoriais.

⁵ Ao utilizar os termos colonização e contracolônização me apoio nos dizeres e saberes do líder quilombola Antônio Bispo dos Santos, Nego Bispo, que conceitua esses termos como “... os processos de enfrentamento entre povos, raças e etnias em confronto direto no mesmo espaço físico geográfico. (Bispo dos Santos, 2015, p.20)”. Como contracolônizadores são definidos os grupos que resistiram ao processo colonizatório e buscaram viver, sentir e pensar a vida em conformidade com as suas tradições ancestrais.

⁶ Alpers (2018) escreve que devido a descobertas recentes, a imigração forçada de bantus provenientes do Moçambique, África centro-oriental, passou ter atenção de pesquisadores. Estimativas do transatlantic slave trade database mostram que apesar dessa imigração entre 1651 e 1800 ter sido de 14692 indivíduos, algo considerado de pequena proporção frente aos milhões de africanos bantus sequestrados e trazidos ao Brasil da África Centro-Occidental. A partir de 1807, com determinação da Inglaterra de proibição do tráfico de escravizados, e conseqüente aumento do preço dos escravizados, essa rota do tráfico, que passava mais ao sul, pelo Cabo da Boa Esperança, passou a ser mais utilizada como forma de fugir da fiscalização e continuar a prover o mercado brasileiro ainda muito interessado na exploração de mão-de-obra escravizada. Assim, entre 1811 e 1852, 264808 indivíduos provenientes de Moçambique foram desembarcados no Rio de Janeiro, o correspondente a cerca de 20% do total de escravizados desembarcados naquele porto. Em grande parte, os calundus bantus eram rurais e existiram em período anterior à 1800, os moçambicanos passaram a chegar em maior número quando a sociedade brasileira já estava mais urbanizada. Certamente os moçambicanos se incluíram nos

O livro *o trato dos Viventes* (2000) de Luiz Felipe de Alencastro, contribui com a relevante reflexão sobre a relação Portugal, Brasil e Angola. Segundo Alencastro, o modelo de exploração adotado por Portugal gerou um modelo singular de colonização, que tornou o Brasil o país com o maior contingente de pessoas negras fora da África. Nesse modelo, estabeleceu-se uma relação de interdependência entre as duas margens do Atlântico Sul. Favorecidas pelas correntes marítimas e pelos ventos, foram realizadas cerca de 14.900 viagens entre portos africanos e brasileiros (Alencastro, 2018). Nesse sistema desenvolvido secularmente, enquanto o Brasil sustentava Portugal por meio de produção de ouro e açúcar, Angola se tornou um centro reprodutor de escravizados, fornecendo mão de obra para o trabalho em engenhos, fazendas e mineração. Ao disputar, durante o século XVII, o território nordestino brasileiro, portugueses e holandeses concordavam em um ponto, que “sem Angola não há Brasil”, e por isso a guerra entre esses dois países foi travada também na costa angolana.

Segundo Alencastro, para que a colonização do Brasil se tornasse lucrativa, era necessário que portugueses controlassem o tráfico atlântico. Enquanto o maquinário do tráfico de escravizados não se consolidava, suprindo o Brasil com braços para o trabalho, utilizava-se mão de obra escravizada indígena. A força de trabalho indígena escravizada foi utilizada principalmente na produção de farinha de mandioca, que junto com búzios encontrados em larga escala no litoral da Bahia e usados como dinheiro na África Central, eram trocados por africanos escravizados. A escravidão indígena, existente por todo o período do Brasil escravagista, apesar de supostamente ser mais barata para o colonialista apresentava-se problemática devido ao número elevado de mortes causados pela baixa resistência imunológica aos vírus e bactérias trazidos por europeus e africanos. Além disso, havia o interesse de missionários jesuítas em catequizar os indígenas e submetê-los ao trabalho compulsório, com lucros para a Igreja, por meio de *encomiendas* (Wallerstein, 2007).

O comércio transatlântico iniciado por Portugal é sucessivamente modificado, vindo a ser suplantado pelos brasileiros, sendo que a partir do século XVIII, 9 em cada 10 expedições negreiras saíam dos portos da Bahia, Pernambuco ou Rio de Janeiro (Gomes, 2021). Com o passar do tempo a mandioca passa a ser plantada em Angola, e o Brasil passa a exportar tabaco e cachaça, que junto com cavalos, açúcar, algodão, café, ouro, pólvora e armamentos se tornam os principais itens de negociação no tráfico atlântico. Os reinos de Angola, Congo, Ndembo, Luango, Kassange, Soyo, Quiçama e Matamba se tornam dependentes desse tipo relação

movimentos de resistência à colonização, mas ainda não existem referências sobre se houve influência dos moçambicanos na constituição dos candomblés, que surgiram na Bahia.

comercial, a ponto de o ser humano escravizado vir a se tornar a sua principal atividade comercial.

A relação estabelecida entre Brasil e África era tão predatória que os africanos “exportados” para o Brasil, submetidos ao intenso trabalho, maus tratos e alimentação de baixa qualidade, viviam em média apenas 12 anos (Gomes, 2021). Sendo mais interessante e lucrativo para o colonialista comprar mais mão de obra escravizada do que investir no bem-estar de sua “propriedade” (Alencastro, 2000; Gomes, 2021).

O sequestro das etnias bantus e tráfico ao território brasileiro se iniciou no século XVI, e perdurou por todo o período de tráfico atlântico de escravos. Essas etnias compuseram a maioria de africanos sequestrados trazidos ao Brasil, mesmo no chamado terceiro ciclo, da Mina, em que se ampliou o sequestro e tráfico das etnias fongbés e iorubás, provenientes da parte ocidental da África (Alencastro, 2018; Sleenes, 2018). Segundo cálculo elaborado por Alencastro (2018), entre 1500 e 1850, 4,8 milhões de africanos foram introduzidos no Brasil via tráfico escravagista, desse montante, 75% eram bantus provenientes da África Central, em sua maior parte da região de Congo e Angola, falantes de quicongo, quimbundo e umbundo. Impossível negar que esse contingente expressivo de pessoas formou a base cultural da sociedade brasileira com influências na língua, musicalidade, agricultura, pecuária, mineração, alimentação, saberes e práticas terapêuticas, modo de organização social e etc. Marcando assim a sociedade brasileira de forma indelével, apesar dos processos seculares de ocidentalização do território.

Os povos bantus teriam origem na região atualmente conhecida como Camarões e fronteira leste da Nigéria, vizinhos aos iorubás, o que segundo Prudente e Gilioli (2013) explicaria a proximidade existente entre o panteão de deuses iorubás e bantus. Por volta de 2000 a 3000 anos antes de Cristo, essas populações teriam iniciado uma longa e lenta marcha em direção ao sul e à leste do continente africano (Janzen, 1992; Prudente & Gilioli, 2013). Esse processo de ocupação de vasta porção territorial da África, com diferentes biomas, florestas, savanas, teria durado cerca de 3000 anos, e a adaptação aos territórios, hibridação com as culturas dos povos já localizados nesses territórios, formação de grandes reinos e civilizações, desenvolvimento de tecnologias, comércio e a própria evolução natural seriam a origem da heterogeneidade do que comumente se costuma falar hoje como sendo a cultura bantu (Janzen, 1992; Oliveira, 2015).

Figura 1. Migração bantu (Janzen, 1992)



Segundo Adolfo (2010a) os denominados povos bantus no continente africano não necessariamente apresentavam uma cultura homogênea entre si, e a ligação étnica se dava por pertencerem ao mesmo tronco linguístico. Prudente e Gilioli (2013) estimam que os vários grupos e nações denominadas como bantus, compartilham uma média de 40% de palavras em comum em seus vocabulários.

A origem do termo bantu não ocorre por autoidentificação, é uma nomenclatura dada em 1862, por um pesquisador alemão W.H.I Bleek (Silverstein, 1968), sendo que, para ele, ntu seria um conceito que representa ser humano, ba seria o plural, portanto bantu significaria conjunto de humanos. De forma a complexificar o assunto, Jazen (1992) cita que ao realizar uma pesquisa em pontos selecionados do imenso território africano atualmente denominado como bantu, que o termo ntu não apresenta nenhuma significância para grande parte dessa população, e que a escolha do termo bantu teria sido arbitrária, sendo que poderia-se ter escolhido outro termo entre centenas de possibilidades de auto nomeação. Sua pesquisa se centraliza nas cidades de Kinshasa no Congo, parte norte da África Central Ocidental, Dar es

Salaam na Tanzânia, parte norte da África Central Oriental, Mbabane-Manzini na Suazilândia, parte sul da África Central Oriental e na cidade do Cabo, na África do Sul, extremo sul do continente africano. Nessas regiões, Jazen diz que o que caracteriza todos os povos bantus, é a prática de um ritual terapêutico denominado ngoma, e alguns termos agregados à esse ritual, como Nzambi, ngangas, pémbà ou pémbé e mbàndà.

De forma correspondente, esses termos também são utilizados no candomblé de Angola, Nzambi é a força criadora do universo, ngomas são os denominados atabaques usados no ritual, nganga é um termo atribuído a uma pessoa sábia, com muita experiência de vida, um curador ou feiticeiro. Pemba é um pó branco, fabricado em um ritual e de uso terapêutico, e mbanda além de ser um cargo do candomblé de Angola, também se associa ao termo umbanda.

Outro pesquisador, Sleenes (2018) atribui que um ponto em comum aos povos bantus de todas as regiões, seria o princípio cosmológico. Os bantus cultuavam dois tipos de ancestrais, os ancestrais do clã, que ainda eram lembrados e os ancestrais tutelares, os primeiros homens, os mais antigos. Sendo uma prática comum na milenar migração bantu, ao se relacionar com outro povo já existente no território, perguntar “quem são os donos da terra?” se referindo aos primeiros habitantes daquela localidade, e “quais são os rituais para se contactar esses ancestrais?”. Essa última pergunta pode apresentar uma correlação com a pesquisa de Janzen sobre o uso dos ngomas como um tecnologia desenvolvida pelos bantus e disseminada por quase toda a região da África Central e Sul, pois os rituais de ngoma são uma tecnologia de acesso à ancestralidade.

Buseku Fu-Kiau em sua obra *a cosmogonia dos povos bantu-kongo*, traduzido por Tigana Santana em sua tese de doutorado (Santana, 2019), faz uma pesquisa mais calibrada sobre a cultura bantu-kongo, região central da África Central, dos quais muitos vieram escravizados para o Brasil. Por alguns conceitos elaborados por Fu-Kiau tem-se dimensão de que o conceito de saúde mental apresenta-se diferente da forma que o ocidente o elabora. Em sua análise, a vida em comunidade é central para os povos bantu-kongo: A ponto de o crime não ser considerado um ato individual, mas algo que traz em si todos os problemas daquela sociedade, que estando doente, tem no julgamento uma possibilidade de se curar; Todo bom líder, é alguém que escuta mais do que fala, e todas as decisões do bom líder são um consenso entre os anciãos, os ngangas. O líder que não age dessa forma está mentalmente adoecido; Quando as relações comunitárias estão rompidas, os ngangas convocam uma reunião de conciliação, pois entende-se que existe um fio biológico que une a todos, e assim uma vez que as relações entre a comunidade são reestabelecidas, toda a comunidade é reequilibrada; A terra é uma riqueza pública, e não deve pertencer a ninguém, a causa de todas as desavenças sociais

e da infelicidade vem da quebra desse tabu; A noção de comunidade inclui os ancestrais, se a pessoa teve uma vida exemplar, ela se torna um ancestral cultuado, uma força motriz para a sociedade, caso não tenha conseguido atingir uma vida plena, ela se torna um ancestral atrofiado, desviado, e pode vir a trazer doenças para a comunidade; Além disso, as vibrações emitidas por corpos e objetos são consideradas como possíveis causadoras de desordens mentais e infortúnios, também podendo atuar como dispositivos terapêuticos.

A heterogeneidade das culturas existentes em território bantu, ajuda a compreender a ampla variação de tipos e formatos dos calundus registrados em território brasileiro, que segundo Renato da Silveira (2006) foram observados por todo o período colonial com bastante regularidade.

Sendo ainda possível afirmar que, em sendo os povos bantus, um dos primeiros a chegar ao território brasileiro, e tendo convivido em fazendas, senzalas e quilombos com os povos indígenas, com os quais compartilharam o infortúnio da escravidão⁷. Que o calundu teve forte influência da cultura indígena, principalmente em relação ao uso do poder biomítico⁸ e medicinal das plantas e minerais do território, sendo possível, inclusive, observar que no candomblé de angola, anualmente, é realizado a festa dos caboclos, entidades indígenas que os povos bantus no Brasil cultuam como sendo os ancestrais do território brasileiro.

Datando do período colonial, a origem da diversidade de manifestações de rituais afro-brasileiros com maior ou menor influência africana ou indígena, observadas ainda hoje, em território brasileiro, como: candomblé, umbanda, terecô, omolocô, xangô do Recife, jurema, pajelança, encantados, catimbó, tambor de mina, batuque, cabula e etc.

Segundo os relatos realizados pela inquisição no Brasil, descritos por Silveira (2006), uma característica específica dos calundus bantus era que uma mesma pessoa, sacerdote ou sacerdotisa do culto, acumulava diversas funções nos rituais⁹, inclusive a de médium curandeiro, e geralmente manifestava apenas uma divindade, que se remetia à divindade cultuada na região da África Central, de onde essa liderança era originária.

⁷ Apesar de pouco mencionada, a escravidão indígena em território brasileiro ocorreu durante todo período em que perdurou a escravidão. Pelo mesmo sistema utilizado contra os negros ou travestido de projeto missionário-religioso no sistema de *encomiendas* (Ramos, 2004)

⁸ O termo biomítico, bastante utilizado atualmente pelas lideranças da casa estudada, se refere a forma como a tradição do candomblé é um sistema completo, com lógica própria de funcionamento, em que as plantas, minerais, divindades são agências que interagem com os adeptos e atuam sobre eles.

⁹ Com o tempo e o intercâmbio de conhecimentos com o tronco étnico fongbé, passaram a existir relatos também sobre calundus bantus com organização eclesiástica, e hierarquia de funções. Ainda, na região de Ndembo, no atual Congo, viajantes comentaram ter observado rituais com essas características de organização eclesiástica (Silveira, 2006).

Após o segundo quarto do século XVIII, com a chegada dos povos fongbés, provenientes do reino de Daomé, na atual região que comporta os territórios de Gana, Benim, Togo e do sudoeste da Nigéria, começaram a surgir relatos sobre calundus em que o sacerdote, sacerdotisa, manifestava de 3 até 5 divindades (Silveira, 2006).

A origem da prática de culto a um panteão de divindades era típico da região sul da África Ocidental, uma área que segundo Gomes (2021) era densamente povoada e bastante urbanizada, chegando a haver 30 pessoas por quilômetro quadrado, e onde havia um intenso intercâmbio de saberes étnicos. Especificamente na região do reino de Daomé se praticava o culto à serpente Dan/ Bessem, cultuada junto com Sakpathá e Nanã Buruku¹⁰ (Páres, 2007).

No período de estabelecimento da colônia portuguesa no Brasil e formação da sociedade brasileira, à medida que a economia foi se desenvolvendo, se ampliaram também as aglomerações urbanas. Os calundus acompanharam essa trajetória vindo a ser a base cultural e ritual de onde surgiram os candomblés (Silveira, 2006; Sleenes, 2018).

Se inicialmente, os calundus eram realizados em áreas rurais, sem locais definidos para a sua prática, com o tempo passaram a ser observados em formatos semi-urbanos, vindo a ser realizados em residências familiares e locais próximos aos centros urbanos. E a partir da fim do século XVIII, quando se intensifica a chegada das etnias iorubanas, provenientes da atual Nigéria, começam a ser observados calundus realizados em templos na área urbana, e com hierarquia eclesiástica mais complexa.

De forma geral, em um processo que será melhor detalhado mais adiante, a formação do primeiro candomblé teve a colaboração dos três troncos étnicos mais abrangentes, os bantus, os fongbés e os iorubás. Esses três troncos étnicos realizaram um intenso intercâmbio de saberes, em que os bantus, provenientes da região das atuais Angola e Congo, colaboraram com o conhecimento sobre as plantas e minerais locais e alguns procedimentos rituais. Os fongbés entraram com os saberes sobre culto em panteão, a organização espacial do terreiro, e os ritos iniciáticos. E os iorubás com a complexa organização eclesiástica, o formato festivo dos ritos e um elaborado manejo político que foi fundamental para unir as etnias iorubás, recriando um pacto político ancestral, e que teve sucesso em driblar a repressão governamental. Conseguindo até mesmo o apoio de autoridades brancas, como o poderoso Conde d'Arcos, para fundar em território brasileiro, no centro da cidade de Salvador, em pleno período escravagista, o candomblé da Barroquinha, um local dedicado à preservação da memória, da identidade e da

¹⁰ Essas três divindades, Dan/ Bessem, Sakpathá e Nanã Buruku foram posteriormente absorvidas pelos candomblés iorubás, sendo renomeados como Oxumaré, Omolu e Nanã. E nos candomblé bantus como Angorô, Kavungo e Zumbá.

subjetividade africana (Silveira, 2006). Dessa experiência exitosa surgiram, posteriormente, o candomblé jeje ligado ao tronco étnico fongbé. E os candomblés de congo-angola, derivados do tronco étnico bantu.

Universalismo europeu

Para o sociólogo marxista e decolonialista Immanuel Wallerstein (2004; 2007; Bragança & Wallerstein, 1982), a história moderna e contemporânea se refere a um período de 500 anos da expansão capitalista e imperialista dos países europeus e posteriormente do noroeste do EUA sobre a orbe terrestre. Ele divide a política colonial que sustentou essa expansão em dois modelos, o universalismo humanista que se inicia em 1492, quando da chegada dos europeus no posteriormente chamado continente americano e o universalismo científico, que ganha força a partir de 1850. O candomblé foi atacado pelos dois modelos, o universalismo humanista e científico, o que mostra que esse é um movimento contracolonial desde a sua origem até os dias atuais.

Universalismo humanista: Política colonial portuguesa

O universalismo humanista se baseia em uma suposta universalidade da filosofia clássica e do cristianismo, valores eurocêntricos que sustentariam a superioridade moral das etnias europeias perante as demais etnias do planeta, e que justificaria a invasão territorial e dominação dos povos ditos primitivos, como forma de promover a civilização ocidental. A descrição realizada a seguir sobre como atuou a política colonial portuguesa em território brasileiro descreve bem as “benesses” oferecidas aos povos dominados.

As raízes da política colonial portuguesa aplicada em território brasileiro são antigas, e fazem referência à civilização grega e romana e ao direito natural de domínio dos povos mais evoluídos sobre os demais. Segundo consta, a teoria do direito natural de domínio defendida por grandes filósofos do mundo ocidental como Platão, Sêneca, Sócrates, considerava ser melhor para um povo menos evoluído ser escravizado e trabalhar em prol da civilização grega ou romana, do que ter liberdade e se dedicar à atos criminosos, libidinosos e egoísticos (Silveira, 2006).

Um outro pensamento defendido pela filosofia grega e romana que influenciou a política colonial portuguesa se referia a como os governantes deveriam agir no trato às populações conquistadas, de forma tirânica ou moderada. No tiranismo, a conquista era mais rápida, porém havia um risco maior de levantes e revoltas. Na política moderada, após a invasão violenta, o poder era distribuído entre setores-chaves da sociedade conquistada, com resultados mais duradouros e segundo essa linha de pensamento, com benefícios para os dois lados, uma vez

que o conquistador atuaria à serviço da alma, civilizando o mundo bárbaro, selvagem, e o conquistado evoluiria gradativamente do estado primitivo ao civilizatório (Silveira, 2006).

No século IV, quando no império romano, o cristianismo deixa de ser uma religião messiânica para se tornar uma religião de Estado, a teoria de direito natural de domínio é associada ao pensamento de que todo o poder terreno é uma emanção de Deus. E assim, se criam as bases para o modelo de dominação ocidental, inclusa a portuguesa, usada para justificar a colonização da América. Em que as invasões armadas, genocídio, etnocídio, escravidão e pilhagem eram instrumentos civilizatórios da coroa portuguesa, autorizados pela igreja católica, usados como forma de levar a luz e a bondade de Cristo aos povos não ocidentais, incultos e desumanos (Silveira, 2006).

A análise histórica da política colonial revela que para o reino de Portugal manter a colonização do território brasileiro, a partir da submissão e escravização dos povos nativos e dos povos africanos, havia a necessidade de uma política, ora tirânica, ora moderada, que legitimasse essa ação, de forma teológica, filosófica, e epistemológica “já que a dominação, ao contrário do contato, não tolera ideias de paridade cultural” (Wallerstein, 2007, p.65). E transformasse aos seus próprios olhos, o ato de vilipêndio e ganância desmedida, em algo nobre e humanista.

Para Baéz (2010), o processo de colonização utilizado nas Américas foi uma ação intencional de memoricídio das etnias indígenas e africanas, em que a partir do esquecimento forçado de suas culturas era imposto um outro modelo cultural, com uma outra língua, intencionando o enfraquecimento da resistência, a facilitação da dominação territorial e a exploração da mão de obra.

Ao se considerar que a memória coletiva é o patrimônio cultural de um povo que permite o senso compartilhado de pertencimento a uma mesma identidade, a manipulação da memória pode ser entendido como a recolocação dos povos indígenas e africanos em um outro mundo, ocidentalizado, num lugar subalterno, em que tudo o que se refere as suas identidade étnicas é considerado como inferiorizado frente ao universo cultural ocidental, e portanto digno de menosprezo.

Se a isso for somada a questão do “poder transmitido por Deus” às etnias ocidentais, que oferecia licença para conquista violenta de territórios e populações hostis ao cristianismo e à civilização ocidental, e a conseqüente destruição por todos os meios da identidade indígena ou africana. Têm se a política colonial como uma tecnologia de construção da subjetividade do colonizador, como uma pessoa impiedosa e cruel, mas livre de julgamento pelos seus pares. Com reflexos na formação da mentalidade do colonialista da atualidade (Memmi, 1967), cuja

visão desenvolvimentista permanece subalterna aos interesses econômicos de grandes instituições ocidentais. Não sendo por acaso que, nos dias de hoje, à maior bancada de parlamentares do congresso nacional brasileiro, dá-se o nome de bbb (boi, bala e bíblia), sendo esses os responsáveis pelos constantes ataques direcionados aos direitos humanos, à diversidade, à pluralidade de modos de vida, às tradições de matrizes africanas, às causas indígenas e ambientais (Steinbrenner & Castro, 2018).

Poder tirânico e moderador na colônia Brasil e as irmandades

Por todo o período colonial, houve uma alternância entre políticas tirânicas e moderadas no trato com a população e, em específico, com a população africana e afrodescendente, que compunha ampla maioria do reino, apesar de a maior parte estar escravizada.

Até o ano de 1688 (Silveira, 2006), houve um predomínio da política tirana no trato da população escravizada, o que resultou em maior desespero, com a consequência de revoltas, fugas e a criação de grandes quilombos, como o simbólico quilombo de Palmares que ameaçava o domínio do império português em território brasileiro, e a lucratividade do projeto colonialista, bem como a segurança da elite colonial (Lopes, 2011; Bispo dos Santos, 2015; Gomes, 2021).

Em 1694, com a queda de Palmares, o império português optou por adotar no Brasil políticas coloniais moderadas no trato com a população negra. Nesse contexto, se destacam as figuras de Jorge Benci e André Antonil, padres jesuítas que defendiam a liberdade da população negra em preservar seus costumes não só na área rural, mas também no ambiente urbano da cidade de Salvador, onde a estratégia defendida era trazer os negros e negras, escravizados ou libertos para o seio da igreja católica, incluindo-os em ordens e irmandades específicas para negros, onde os escravizados poderiam desenvolver sua cristandade, e exercitar o mandamento bíblico que menciona que o servo deve respeitar o seu senhor, mesmo que ele aja de forma injusta. Bem como sugerir aos senhores de escravizados que agissem de acordo com os princípios cristãos, mantivessem um trato firme, sem o qual seria impossível manter a produtividade, porém mais humanizado e sem uma violência desnecessária.

A primeira irmandade católica brasileira surge nesse período, estando associada à igreja venerável ordem terceira do rosário de nossa senhora às portas do carmo. Fundada em 1685, com o nome de irmandade de nossa senhora do rosário das portas do carmo, era administrada por negros e negras bantus, majoritários na irmandade, mas com composição étnica eclética, como todas as outras ordens e irmandades negras que surgiram durante o período colonial, e portanto também recebeu os fongbés, e posteriormente os iorubás.

Se é evidente que o principal propósito das irmandades católicas negras era amansar o africano, forçando-o à esquecer de suas raízes, levando-o de forma gradual a se ocidentalizar e se cristianizar, aderindo a uma filosofia em que ele, sendo negro e portanto inferior ao branco deveria ser grato por poder ser útil à civilização ocidental. Mesmo que seja verdadeiro que boa parte dessa população realmente tenha se convertido ao cristianismo, também se pode dizer que nesse local, negros, africanos e descendentes, libertos e escravizados, por possuírem uma maior liberdade de movimentos e de articulação política e social, usaram-no de forma propícia à reconstrução de seus saberes ancestrais, à reconstituição da memória coletiva e à manutenção da identidade étnica africana. E portanto, é válido dizer que algumas irmandades católicas negras foram o berço do candomblé (Silveira, 2006). Como é o caso da irmandade bom senhor Jesus dos martírios, que surge por volta de 1740 a partir de uma dissensão da irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, e que por volta de 1760 se transfere para a igreja da Barroquinha, local que viria a abrigar a primeira casa de candomblé ketu.

O candomblé da Barroquinha

Como forma de entender a constituição da primeira casa de candomblé ketu, é necessário retornar no tempo e delinear as configurações históricas que definiram a tragédia de parte significativa da população da África Ocidental. Nessa região, dois grandes impérios travaram uma longa guerra, Daomé e Oyó. A primeira parte (1729-1789) foi vencida por Oyó, na segunda parte (1789-1888) Daomé superou o adversário. Aqueles que eram derrotados nas batalhas vinham compor o contingente de escravizados em terras americanas, trocados por armamentos, cachaça, fumo e açúcar com os traficantes de escravos, em sua maioria brasileiros especializados na travessia entre a Costa da Mina à portos do Nordeste brasileiro (Silveira, 2006).

A maioria dos africanos escravizados na primeira parte da guerra era formada pelas etnias fongbés derrotadas pelos iorubás liderados por Oyó. Esses ao chegarem no Brasil, encontram alguns dos antigos adversários iorubás e são chamados de jejes, que significa inimigos em idioma iorubá (Verger, 2012). E por isso o candomblé representativo do tronco étnico fongbé, possui na atualidade o nome de candomblé jeje.

Nem todos os escravizados das etnias fongbés eram compostos por indivíduos derrotados pelo exército inimigo, iorubá, alguns eram considerados inimigos do próprio reino. O império de Daomé era militarizado, despótico, e buscava estatizar a religião, pois via nos cultos populares à Sakpathá, Nanã Buruku/Nyohwe Ananu e Dan/Béssem, cultuados em forma de panteão, uma forma de organização subversiva que não obedecia aos seus ditames. E assim, centenas de líderes religiosos vieram ao Brasil exilados, vendidos como escravizados.

Em território daomeano, após anos de perseguição política, os sacerdotes e sacerdotisas de Sakpathá, Nanã buruku/Nyohwe Ananu e Dan/Béssem, mas também de outras divindades, haviam desenvolvido formas de escamotear seus cultos, disfarçando-os em celebrações sociais e escondendo os assentamentos das divindades em locais subterrâneos. Essa seria uma importante tecnologia utilizada posteriormente pela irmandade bom senhor Jesus dos Martírios, onde veio a funcionar o candomblé da Barroquinha.

Na segunda parte da guerra, à partir de 1789, o império de Iorubá, que era controlado por Oyó, mas composto por diversos grupos étnicos iorubás agregados, se enfraquece com o movimento de conversão de parte de sua população ao islã e sob os ataques de Daomé começa a colapsar, em um longo processo que durou décadas. Mais uma vez, os derrotados eram negociados no lucrativo comércio de tráfico de escravos.

A vinda das etnias iorubanas foi turbinada pela proximidade do fim do tráfico atlântico de escravizados, proibido no Atlântico Norte desde 1807 pelo *Slave Trade Act*. Os traficantes brasileiros e a elite escravagista sabiam que era uma questão de tempo que a Inglaterra também viesse a impor o fim do tráfico no Atlântico sul, o que legalmente acabou acontecendo em 1826 e 1931, respectivamente pelo tratado anglo-brasileiro de 1826 e pela lei Feijó, conhecida como “lei para inglês ver”. E de fato em 1856, com a aprovação da lei Eusébio de Queiroz de 1850, e após a Inglaterra promulgar a lei Aberdeen, em 1845, que radicalizava o combate ao tráfico de escravizados, dando aos traficantes o mesmo tratamento que era oferecido aos piratas, com apreensão do navio e prisão dos tripulantes.

O período em que o tráfico se torna clandestino, transformou esse “comércio” em algo ainda mais lucrativo. Laurentino Gomes (2021) apura que, no começo do século XIX, a lucratividade média era de 19,2%, e a partir de 1830 passa a ser de até 300%. De forma que ocorre um incremento no número de viagens transatlânticas, sendo que somente na Bahia, entre 1840 e 1850, chegaram cerca de 60 mil escravizados da região da África Ocidental, os chamados nagôs. Esse é um nome genérico e depreciativo dado aos iorubás pelos fongbés¹¹, que segundo Vivaldo da Costa Lima (2010), significava sujo e piolhento. Na Bahia, os termos jeje e nagô, outrora depreciativos, perdem esse sentido e passam a ser usados pelos próprios povos fongbés e iorubás para se autodenominar.

¹¹ Embora, o tráfico de escravizados nagôs tenha se ampliado nesse período e em sua maioria destinados aos portos de Salvador e de Recife, há de se observar, que nesse período também houve um incremento no tráfico de escravizados bantus, provenientes da África Centro- Ocidental e Centro-Oriental, nas regiões dos atuais Congo, Angola e Moçambique, e destinados em sua maioria para o Rio de Janeiro. Concluindo que, por todo o período de tráfico escravagista, os bantus continuaram a ser a maioria das etnias escravizadas e trazidas ao Brasil (Alencastro, 2018) .

No Brasil, na cidade de Salvador, os iorubás buscaram se reagrupar na irmandade dos mártiros, e com passar do tempo, os iorubás exilados em território brasileiro passaram a receber notícias de que a situação em suas terras natais estava cada dia pior, o que dificultava um possível retorno e tomaram a decisão de transpor para o Brasil, o outrora poderoso reino liderado por Oyó (Silveira, 2006).

Esse plano de transposição do reino de Oyó para o Brasil, para que pudesse de alguma forma simbolizar a vasta extensão do outrora império iorubás, e agregar as etnias provenientes das quatro regiões do antigo reino, Ketu, Ijebu, Oyó e Ijexá (Ifé, Efan, Egbá) teve de ser muito negociada e inclusiva na representatividade das culturas dessas etnias, que paulatinamente iam sendo dominadas e enviadas para o Brasil (Silveira, 2006).

Segundo Renato da Silveira (2006), Exu era uma divindade cultuada no reino de Ketu, mas também possuía importantes templos em Ijebu, e era cultuado em toda a região, inclusive em Daomé. Ogum, ferreiro e guerreiro, bem como Odé, caçador e pastor, também eram cultuados em toda a África Ocidental, mas especificamente havia um culto muito forte à Ogum em Ijexá, e o culto à Odé, na qualidade de Oxóssi, era muito proeminente em Ketu, onde ele era considerado um rei ancestral. Mas também era realizado pelos popós, na região da Costa da Mina, com o nome de Agué.

Como visto Sakpathá, Dan/Béssem e Nanã Buruku eram cultos bem estabelecidos no reino de Daomé, e foram absorvidos pelo panteão iorubá na forma de Omolu, Oxumaré e Nanã. E pelo panteão bantu, com os nomes de Nsumbo, Angorô e Zumbá (Silveira, 2006).

Os cultos à Xangô e Iansã/Oyá tem origem na área norte do império Iorubá, em Oyó, no entanto, Airá que é uma das qualidades de Xangô no Brasil, era uma divindade cuja origem vem do reino de Shabé, que era um vizinho da fronteira oeste. Iansã tem culto verificado no rio Niger. Euá era cultuada no rio Yewá. E Odudua era uma divindade Tapá ou Nupés, etnia que fazia fronteira com o norte do reino de Iorubá (Silveira, 2006).

Oxum tem origem em Ijexá, onde possui um rio com seu nome. No entanto, o culto à Yemanjá também era realizado no vale do rio Oxum, mas em Egbá, e no Brasil vira uma divindade das águas salgadas. Da região leste de Ijexá também vem os cultos de Logunedé e de Oxalá, que era da região de Efan, situada no extremo leste do império (Silveira, 2006).

Assim do ajuntamento, integração, adaptação, bricolagem de cultos e recriação mítica de diversos orixás de cultos mais difundidos nos reinos iorubás, com orixás regionais de subgrupos étnicos iorubás, que progressivamente iam se reunindo na irmandade do bom Jesus dos mártiros, surge, no Brasil, o panteão de 16 orixás, compondo uma sequência ritual, o xirê,

que representa a ordem inversa de criação do mundo na cosmogonia africana, indo da divindade mais terrena, Exu, à mais celestial, Oxalá.

A estrutura hierárquica social do candomblé da Barroquinha também é inovadora em relação aos calundus bantus e fongbés. E é construída uma complexa relação de cargos legitimados pela realização de rituais, que se assemelhava a forma como se organizava politicamente o reino de Oyó. A legitimação dessa transposição do império Iorubá é realizada com a vinda de autoridades civis e religiosas para o Brasil, bem como viagens de sacerdotes brasileiros para a África, com intenção de tornar a Barroquinha, uma espécie de representante do reino de Oyó e Ketu (Silveira, 2006).

Nesse ponto se destaca a figura do africano Bamboxê Obitikô, que após exercer papel importante na fundação do candomblé da Barroquinha, realiza diversas viagens entre Salvador, Rio de Janeiro, Recife, e à África Ocidental fazendo visitas à templos na região do antigo Império Iorubá como forma de intercambiar conhecimentos e promover uma resistência organizada da identidade africana-iorubá no Brasil, legitimada pelo vínculo entre a alta hierarquia africana e brasileira dos principais templos de cultos aos orixás (Castillo, 2018).

Apesar de não ser possível afirmar a data exata de sua fundação, o processo de fundação do candomblé da Barroquinha durou décadas. Ele representou o desejo de emancipação do negro africano ou seu descendente na sociedade brasileira. O local onde funcionava esse terreiro, no centro de Salvador, há apenas três quadras do palácio do governador, representava bem essa política de afirmação identitária.

Não se sabe ao certo quando ocorreu seu fim, no entanto, em 1835, após a revolução dos malês sufocada pelo chefe de polícia Francisco Martins Gonçalves, se iniciou uma intensa repressão policial aos movimentos negros. E em 1858-59, houve uma reforma urbanista na rua em que estava localizado o candomblé, planejada pelo mesmo Francisco Martins Gonçalves¹², pessoa com ódio declarado à africanos, da qual é impossível que o terreiro tenha resistido, e os assentamentos subterrâneos não tenham sido destruídos (Silveira, 2006).

Existem registros de algumas tentativas de reabertura do candomblé da Barroquinha em diversas outras localidades, até finalmente ser reinaugurado como o famoso terreiro a Casa Branca do Engenho Velho, Ilé Asé Ìya Nasò Oka, localizado no bairro do Engenho Velho da Federação, local em que está estabelecido até os dias de hoje. Havendo um registro no Jornal da Bahia, de 31 de maio de 1855 sobre a prisão de africanos e afro-brasileiros, no mesmo local

¹² Francisco Gonçalves Martins, o visconde de São Lourenço, também comandou a repressão contra a Sabinada, 1837-38. Recebeu seu título e o cargo de governador justamente por defender o escravismo, a intolerância ao africano liberto e a repressão tirana (Silveira, 2006).

onde se encontra hoje a Casa Branca, dizendo que eles estavam “...em uma reunião a que denominam de candomblé (Silveira, 2006, p. 530)”.

A experiência da construção de um candomblé a partir da reunião dos saberes ancestrais representativos de diversas etnias de um tronco étnico, cultos realizados em língua ancestral, em um formato de panteão, em uma sequência que busca representar do momento atual da humanidade à concepção do mundo, foi repetida com êxito por outros troncos étnicos, e se tornou a base de muitos dos candomblés atuais, influenciado também candomblés das nações jeje e angola.

De forma síncrona ou talvez com uma diferença de poucos anos à abertura do candomblé da Barroquinha, o tronco étnico fongbé consegue realizar uma coalizão social representativa e a partir de duas casas de candomblé situada em Cachoeira, na Bahia, chamadas de Roça de Cima e Roça do Ventura, liderada por africanos, são fundadas duas casas de candomblé da nação jeje, que seguem o padrão de culto dos voduns em formato de panteão e rituais realizados em língua fongbé. São o terreiro do Bogum em Salvador, também localizado no Engenho Velho da Federação e o terreiro Seja Hundé, em Cachoeira, no recôncavo baiano.

Apesar de haver uma lacuna histórica sobre como o modelo de candomblé criado na Barroquinha serviu como inspiração para candomblés de outras nações, como as famílias da nação angola que foram constituídas desde o Tumbensi. A partir da observação de que os modelos de candomblé congo-angola surgidos na Bahia desde a matriarca Maria Neném, Mam’etu Tuenda Unzambi, como o Tumba Junsara e o Bate-folha, de onde surgiu o Kupapa Unsaba, fundado por João Lessenge, nos anos 30, no Rio de Janeiro (Adolfo, 2010b), pode-se inferir que essas raízes de candomblé congo-angola provêm da mesma matriz configurativa utilizada na constituição do candomblé da barroquinha, que posteriormente viria a se chamar a casa branca do engenho velho, o Ilê Àse Ìyá Naso Oka, que é ketu.

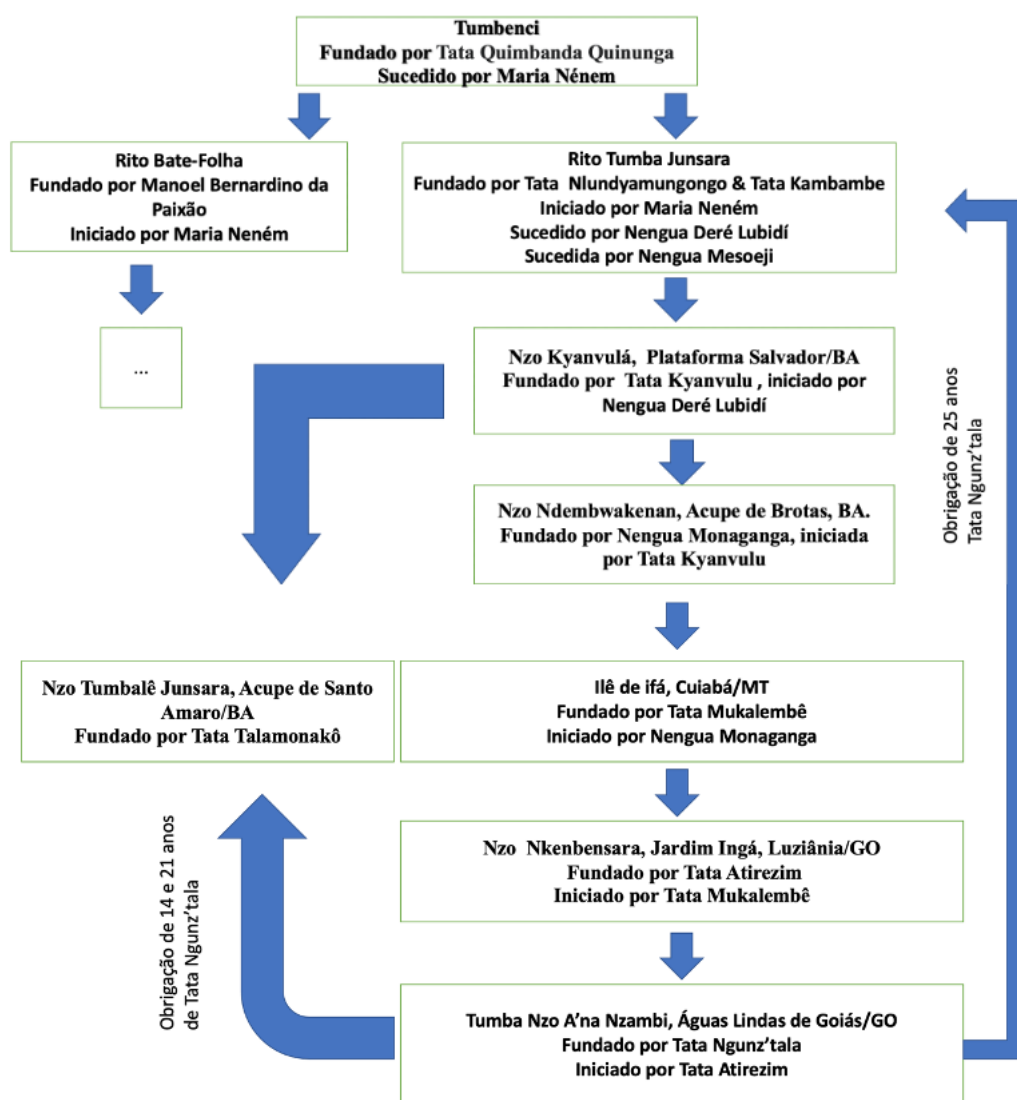
Em 1909, Maria Neném considerada a mãe da nação angola na Bahia, herda o terreiro Tumbensi, de matriz bantu, pertencente ao africano Roberto Barros Reis, Tata Kimbanda Kinungu. A história contada diz que ela recebeu os ensinamentos de diversos sacerdotes e sacerdotisas de cultos bantus, sendo preparada para formar um panteão de candomblé da nação angola, com divindades denominadas nkisis, com cultos realizados em língua quimbundo e quicongo, sendo que a sequência ritual é chamada de jamberessu (Adolfo, 2010a). Em 1910, Maria Neném inicia no culto da nação angola, três irmãos de santo, Manoel Bernardino da Paixão que funda em 1916 o terreiro Bate-folha e Manoel Ciríaco de Jesus, Tata

Nlundyamungongo, que segundo informações colhidas no site da ABENTUMBA¹³, em 1919 funda junto com Tata Kambambe, Manoel Rodrigues do Nascimento, o Tumba Junsara, em Acupe, Santo Amaro da Purificação, que posteriormente foi transferido para Pitanga e depois para o Beiru, até finalmente ser instalado no bairro do Engenho Velho da Federação, estando vizinho ao Bogum e na ladeira oposta à Casa Branca do Engenho Velho.

No terreiro matriz Tumba Junsara foi iniciado Tata Kyanvulu, filho de Nengua Deré Lubidi que fundou a Nzo Kyanvulá localizado em Plataforma Salvador/BA. Tata Kyanvulu foi iniciador de Nengua Monaganga que fundou a Nzo Ndembwakenan em Acupe de Brotas. Ela iniciou Tata Mukalembê, que iniciou Tata Atirezim, fundador da Nzo Nkenbensara em Jardim Ingá-Luziânia/GO. Tata Atirezim iniciou Tata Ngunz'tala que dirige a unidade territorial tradicional Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, localizada em Águas Lindas de Goiás/GO, onde foi realizada a pesquisa de campo. Com a morte de Tata Atirezim, Tata Ngunz'tala, e a Nzo que dirige, se ligou à Nzo Tumbalê Junsara, localizada em Acupe de Santo Amaro/BA, que possui ligação direta com a Nzo Kyanvulá, que, por sua vez, se vincula ao Tumba Junsara.

Atualmente, Tata Ngunz'tala, por ocasião de sua obrigação de 25 anos, realizada em 2022, é cuidado por Nengua Mesoeji, matriarca do Tumba Junsara, de forma que agora o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara encontra-se diretamente ligado à casa matriz da família Tumba Junsara.

¹³ A ABENTUMBA é uma fundação sediada dentro do Tumba Junsara cuja missão é preservar e resgatar as tradições bantu no Brasil.



Considerações sobre o processo histórico de formação do candomblé, ou dos candomblés

O fato de que quatro entre os principais terreiros de Salvador, Bogum, Casa Branca, Tumba Junsara, e a casa de Oxumaré estejam localizados em uma mesma região, no bairro do Engenho Velho da Federação que há 100-170 anos atrás era uma região de mata, terras de uma fazenda com mesmo nome, de propriedade do comendador Bernardino Martins Catharino¹⁴, que se estendia até o terreiro do Gantois. Deve ser entendida como uma estratégia de sobrevivência, aquilombamento, aos constantes ataques a que estavam submetidos os terreiros de candomblé. E também um sinal de que os dirigentes desses terreiros exerciam um intenso

¹⁴ Até o final do século XIX, o proprietário conhecido dessa fazenda era o doutor José Carneiro de Campos (Páres, 2007).

intercâmbio de conhecimentos, muitas vezes ocupando cargos representativos nas demais casas, como forma de fortalecer a resistência da identidade e subjetividade africana no Brasil (Páres, 2007).

Essa estratégia de aglomeração de terreiros de diferentes tradições também pode ser verificada em outra localidade de Salvador, segundo Silveira (2006):

Se lembrarmos que muitos candomblés antigos estavam instalados nas vizinhanças da Quinta das Beatas, entre outros o Alaketo, o Ilê Maroketo e o Ilê Ogunjá, da nação keto, o de Tio Agostinho de Aruanda, no Matatu, e o de Dorotéia de Carvalho, fundado no Beiju, em Brotas, e transferido depois para a Baixa do Bonocô, ambos de nação Angola, o Guiriguiri, da nação Congo, podemos concluir que havia na Quinta das Beatas/ Baixa do Bonocô um complexo de cultos que sincretizavam diversas tradições africanas e reuniam alguns malês aos fiéis do candomblés de diversas procedências. Essa coexistência pacífica semiclandestina não deve ter sido muito rara. Até hoje, os filhos-de-santo de todas as “nações” frequentam-se uns aos outros e fundam casas de tradições misturadas (p. 494).

Ao juntarmos o citado bairro de Brotas, com o bairro vizinho, Engenho Velho da Federação, temos que a partir da metade do século XIX, nessa outrora grande área periférica de Salvador, que era uma região de mata onde se localizavam diversos quilombos, começam a surgir vários terreiros de candomblé, que buscam a legitimação social da identidade africana perante a sociedade colonialista.

Sobre as supracitadas, por Silveira, casas de candomblé de tradição misturada ou também chamados de candomblés traçados. São casas em que se realizam cultos que, na maior parte das vezes, são singulares e representam muito mais a trajetória de um líder espiritual carismático em seu caminho vivencial de aprendizado e assim também na construção de uma cosmogonia própria de cada terreiro. Podendo apresentar uma bricolagem entre práticas de umbanda, catimbó, jurema, terecô, omolocô e outras formas de cultos com algumas práticas extraídas das casas tradicionais de candomblé, e portanto não seguem a liturgia das casas tradicionais de candomblé. Esses candomblés também foram moldados dentro dos processos históricos constituintes da sociedade brasileira, e portanto são manifestações legítimas da cultura brasileira e não é minha intenção diminuir a relevância que eles possuem. No entanto, como forma de delimitar o nosso objeto de estudo dentro do extrato de culturas que compõem o universo de religiões afro-brasileiras, nesse estudo, denomino como candomblé somente os cultos mais tradicionais que praticam exclusivamente o candomblé das nações angola, jeje ou ketu, que se referem respectivamente às tradições dos troncos étnicos bantu, fongbé e iorubá.

O fato dessa análise histórica ter envolvido as demais nações de candomblé tem como propósito mostrar que na formação do candomblé, muitas das nações e raízes, inclusive da casa pesquisada, possuem uma origem em comum e assim esses candomblés não representam um

purismo relacionado à uma região africana. E portanto, apesar de esses candomblés serem locais de política de afirmação da identidade africana, relacionada a algum tronco étnico, acredito ser mais correto mencionar que nessas casas são produzidas subjetividades afro-brasileiras.

Reconhecendo-se assim a experiência negra no Brasil e o candomblé como uma luta histórica contracolizatória. E incluindo-a no rol de outras lutas contracolizatórias como a dos povos originários, dos quilombolas e de outras culturas que se somam e fazem resistência ao modelo hegemônico ocidental e que não permitem que o processo colonizatório seja completamente estabelecido no Brasil.

Ainda sobre a análise histórica, a exemplo do papel realizado por Bamboxê Obitikô, e bem documentado por Renato da Silveira (2006) e Lisa Castillo (2018) de estabelecimento de uma rede interligada entre candomblés iorubás com sacerdotes de antigos cultos de orixás na África. Luis Parés (2007) realiza um minucioso trabalho de recuperação sobre o processo de formação do candomblé jeje na Bahia, atribuindo papel parecido ao de Bamboxê à africana Ludovina Pessoa. Ela, que é considerada a primeira mãe de santo do candomblé jeje, fazia ponte entre o candomblé da Roça de Cima, posteriormente conhecido como Seja Hundé, em Cachoeira, com o candomblé Bogum, em Salvador, e formou, naquele tempo, a maior parte das mães de santo da nação jeje. A tradição oral transmite que Ludovina Pessoa realizava anualmente viagens à África como forma de criar vínculos com os antigos cultos voduns, e aprofundar seus conhecimentos litúrgicos. Mas essa hipótese não pode ser confirmada a partir da verificação documental da polícia portuária de Salvador.

Parés também atribui papel relevante à um outro africano Tio Xarene, pai de santo em um quilombo, chamado de Obá Tedô, em Cachoeira, que teria fundado junto com Ludovina Pessoa, o terreiro da Roça de Cima. E ao consorte de Ludovina, José Maria Belchior, ou Zé de Brechó, figura de destaque da sociedade de Cachoeira e de Salvador, que por força de sua influência política e financeira pôde manter o funcionamento das casas de candomblé jeje livre de perseguições extremadas.

A expansão do candomblé jeje pelo Brasil, acompanha a migração nordestina rumo ao sul do país. Assim, Parés destaca também, a figura de Tata Fomotinho, que em 1915, se muda de Cachoeira para o Rio de Janeiro e inicia diversos filhos de santo que dão origem à casas jejes no Rio e em São Paulo.

Em relação ao candomblé da nação angola, ainda não foi realizada uma grande pesquisa documental sobre o seu processo de formação. Não sendo possível acrescentar muito além do que foi informado por Sérgio Adolfo (2010a) sobre o já mencionado anteriormente papel de

Maria Neném como a mãe de santo que fundou a nação angola na Bahia, e cujos filhos de santo Manoel Bernardino da Paixão, Tata Ampumandezu, fundou a família Bate-folha, e Tata Nlundyamungongo que junto com Tata Kambambe fundaram o Tumba Junsara. Tumba Junsara e Bate-folha que são dois dentre os principais expoentes do candomblé bantu. E que possivelmente, considerando-se que Tata Nlundyamungongo era marinheiro, e que a história contada diz que ele atuou na fundação da ndangi Tumba Junsara no Rio de Janeiro, bem como mantinha relações diplomáticas com diversas casas de diversas nações, que ele tenha exercido um papel semelhante ao de Bamboxê e Ludovina em prol do candomblé bantu ndangi Tumba Junsara.

A meu ver, a experiência do panteão de orixás, nkisis, voduns não deve ser entendida somente como uma coalizão representativa dos cultos de diversas etnias de um mesmo tronco étnico, mas também como uma estratégia de resistência, pois se, como apresentado por Silveira (2006), um ponto frágil dos calundus, era de que ao manter o culto reservado a apenas uma ou no máximo três divindades e restrito a uma só figura sacerdotal e no máximo a uma pequena organização eclesiástica. Quando um calundu atingia alguma proeminência social, era facilmente destruído pelas forças repressoras com a prisão, morte ou exílio dessa liderança.

Ao se criar um panteão de divindades e uma sólida e complexa estrutura hierárquica eclesiástica, o que houve foi um intenso intercambiamento de fundamentos biomíticos entre sacerdotes e sacerdotisas de diversos cultos provenientes de diversas regiões da África Ocidental e Central. E assim, o conhecimento foi multiplicado e posto sob guarda de um numero muito maior de pessoas. E portanto mesmo que um candomblé fosse destruído pelas forças repressoras, esse podia ser rapidamente reestabelecido por uma outra liderança do terreiro que também possuía conhecimento litúrgico. O que na prática permitiu ao candomblé oferecer uma resistência secular ao projeto de civilização ocidental.

Um ponto que não deve ser perdido de vista, ao se realizar uma pesquisa de campo em um terreiro de candomblé tradicional. É que esse representa um projeto civilizatório afro-brasileiro, criado por africanos e descendentes, que se coloca em oposição ao projeto civilizatório português, amparado no modo de organização social ocidental capitalista, com valores eurocentrados.

Assim, para a coletividade do terreiro pesquisado, o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, aquele espaço é um território africano no Brasil, uma nação sem Estado, representante de um tronco étnico africano. A pessoa que é iniciada no candomblé vai progressivamente recebendo os fundamentos daquela cultura a partir de rituais, iniciações e da convivência coletiva, e espera-se que quanto maior o seu grau hierárquico, maior seja o comprometimento com a

coletividade. Essa tecnologia de subjetivação tem como propósito reeducar a pessoa para atuar em um novo modo de existência e organização social afrocentrados (Ramos, 2017).

Os terreiros, sejam ou não da mesma nação ou família, estão vinculados aos demais por relações diplomáticas, e formam uma teia. Dentro de cada casa são formadas pessoas que eventualmente substituirão o pai ou mãe de santo, ou abrirão outros terreiros, ampliando assim essa capilarizada rede contracolonial.

Universalismo científico no Brasil

O universalismo científico, segundo Wallerstein (2004; 2007) baseia-se na ascensão da metodologia científica em espaços acadêmicos, uma epistemologia supostamente neutra politicamente que levaria a humanidade a uma nova era, de produção de um conhecimento real, objetivo e inquestionável.

Em se tratando de ciências humanas e sociais, essa suposta neutralidade se sustenta em teorias e métodos de pesquisa que privilegiam uma epistemologia ocidental e impedem as universidades de absorver a epistemologia dos povos não-europeus, como africanos e indígenas. Os saberes dos povos não ocidentais são rebaixados ao nível de folclores, tidos como falsos saberes, senso comum e elaborações de mentes primitivas que não se sustentam perante os reais conhecimentos produzidos pelo refinado ambiente acadêmico.

Em se tratando de história do Brasil, a chegada das universidades ocorre em um momento tardio em relação às demais nações da América e se sucede à política de atração de imigrantes europeus. Ambos estão inseridos dentro de um processo de modernização, leia-se embranquecimento da população e da cultura. Onde o estágio atrasado de desenvolvimento cultural, intelectual e econômico do Brasil é cinicamente atribuído ao grande contingente de pessoas negras do país, e a universidade é tida como sendo uma instituição capaz promover os verdadeiros saberes gestados nos círculos científicos da Europa e noroeste dos EUA (Silva, 2005).

Psicologia e candomblé

Direcionando a discussão para um tema de nossa pesquisa que trata de interfaces entre o candomblé e a psicologia. Dentro desse contexto, a psicologia/ psiquiatria travam até o final da década de 60, um embate unilateral e desproporcional, que visava massacrar e difamar as formas de cuidados em saúde mental promovidas pelas culturas do candomblé e outras, buscando a hegemonia do mercado de saúde mental.

Nos ambientes acadêmicos, predominavam estudos e publicações que, centrados na epistemologia eurocentrada e no modo de vida e organização ocidental, trataram significativa parcela da população como primitiva, alienada e fetichista. Os estados de transe das tradições

de matrizes africanas eram considerados por especialistas da saúde mental como perigosos, dementificantes, uma expressão de histeria, e uma espécie de esquizofrenia (Almeida, Oda, & Dalgarrondo, 2007).

Posteriormente aos anos 60, as ciências sociais e humanas passaram por transformações radicais de suas epistemologias, realizando autocríticas ao eurocentrismo, e a partir da adoção de um relativismo cultural surgem correntes como a pós-colonialidade e a decolonialidade, que buscam equilibrar as relações de poder contidas nas produções de saber. Mas, a psicologia/psiquiatria, salvo raras exceções, permaneceram afastadas desse debate. Dois exemplos a serem mencionados são o livro da psicóloga social Monique Augras, *o duplo e a metamorfose: identidade mítica em comunidades nagô* (1983, 2008), em que situa a iniciação no candomblé como possuindo impacto terapêutico e o transe ritual como sendo algo da normalidade dentro do contexto do candomblé. E a impactante obra de Ronilda Iyakemi Ribeiro, que ancorada na cultura iorubá aprofunda a compreensão da influencia desse tronco étnico na cultura brasileira e a (re) existência da identidade africana no Brasil (1988; 1996), e promove diálogos entre saberes terapêuticos da cultura iorubá e da psicologia e medicina, compondo uma discussão sobre uma etnopsicologia brasileira (Ribeiro, 2005; Ribeiro, Sálâmí & Diaz, 2004; Ribeiro, Frias & Sálâmí, 2022)

O histórico negativo das relações entre a universidade e o candomblé marca a memória dos povos de terreiro, e cria um ambiente de desconfiança com a figura do pesquisador acadêmico. O que deve ser levado em consideração quando, mais a frente, se discutir a metodologia de pesquisa e a melhor forma de acesso aos sujeitos de pesquisa.

A disputa do mercado da saúde em território brasileiro vem de longa data, como mostra a pesquisa de Alencastro (2000):

Como se sabe, no início do século XVI, a edição da tradução em latim das obras completas de Hipócrates e Galeno introduz os cânones da medicina clássica grega na cultura médica renascentista. Nesse contexto, Simão Pinheiro Morão, médico cristão-novo escorraçado do Reino pelos torturadores da Inquisição, e morador do Recife nos anos 1670, defende a “medicina racional” dos clássicos, por ele aprendida nas universidades de Salamanca e Coimbra, contra os “empíricos” do Brasil. Estes, acusava ele, arvoravam de doutores só porque haviam lido traduções portuguesas de livros de medicina usualmente redigidos em latim – e pior ainda – por artes que haviam recebido do “gentio da terra” e de “negros feiticeiros”(p.133).

O levantamento histórico realizado por Silveira (2006) e Parés (2007) sobre o processo de formação do candomblé traz diversos indicativos de que os calundus e candomblés eram locais procurados pela população na cura de diversos males tratados a partir de uma epistemologia africana, com influência indígena. Atuando assim como uma medicina tropical muito mais adaptada ao sul planetário do que a medicina promovida pelo norte, considerada

pelos cronistas como difícil, confusa e ineficiente. Àquela época, por volta do século XVIII, o cronista Nuno Marques chegou a afirmar que “os grandes doutores sabiam menos que uma velha ou outra pessoa qualquer sem ciência; e um bispo do Grão-Pará não fez por menos, “é melhor a gente tratar com uma tapuia do sertão, que observa com mais desembaraçado intento, do que com um médico de Lisboa” (Silveira, 2006, p.246).

Em relação aos cuidados em saúde mental, as lideranças dos calundus e candomblés eram consideradas sábias adivinhadeiras, e sabiam a partir dos oráculos africanos, dar assistência psicológica, prevenir e remediar situações complicadas, colocar ordem na vida de pessoas de todas as classes sociais que integravam suas clientelas (Silveira, 2006).

Alencastro (2000) indica que nos séculos XVI e XVII:

Afora a presença de médicos embarcados em frotas fazendo escala nos portos sul-americanos, a medicina europeia conhecia pouco ou nenhum exercício na Colônia. Não há sinal de doutores residentes na América portuguesa até 1635, quando um ex-médico de bordo se estabeleceu no Rio de Janeiro.(p.133-134)

Gomes (2021) indica que no início do século XIX, apenas 5% do território brasileiro estava colonizado, o restante ainda era território indígena. No território colonial, 90% da população era negra, não existiam ainda faculdades no Brasil, de forma que é possível se concluir que praticamente toda a assistência terapêutica era realizada a partir dos saberes tradicionais.

O censo de 1872 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1874) aponta que, já sob influência das políticas de branqueamento, a população negra, parda e cabocla somava 4.632.383 milhões de habitantes, cerca de 57,9% do total. Apesar de já existirem duas faculdades de medicina, na Bahia e no Rio de Janeiro, disseminando modos de cuidados à saúde eurocentrados, o Estado ainda não tinha obrigação de fornecer atendimento à população, e portanto os saberes terapêuticos eurocêtricos eram inatingíveis para grande parte da população.

No século XXI, já havendo no Brasil, uma hegemonia incontestável do sistema terapêutico ocidental sobre o tradicional, o último recenseamento, realizado em 2010 (IBGE, 2012), mostra que 54% da população é preta ou parda. De forma que evidencia-se que o branqueamento da população, durante o século XX, ocorreu mais por meio da cultura do que pelo fenótipo.

A tecnologia de cuidados em saúde mental criada pelos povos africanos no Brasil praticada nos calundus e candomblés foi, durante séculos, uma ferramenta para atenuação da aflição gerada pelo holocausto da escravidão. Sendo uma forma de cuidado procurado pela população até os dias de hoje. É inconcebível que uma psicologia acadêmica brasileira, que se

pretenda territorializada, mantenha uma postura historicamente colonialista e não tenha até hoje estudado com seriedade e profundidade essa manifestação terapêutica gerada durante o processo histórico de constituição da sociedade brasileira, em suas reais dimensões e contribuições para a saúde mental dessa população. Ainda mais se considerando o impacto da influência dos povos africanos na cultura brasileira e a massiva presença de pessoas afrodescendentes que poderiam usar esse caminho para entender melhor a sua ancestralidade, livre dos preconceitos gerados pela colonialidade.

Dentre as causas possíveis para essa resistência, por serem as universidades brasileiras locais da branquitude, inicialmente pensadas para acolher um contingente de pessoas das classes altas, que iriam liderar o projeto de modernização da nação, pode-se atribuir um resquício de racismo epistêmico em suas estruturas (Carvalho, 2019). Bem como uma tendência apontada por Maurício Neubern (2018), das pesquisas em psicologia se utilizarem excessivamente do instrumentalismo como uma forma de alcançar metas de produção acadêmica, o que vem levando o campo a frear elaborações teóricas realizadas a partir da reflexão do pesquisador, reificando teorias já consolidadas e cumprindo o oposto do que se pretende o espírito científico, que deveria ser alimentado pela inovação.

Capítulo 2 - Teoria e método

Acompanhando a discussão iniciada no capítulo introdutório, evidencio um posicionamento político de valorização dos saberes tradicionais do candomblé de angola situando o estudo na perspectiva da decolonialidade. E, considerando as diversas características do campo de pesquisa, tem-se que é uma unidade territorial tradicional de matriz africana, local de (re)existência ao projeto colonizatório português no Brasil, em que se preserva o modo de organização social, a cosmovivência e o sistema terapêutico, centrados na ancestralidade africana. Portanto, um local de agenciamento político, que atua como uma tecnologia de subjetivação afrocentrada para pessoas inicialmente ocidentalizadas, desde uma reorientação multissensorial de engajamento com o mundo, que leva a adoção de uma ética e estética de existência afro-brasileira, em que o mundo é coabitado com divindades e entidades ancestrais, que junto à plantas, sistema alimentar, ritos e outros elementos formam parte do dispositivos de cuidados em saúde disponibilizados por uma casa de Candomblé.

Acredito na impossibilidade de que um único cânone das ciências sociais, incluído aqui a psicologia social, se apresente como suficientemente abrangente para compreensão da realidade social de seus adeptos e para a realização de uma pesquisa qualitativa robusta sobre o tema dos cuidados em saúde mental do candomblé, bem como não acredito ser possível acessar o campo através de uma abordagem teórica da psicologia clínica, dado o seu eurocentrismo, sem causar um reducionismo na análise das informações, descaracterizando o universo dos participantes da pesquisa. De forma que procurei, como citado anteriormente, por ferramentas teóricas que possibilitassem a compreensão daquele *ethos* desde a relação estabelecida entre indivíduo e cultura, propondo assim um hibridismo entre a perspectiva teórico-metodológica de estudos sobre a subjetividade de González Rey e Mitjans (2017), a antropologia sensorial de Tim Ingold (2013; 2019; 2021a; 2021b) e a etnopsiquiatria de Tobie Nathan (2001a; 2001b; 2012a; 2012b)

Em comum, essas abordagens não se propõem a atuar como teorias gerais que oferecem explicações universais, mas são abordagens teóricas que permitem a geração de sistemas de inteligibilidade desde o campo de pesquisa. A produção de conhecimento surge desde o encontro intersubjetivo entre pesquisador e participantes, no diálogo sobre as suas experiências com a cultura, sendo essa uma forma de centrar a compreensão e a discussão de fenômenos sociais nos participantes. Portanto em oposição ao clássico papel atribuído a um pesquisador que historicamente realiza uma produção de conhecimento sobre os participantes, essa pesquisa de campo se propõe a realizar uma produção de conhecimento com os participantes.

Acerca da proposta teórico-metodológica da pesquisa de campo, ainda alguma considerações devem ser feitas:

- Na proposta teórico-metodológica de González Rey e Mitjans (2017) a construção da informação ocorre desde a relação entre a teoria da subjetividade, a epistemologia qualitativa e a metodologia construtivo-interpretativa. O processo de pesquisa se caracteriza portanto em uma teorização de campo, estando o pesquisador em contato intersubjetivo com participantes da pesquisa. A pesquisa não se reparte em momentos distintos, mas a revisão bibliográfica, a formulação de hipóteses e a proposição de instrumentos se integram ao campo, sendo revisados à medida em que se faz necessária a adequação dessas para que a construção do conhecimento, realizada de forma colaborativa, aconteça da forma mais eficiente possível.

- De forma similar ao proposto por González Rey e Mitjans, para Ingold (2013; 2019; 2021a; 2021b) não é possível situar a construção do conhecimento em momentos separados. A teoria, o método e o campo de pesquisa estão articulados, de forma que cita que cada pesquisa e cada pesquisador deve elaborar a própria metodologia, comparando o processo de pesquisa a um artesanato, em que de forma sensível, o pesquisador se orienta em campo em um agir-fazendo em correspondência com as experiências de campo. A diferença se dá pela abordagem, que nessa perspectiva teórico-metodológica está centrada na corporeidade do pesquisador e dos participantes da pesquisa. E o sistema de inteligibilidade é gerado desde o engajamento multissensorial, entrelaçamento, de pessoas-organismo com o mundo.

- Neste estudo, a etnopsiquiatria de Tobie Nathan (2001a; 2001b; 2012a; 2012b) não é utilizada como método de campo, mas como uma abordagem teórica que permite gerar um sistema de inteligibilidade sobre o uso dos dispositivos terapêuticos do candomblé em relação à sua cosmogonia. Embora a sua construção seja proveniente do contexto social francês, um país europeu, central, essa teoria permite também pensar a relação de complementariedade entre sistemas terapêuticos tradicionais e psicoterapia, bem como o exercício dela no Brasil, um país multicultural e híbrido, e a necessidade de constituição de uma etnopsicologia brasileira.

Assim, considerando que a perspectiva teórico-metodológica de González Rey e Mitjans se propõe a estudar as subjetivações realizadas pelo indivíduo em relação com a cultura, e que a antropologia é notoriamente especializada na compreensão de sistemas culturais. Optei por um método de pesquisa de campo híbrido entre o método construtivo-interpretativo de González Rey e Mitjans (2017), que é pautado no diálogo com os participantes, e a proposta de Ingold de gerar sistemas de inteligibilidades de uma cultura desde a observação participante

com atenção à corporeidade e ao engajamento multissensorial do pesquisador e dos participantes da pesquisa.

Uma vez que para González Rey e Mitjans (2017) e para Ingold (2013; 2019; 2021a; 2021b), a pesquisa de campo é um processo fluído que não obedece a uma lógica linear, e que ambos caracterizam que a teoria, o método e a construção da informação são momentos interdependentes influenciados pelas experiências vividas pelo pesquisador em campo. Elucido o porque de neste capítulo, a apresentação das abordagens teóricas é realizada em conjunto com o método e com uso de parte dos resultados do campo de pesquisa. Com a ressalva de que os resultados de pesquisa utilizados neste capítulo são apresentados de forma reduzida e tem por propósito demonstrar a coerência na relação entre as abordagens teóricas adotadas e a possibilidade de produção de conhecimento no campo de pesquisa. E que a teorização gerada em campo propriamente dita é encontrada no capítulo seguinte, resultados e discussão da pesquisa de campo.

A seguir exponho de que forma a subjetividade na perspectiva histórico-cultural, a antropologia sensorial e a etnopsiquiatria, observado que as fronteiras entre elas são difíceis de serem estabelecidas, apresentam possibilidades de geração de conhecimento desde o enfoque proposto por cada uma delas, subjetividade, corporeidade e sistemas terapêuticos tradicionais, bem como as limitações de cada teoria e método para compreensão do campo em toda a sua abrangência. De forma que o uso desse hibridismo as torna ferramentas teóricas complementares para pesquisa, em se entendendo que aquele local é uma casa de cuidados pela perspectiva configuracional dos povos tradicionais de matrizes africanas no Brasil.

Antes considerando que os resultados dessa pesquisa partiram do encontro intersubjetivo, meu com a comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, é necessário expor a minha condição de pesquisador em campo.

Pesquisador-praticante

Uma solução para o dilema do pesquisador-praticante da cultura, é apresentada por Bizerril (2008) que sugere que nesses casos, ao invés de ser omitida, a condição subjetiva do pesquisador deve receber um tratamento teórico. Para ele, em uma proposta de pesquisa de campo em que o pesquisador atua como um facilitador do processo de construção da informação gerado de forma colaborativa, os resultados de campo devem ser considerados como sendo resultantes dos encontros intersubjetivos.

Entre maio de 2014 e março de 2015, realizei a pesquisa de mestrado em psicologia e saúde, pelo Uniceub, no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, que foi publicada com o título *Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afro-brasileiros* (Ramos, 2015). Após

conclusão da pesquisa, pedi autorização para o Tata ria nkisi Ngunz'tala para fazer parte daquela comunidade como um ndumbi, um aprendiz que, não sendo ainda um iniciado, tem a possibilidade de participar das atividades da casa, com exceção das atividades rituais que são restritas aos iniciados. Em outubro de 2016 me iniciei na umbanda e em janeiro de 2018, ano em que também iniciei o curso de doutorado no programa de pós graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações na Universidade de Brasília, fui iniciado naquele povo tradicional recebendo a dijina, nome iniciático, Lembainzô.

Dentro do contexto do candomblé, sou rodante e manifesto o nkisi Lembarenganga, o que para a comunidade é uma atribuição identitária de uma divindade considerada idosa, associada à paz, ao sol e ao céu, mas também à teimosia, à ranzinze, à vagareza e outras características da idade avançada. Após cinco anos da minha iniciação, sou ainda um muzenza naquela comunidade, grau concedido aos que ainda não atingiram a maior idade, direito adquirido pelos rodantes somente após o ritual de obrigação de 7 anos. Além disso, em uma comunidade em que a promoção da negritude e da diversidade de gênero são pontos centrais, eu sou um pesquisador identificado como homem, branco e heterossexual. Certamente todos os pontos citados tiveram alguma influencia na produção de conhecimento gerada no encontro intersubjetivo com a comunidade.

A questão do acadêmico iniciado no candomblé que realiza pesquisas nesse campo foi abordada por Vagner Gonçalves da Silva no livro *O antropólogo e sua magia* (2015). Entre as vantagens e as desvantagens dessa posição, ele aponta que a maior parte dos autores acadêmicos são antropólogos, e são iniciados, o que é algo desejável pela comunidade, que tende a confiar mais na figura do pesquisador, que apesar de pertencer à universidade, uma instituição vista como colonialista, também é uma pessoa de “dentro” da comunidade. Outra vantagem declarada pelos pesquisadores entrevistados é a facilidade de acessar conteúdos que pela tradição são vetados aos não iniciados, o que possibilita uma compreensão melhor do campo, mas que leva a uma outra discussão, algumas vezes, alguns desses conteúdos tradicionais transmitidos oralmente que deveriam ser tratados com reserva são publicados, o que desagrade muito as comunidades de candomblé, em geral.

Como forma de superar essa resistência, minha proposta de pesquisa está centrada nas questões relacionadas aos cuidados promovidos pela casa de candomblé, questões que a comunidade gostaria que fossem divulgadas, como forma de reconhecimento das reais dimensões e contribuições dos povos tradicionais de matrizes africanos para a sociedade brasileira e como meio para reduzir o racismo religioso e a desvalorização associada a tudo que

é proveniente do mundo africano. E em acordo com o grupo, não divulgo temas associados aos fundamentos rituais.

Uma desvantagem citada por Silva (2015) para o pesquisador-praticante, seria que ao pesquisar a sua própria comunidade haveria a possibilidade de que as simpatias e antipatias geradas pela convivência com o grupo, anteriores à pesquisa, possam restringir a atuação do pesquisador. Mas apesar de, dada a limitação de tempo, nem todas as pessoas da comunidade terem sido acessadas pela pesquisa, acredito que havia uma ampla abertura para isso, e que eu sendo uma pessoa geralmente reservada, tive com as dinâmicas conversacionais a oportunidade de me aproximar mais do grupo e me senti socialmente mais inserido na comunidade do que antes da pesquisa. Essa discussão se estende mais à frente na redação do cenário social da pesquisa, no capítulo 3: resultados e discussão da pesquisa de campo.

Uma outra questão se refere ao local de fala, eu não sou uma liderança tradicional do candomblé de angola, nem possuo conhecimento suficiente sobre a tradição do candomblé de angola para atuar como tal. O meu posicionamento na realização do estudo e escrita dessa tese é de psicólogo pesquisador praticante da cultura, assim, como já dito, ao fazer parte dos dois mundos ocupo um lugar privilegiado na compreensão dessas duas epistemologias e um ingresso facilitado no campo. Mas a produção de conhecimento está limitada ao que foi elaborado com os participantes da pesquisa, organizado em sistemas de inteligibilidade construídos desde os marcos teóricos.

A Subjetividade pela Perspectiva cultural-histórica

Entre os anos de 2013 a 2015, quando realizei o mestrado no Uniceub, González Rey era o líder do programa na linha psicologia e saúde. A bibliografia das disciplinas que ele ministrava continha várias de suas obras, essas apresentavam uma constante reflexão e revisionismo histórico de conceitos gerados durante sua trajetória acadêmica. Sendo desde aquele tempo portador de uma doença grave, ele utilizou parte dos últimos anos de sua vida para escrever um livro em parceria com Mitjás, *Subjetividade: teoria, epistemologia e método* (González Rey & Mitjás, 2017), em que é apresentada uma última atualização dos conceitos centrais da teoria da subjetividade e da relação desses com o método. De forma que centro a descrição da abordagem teórico-metodológica da subjetividade na perspectiva histórico-cultural nessa obra.

Na abordagem teórico-metodológica criada por González Rey e Mitjás, a pesquisa é realizada desde o desdobramento em três expressões, que se articulam como forma de orientar o pesquisador em campo e a construção colaborativa da informação, são elas: a epistemologia qualitativa, o método construtivo-interpretativo e a teoria da subjetividade.

Os autores González Rey e Mitjás (2017) cunharam o termo epistemologia qualitativa se referindo a uma modalidade diferenciada de pesquisa qualitativa em que a informação é construída durante o processo de pesquisa, em interação com os participantes da pesquisa, e se reconhecendo o sujeito como uma categoria epistemológica no processo de produção do conhecimento.

O método construtivo-interpretativo é o desdobramento da epistemologia qualitativa no plano metodológico, tendo por objetivo desenvolver a construção da informação em diferentes momentos da expressão subjetiva e reflexiva do participante da pesquisa, indo além do que está explícito em seu discurso, e do que é capturado em um único trecho da dinâmica conversacional ou por outro instrumento gerado desde a necessidade apresentada pelo campo.

Os conceitos que apoiam a nossa teoria são recursos de inteligibilidade que só ganham significado no curso da pesquisa ou da prática profissional em um campo concreto, por meio das ideias, construções e avanços intelectuais do pesquisador. As configurações subjetivas e os sentidos subjetivos não apresentam conteúdos universais que podem orientar uma pesquisa ou uma prática por uma exterioridade, reproduzindo uma relação sujeito-objeto com o problema pesquisado. Eles são conceitos teóricos que, por suas definições, permitem construções específicas sobre o problema estudado tendo como base a noção de subjetividade, de modo que se especifique a dimensão subjetiva de questões, que, estudadas por meio de outros conceitos, como, por exemplo, o discurso ou as representações sociais, não se tornam inteligíveis.

Os sentidos subjetivos e as configurações subjetivas precisam ser construídos na pesquisa e são legitimados por informações que não aparecem de forma direta nas expressões dos participantes, mas que são essenciais para se gerarem novas inteligibilidades teóricas sobre o problema estudado (González Rey & Mitjás, 2017, p. 39)

As informações acessadas pelo método construtivo-interpretativo irão ganhar inteligibilidade e formar o modelo teórico que caracteriza o campo de pesquisa desde os conceitos centrais da teoria da subjetividade: subjetividade individual, subjetividade social, configurações subjetivas e sentidos subjetivos. Esses conceitos se referem a forma como dentro de uma perspectiva histórico-cultural, o indivíduo se constitui na relação com a cultura, assim como é um agente de constituição dessa cultura. Havendo uma interdependência entre o social e o individual, compreende-se que as configurações subjetivas sociais são uma geração de sentidos subjetivos que expressam produções sociais gerais daquela comunidade. E que a experiência do sujeito com a cultura gera sentidos subjetivos que se organizam em configurações subjetivas individuais. Essas configurações geram sentidos que promovem novas configurações, que assim estão em uma dinâmica constante.

Essa foi a perspectiva metodológica aplicada no campo de pesquisa do mestrado com a comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, que à época possuía outros objetivos. Tendo se apresentado como uma estratégia eficiente de acesso para conhecer as configurações

subjetivas sociais e individuais que caracterizam a realidade social dos participantes da pesquisa. Dois fatores contribuíram para isso, o momento dialógico de pesquisa, que se apresentou como um movimento político de afirmação identitária e dos benefícios para saúde que a inserção na cultura do candomblé proporcionava aos participantes da pesquisa. E ao centrar no sujeito a possibilidade de construção da informação, foi oferecido o reconhecimento de que é a comunidade a legítima detentora dos saberes tradicionais de matriz africana, superando a resistência inicial que era consequência das representações sociais que a comunidade tinha sobre o mundo acadêmico, como uma instituição antagônica ao candomblé. Nessa proposta de pesquisa, o pesquisador se torna um facilitador do processo de construção da pesquisa, em que os participantes ocupam um patamar simétrico na produção de conhecimento, como agentes ativos, embora com papéis distintos, sobre um tema que a comunidade possui interesse político em divulgar, no caso da pesquisa de campo do doutorado, a compreensão de que aquela é uma casa de cuidados.

Uma vez que o estabelecimento do cenário social da pesquisa, descrito mais a frente, gerou uma configuração subjetiva desde a qual foi aberto um espaço e um caminho dialógico, essa gera sentidos subjetivos que atiçaram a curiosidade e o interesse dos participantes em refletir sobre o tema. De forma que o estudo foi ganhando força e o conceito casa de cuidados, inicialmente usado pelo pesquisador como cuidados em saúde mental foi angariando outros significados, de agenciamento político identitário, de pertencimento a uma família e a um povo tradicional em diáspora, de assistência à comunidade vizinha, em âmbitos ecológicos entre outros, gerados desde a subjetividade social de um povo de matriz africana, caracterizando o processo de avanço da construção da informação.

Na pesquisa construtivo-interpretativa, o problema está dado por um conjunto de ideias, interrogações e curiosidades que o pesquisador irá integrar numa representação inicial sobre o que pretende pesquisar. Porém, essa definição não é simples nem reduzida a uma pergunta. Assim como o processo de pesquisa em seu caráter dialógico-teórico, que integra a condição dialógico-subjetiva do pesquisador referida antes, o problema vai se desenvolver no curso da própria pesquisa. A pesquisa é essencial para o desenvolvimento do problema que se investiga, pois suas construções e desafios são esclarecedores para o problema que, no curso da pesquisa – quando novas ideias surgem no pesquisador como resultado desse processo – e vai gerando novos desafios que se integram no modelo teórico dentro do qual o problema avança como parte do processo de construção da informação (González Rey & Mitjás, 2017, p.93).

Acredito que a capacidade de gerar um movimento político de valorização de uma comunidade muitas vezes estigmatizada e a capacidade de geração dialógica do conhecimento sejam os principais elementos que conciliam os interesses da comunidade com os interesses do pesquisador em organizar a pesquisa de campo. Sendo perceptível que a partir do momento em

que a comunidade entende que a pesquisa representa um momento político de valorização de seus saberes perante a instituição universidade, tida como colonialista, o processo da pesquisa adquire força desde o engajamento dos participantes. E segue por um percurso imprevisível conduzido pelo processo colaborativo de conhecimento, uma vez que durante as dinâmicas conversacionais, pesquisador e participantes em posição colaborativa são levados a refletir sobre temas que muitas vezes nunca foram elaborados anteriormente.

González Rey e Mitjás (2017) evidenciam assim a influência da subjetividade no processo de construção do modelo teórico, em que da criatividade, do engajamento dos envolvidos e da capacidade de agenciamento político do tema, resulta a qualidade epistemológica da pesquisa. As dinâmicas conversacionais como instrumento de pesquisa são momentos dialógicos em que se expressam o envolvimento intersubjetivo.

Na dinâmica conversacional a pergunta, os posicionamentos do pesquisador saem da própria expressão do outro, não são um momento de ruptura com as construções dele, mas, precisamente, uma ação dialógica orientada ao aprimoramento de uma construção que vai progredindo simultaneamente em duas vertentes diferentes e inseparáveis: o que o outro vai construindo como importante para si mesmo, sobre experiências que podem não ter sido nunca alvo de suas elaborações, e o que o pesquisador, nessa trama, vai construindo sobre o que quer conhecer. Esses dois processos, porém, não são separados um do outro, o que é parte essencial da ética que esse tipo de pesquisa exige (González Rey & Mitjás, 2017, p.96.)

As dinâmicas conversacionais se caracterizam como diferentes de um processo de entrevista em que as perguntas pré-formuladas, respondidas oralmente ou por escrito, não são alvo da replicação por parte do pesquisador, não fazem parte de uma diálogo. A construção de conhecimento gerada durante as dinâmicas conversacionais se caracterizam muitas vezes pelo tensionamento gerado por contradições apresentadas tanto pelo pesquisador quanto pelos participantes, ou por questões que nunca foram alvo de elaboração e ainda pelo grau de atenção envolvido na ação dialógica. Como expresso nesse trecho da entrevista com Luazi Luango, homem, pardo, homoafetivo, 9 anos de iniciado no candomblé, numa conversa que envolvia a diferença entre as formas de construção identitária legitimadas pela cultura afrocêntrica do candomblé e pela sociedade ocidentalizada, ambos concluem que há uma tensão envolvida em habitar esses dois universos, afrocentrado e eurocentrado:

Pesquisador

Essa questão de viver o ato de pertencimento passa pelo jogo de búzios, não é? Ninguém entra num terreiro, ninguém é iniciado sem que seja jogado um búzios, confirmando que a pessoa tem um caminho. E nesse jogo, inclusive, é dado uma identidade para aquela pessoa, a partir da qual ela vai construir a sua subjetividade, por exemplo como você colocou, Luazi, o explosivo. Então você começa a construir uma personalidade então que esteja de acordo com o que o jogo de búzios lhe apontou...

Luazi Luango

É, eu não começo a construir uma identidade a partir disso, eu começo a me conectar comigo. Eu fuço o meu futu ria muntuê, o meu pacote da existência, o que faz sentido para mim. O jogo, ele é a voz ancestral que vai me conectar com essa existência que eu sou, entende? Aquilo que me foi roubado, inclusive o nome. Se eu precisei chamar R. antes, é porque me deram um nome numa outra lógica, que não é a lógica que eu pertença hoje, entende? Então o jogo de búzios, ele não é um ato deliberativo. Ele não delibera o que você é ou não, né? Uma vez que ele é autônomo, eu o procurei, eu entendo a importância desse lugar. Eu estou dizendo que eu estou conectado com essa verdade. Eu estou dizendo que eu estou indo ouvir essa verdade, e partilhar com essa verdade. O jogo de búzios não é no impositivo, não é nessa logica cristã que eu estou lhe dizendo que você é isso, “se você não fizer isso vai dar merda”, entende?

Pesquisador

Tem uma tensão aí. Eu observo que como é um mundo híbrido, um mundo multicultural, onde a gente vem de uma construção ocidentalizada, em que você está se descobrindo, né? Você, o Luazi, foi descobrindo a sua forma de estar no mundo (ele anteriormente falava como historicamente passou por processos de descoberta sobre si mesmo e se afirmando em sua sexualidade, na forma de agir e estar no mundo, seus dons artísticos) e com um jogo de búzios que a partir do momento, caiu daquela forma que caiu, é aquilo, não é isso?

Luazi Luango

Mas daquela forma que caiu, não é uma forma cartesiana. A gente acredita no intangível, não é? Para que você seja de comunidade tradicional, você precisa acreditar no intangível, você entende?

Pesquisador

É, é isso, esse é o ponto de tensão.

Luazi Luango

Você acredita no intangível... Não entendi o ponto de... Não, não, não entendi.

Pesquisador

Não entendeu a tensão?

Luazi Luango

Não, não entendi.

Pesquisador

Porque para uma cabeça ocidentalizada, isso é um absurdo, você dizer...

Luazi Luango

É um absurdo, concordo, concordo, concordo.

Pesquisador

Você vai jogar, vai cair aquelas conchas e aí então vai ser feito o nkisi e a partir de então, eu vou começar a agir no mundo, vou entrar em transe a partir daquela queda... como ocidental, você diz assim "você está maluco?"

Luazi Luango

“Maluco” é exatamente isso.

Pesquisador

Você está jogando o seu destino, não é? O seu livre arbítrio, você está abrindo mão do seu livre arbítrio por causa de umas conchas que alguém.

Luazi Luango

Sim, te entendo te entendo, e é dicotômico mesmo porque a nossa cabeça é doutrinação, nosso DNA cognitivo comportamental, nosso DNA biológico. Ele é treinado para viver essa lógica, aonde a gente precisa não entender o todo como todo, mas setorizado, ou seja, se você acredita que o vento, ele vai conduzir tua existência, o vento físico e o vento transcendental, é coisa de gente doida. E é isso mesmo mermão, todos os dias bate

na minha porta, bate na minha cabeça, por mais que eu tenha ou eu exercite a lógica afrocentrada na minha existência, o pensamento colonial está engendrado no meu DNA. Nesse tipo de proposta de construção colaborativa do conhecimento, tanto pesquisador quanto participante estão de tal forma envolvidos no processo dialógico que ele é marcado por reflexões que levam a mudanças repentinas na dinâmica conversacional e na trajetória da pesquisa. As mudanças na trajetória da pesquisa ocorreram desde os primeiros momentos da pesquisa de campo, quando por exemplo, convencido pela revisão bibliográfica, eu acreditava e esperava encontrar em campo que quando uma pessoa ao se aprofundar no universo do candomblé, subjetivando-se desde aquela cultura, que haveria uma tendência dela a centrar os seus cuidados em saúde mental nos dispositivos terapêuticos disponibilizados pelo terreiro, pois esses apresentariam mais possibilidade de produção de sentidos do que os dispositivos terapêuticos gerados pela cultura ocidental, como a psicologia clínica, ou de outras matrizes culturais que não a africana. Como exposto nesse trecho da conversa com Kota Kawajinan, mulher preta, com 39 anos de iniciada no candomblé, que apresentou uma noção diferente de como ocorre a escolha dos métodos terapêuticos que ela se utiliza para atingir um equilíbrio e bem-estar, e que modificou todo o curso da pesquisa de campo.

Pesquisador

E os processos terapêuticos que você busca, eles são dentro do terreiro ou fora do terreiro?

Kota Kawajinan

Dentro e fora do terreiro, porque que, hoje, as terapias que eu faço, elas não podem obrigatoriamente ser com alguém que eu tenha conhecimento, não por aconselhamento mesmo, mas eu faço outros trabalhos com pessoas dentro do terreiro, numa terapia alternativa, né? Então eu faço processos... posso falar os processos que eu faço? Eu faço processos de acupuntura, processos de reiki, eu faço processos de ventosas e estudo para que eu tenha um equilíbrio, não é? Então, são vários tratamentos...de terapia alternativa que eu faço, inclusive com o Mutawamê, mas na parte em que tem um psicoterapeuta, eu já tenho uma indicação que veio de dentro da roça, mas por conta da proximidade, a pessoa preferia que eu não tivesse. É uma história de vida, né? Mas foi a partir da minha roça que eu descubro, inclusive, que eu posso fazer esses trabalhos terapêuticos que eu preciso. E faço isso com as pessoas que chegam, que eu vejo que se reconhecem em algumas situações e aí eu “olha, eu passei por isso e aí eu procurei uma terapia. Eu procurei um psicoterapeuta, procurei essa forma de terapia alternativa”. E num todo, a gente trabalha num todo, a parte espiritual e a parte física não é? Porque as duas precisam estar em equilíbrio. É assim que eu entendo, mas foi a partir da roça, sim. Foi a partir da roça de candomblé que eu descubro que eu precisava passar por esses...

Pesquisador

Você entende que no terreiro você tem uma terapêutica espiritual, é isso?

Kota Kawajinan

Entendo, entendo.

Pesquisador

E quando é para tratar da sua cabeça e seu corpo, você procura então outras formas de terapia, que são realizadas fora do terreiro?

Kota Kawajinan

Sim, eu faço essas duas incursões e em algumas das incursões fora do terreiro, eu vejo que eu tenho que voltar a este caminho, alguma coisa que eu deixei de fazer no terreiro podem sim ter criado esse meu desequilíbrio.

Os exemplos apresentados acima são capazes de demonstrar a diferenciação epistemológica existente entre o uso instrumental da dinâmica conversacional e a aplicação de um questionário como instrumento de pesquisa. E servem também ao propósito de apresentar a postura do pesquisador e do participante, que em grau de simetria, estão envolvidos em uma atmosfera de atenção ao momento, que é essencial para uma elaboração aprofundada das questões que se apresentam durante o curso das dinâmicas conversacionais.

Durante as dinâmicas conversacionais, a atenção e a sensibilidade do pesquisador devem estar voltadas para observação de indicadores gerados no processo de pesquisa, hipóteses construídas desde a interação intersubjetiva que podem ou não ser confirmadas. Os indicadores assim são utilizados pelo pesquisador durante a construção do modelo teórico da pesquisa como forma de se orientar em campo, muitas vezes, levando-o a retornar à conteúdos acessados pela literatura, que pode ser confirmada ou não em campo, ou por conteúdos elaborados em conjunto com outros participantes, o que pode levar a construção de novos indicadores, que alteram o curso do modelo teórico em criação, em um processo fluido que nunca se esgota verdadeiramente. Ainda, cabe aqui declarar que a junção do método construtivo-interpretativo com a observação participante potencializa muito a produção de indicadores.

Esse movimento constante do pesquisador deve ser modelado durante o processo em que confronta todas as informações produzidas pela pesquisa com as hipóteses reitoras que desenvolveu ao longo dela. Só a produção de indicadores a partir de outros instrumentos e situações da pesquisa permite ao pesquisador ver neles e nos depoimentos, novos elementos que, em uma primeira leitura, foi incapaz de perceber. Por isso, os instrumentos não podem ser estudados como sequência interrompida de momentos; eles devem ser estudados numa continuidade que faz parte de um mesmo processo, com diversas idas e vindas. Um mesmo instrumento pode possibilitar novos significados em períodos diferentes da pesquisa, o que permite um aprofundamento nas próprias contradições dos participantes em diferentes momentos de sua expressão. (González Rey & Mitjás, 2017, p.97)

Durante período de campo, geralmente antes da realização de uma dinâmica conversacional, era realizada uma conversa informal em que eu explicava os propósitos da pesquisa, o caminho que a produção colaborativa estava seguindo, e apresentava os indicadores gerados até o momento, o que servia como estímulo para o participante se posicionar em relação a esses e iniciar suas elaborações. Normalmente as dinâmicas conversacionais não tinham hora prevista para acabar, e aconteciam até que pesquisador e participante se sentissem satisfeitos com o grau de compreensão dos assuntos abordados na conversa. Essas entrevistas eram

transcritas, e junto com a leitura da bibliografia que ocorreu simultaneamente a todo período de pesquisa, aos conteúdos acessados pela observação participante, e às produções subjetivas formais e informais de outros participantes, eram gerados novos indicadores que algumas vezes ensejaram mais dinâmicas conversacionais.

Uma maior descrição dos procedimentos de pesquisa será apresentado mais a frente. O ponto a ser apreendido aqui é que o engajamento entre pesquisador e participantes não se encerrava ao fim de uma dinâmica conversacional, e a pessoa que se voluntariava a participar da pesquisa se tornava também co-responsável por essa, e por vezes me era perguntado sobre andamento da pesquisa, às vezes eram sugeridas outras percepções, que levavam a novos indicadores e significados sobre o tema anteriormente abordado.

Analisando a relação entre a abordagem teórica da subjetividade na perspectiva histórico-cultural como proposta por González Rey e Mitjans (2017) e a pesquisa de campo, é perceptível que essa abriu um amplo leque de possibilidades de geração de inteligibilidade para os processos subjetivos. Ainda sem a pretensão de apresentar o modelo teórico gerado em campo, mas ainda como forma correlacionar abordagem teórica e campo, apresento exemplos extraídos da interação intersubjetiva com os participantes da pesquisa que permitem uma inteligibilidade desde os seus conceitos centrais.

Como já mencionado, a iniciação no candomblé leva o indivíduo a uma subjetivação gerada desde uma cultura de matriz africana, que resulta na adoção de uma ética e estética de existência afrocentradas. Ao ser iniciado, a pessoa se torna alguém renascido dentro de uma família que possui ligação com o tronco étnico bantu, portanto desde essa nova concepção identitária, ele passa a produzir ou aprimorar significados e sentidos subjetivos, se posicionando de forma singular em relação às configurações sociais e à diversos conteúdos agregados à subjetividade social do terreiro, como o modo de organização social, a hierarquia, a memória social, a ancestralidade bantu, o racismo, a filosofia panafricana, ao histórico de escravidão da sociedade brasileira, a diáspora africana, entre muitos outros.

O estudo dos sentidos subjetivos, das configurações subjetivas e da emergência do sujeito integram a subjetividade social e a individual, independente se o foco do estudo é o indivíduo, ou um espaço social particular. No primeiro caso, estudamos as configurações individuais, cujos sentidos subjetivos invariavelmente expressam a subjetividade social e são parte dela. Os sentidos subjetivos gerados pelas configurações subjetivas individuais sempre aparecem dentro de redes relacionais atravessadas por todas as produções subjetivas de uma sociedade. No segundo caso, do estudo de um espaço social específico, o foco é colocado na definição de configurações subjetivas sociais que são determinadas nos processos de relações sociais dentro do espaço social estudado, cujos sentidos subjetivos expressam produções sociais gerais da sociedade que estão além de um espaço social concreto. Os indivíduos são constituintes dos

espaços sociais, suas produções sempre são parte ativa da configuração subjetiva social desses espaços (González Rey & Mitjás, 2017, p.44).

Durante o processo ritual de iniciação, o indivíduo é vinculado a um nkisi. Os nkisis, divindades cultuadas no candomblé de angola, pela cosmogonia bantu possuem correspondência a elementos da natureza, à comidas, a formas de ser e estar no mundo. Pela organização subjetiva social do candomblé, durante o ritual de iniciação, o nkisi e a pessoa se entrelaçam, e formam uma ligação que só será interrompida pela morte, quando ritualmente deverá acontecer a desassociação entre eles. De forma que ao ser iniciado, às configurações subjetivas da pessoa, naquela comunidade, são acrescentadas as configurações subjetivas atribuídas ao nkisi. E portanto essa associação passa a ser fonte de produção de significados e sentidos subjetivos, como exposto na fala de Tata Kibukomungongo, homem, preto, heteroaetivo, 39 anos ao falar de seu processo de iniciação como um entrelaçamento entre ele e o nkisi Kavungo, divindade da cura e renascimento. Ele, desde o processo de subjetivação realizado no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, local configurado para acolher e valorizar pessoas pretas, passa a se posicionar assertivamente em relação à sociedade brasileira que foi configurada subjetivamente para ser racista.

Tata Kibukomungongo

O que que eu vejo? O que que a iniciação mudou para mim? Eu acho que a iniciação, ela mudou muito, assim, a primeira coisa...que eu acho que assim, se você iniciou, e você não enfrentou contradição, e você não percebe uma mudança em você mesmo, não serviu para nada, porque se for um passeio no parque, simplesmente "ah não, não sei o que...", não tem sentido, porque ele é realmente é um espaço intensivão de você com você mesmo e com seu nkisi. É onde você vê coisas que você não conhecia sobre você mesmo e você vai enfrentar. E ele representou uma mudança mesmo, assim, um amadurecimento muito grande. Eu era um cara muito mais... assim, como é que diz isso na psicologia? Quando a pessoa não acredita em si mesmo, aquela síndrome do impostor que eles falam, você acha que você não serve pra nada.

Pesquisador

É autossabotagem.

Tata Kibukomungongo

Autossabotagem, eu achava que não prestava para nada, sempre achava que eu estava devendo para os outros, que o que eu fazia não estava certo, que eu tinha que fazer um negócio, entendeu? Sempre me colocava por debaixo das pessoas. Que aí excede a humildade, não é? Quando você realmente fica o cara que está sempre subalterno e tal. E eu me encontrei comigo mesmo, porque assim, primeiro, eu demorei a entrar em contradição com o racismo. Assim, eu fui entender que o racismo era uma coisa agindo mesmo assim sobre a minha vida que sou um homem preto, foi com 18 anos. Foi quando eu comecei a... porque você é todo complexado, você na escola, você nunca arrumou uma namorada. Eu estudei em escola particular, não pegava ninguém, nem resfriado, menina nenhuma dava moral, porque aí tu vê, é porque tu é preto mesmo, entendeu? Mas tu acha que tu é feio, tu acha que tu é burro, tu acha que... E aqui não, aqui eu me senti acolhido e me recuperou, mas eu ainda tenho problemas.

Na concepção teórica-metodológica de González Rey e Mitjás, os sentidos subjetivos são unidades simbólico-emocionais, em fluxo, dotados de valor heurístico, que definem a articulação entre pensamento e emoção, podendo também representar um fluxo de emoções contraditórias a uma mesma configuração subjetiva, nesse caso geradas em torno de ser um homem negro em um sociedade racista. A experimentação de sentimentos e pensamentos contraditórios é algo que caracteriza os processos de desenvolvimento humano e a emergência do sujeito. Antes da iniciação, havia uma internalização dos processos racistas advindos da subjetividade social. Após inserção iniciática na comunidade, que é sentida como acolhedora, e ao assumir o papel de Tata, um mais velho de uma comunidade de matriz africana, ele passa a ter recursos subjetivos para se afirmar identitariamente e seguir uma liderança social como agente antirracista, como será aprofundado mais à frente.

As configurações subjetivas são um momento de auto-organização que emerge no fluxo caótico de sentidos subjetivos e que define o curso de uma experiência de vida, especificando estados subjetivos dominantes da questão estudada. Essas configurações não são a soma de sentidos subjetivos, aparecem como uma formação subjetiva geradora de sentidos que têm certa convergência entre si e que representam um dos elementos essenciais dos estados afetivos hegemônicos da pessoa no curso de uma experiência. Porém, essa convergência dos sentidos que uma configuração origina e que está na base da resistência à mudança em determinado momento pode se transformar no curso da experiência vivida, à medida que venham à tona novos sentidos subjetivos geradores de mudança. Nesse processo, pode-se alterar a própria configuração subjetiva dominante, o que, em muitos casos, representa um dos processos fundamentais do desenvolvimento subjetivo (González Rey e Mitjás, 2017, p.53).

Ao configurações subjetivas organizam os sentidos subjetivos sendo relativamente mais estáveis, embora também sejam maleáveis aos contextos sociais. Os sentidos subjetivos, as configurações subjetivas e a emergência do sujeito são conceitos utilizados na perspectiva teórico-metodológico de González Rey e Mitjás (2017) para estudar as subjetividades individuais e sociais. As configurações subjetivas individuais são os fios constituídos historicamente durante a vida de uma pessoa em interação com a subjetividade social, que é constituída por inúmeras configurações subjetivas sociais derivadas dos processos históricos e políticos de uma cultura, que é uma produção humana.

Não havendo dissociação entre indivíduo e sociedade, é relevante apreender como o indivíduo se posiciona frente as suas configurações subjetivas e às configurações subjetivas sociais. A emergência do sujeito parte da capacidade do indivíduo em produzir sentidos para suas experiências de vida. Por essa perspectiva, Tata Kibukomungongo ao se iniciar no candomblé de angola, e integrar a comunidade Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara como um tata xincaringoma, tendo sua nova identidade construída pela tecnologia de subjetivação do candomblé desde um entrelaçamento com o nkisi Kavungo, se reconfigura subjetivamente,

emerge como sujeito, e passa a produzir sentidos subjetivos positivos acerca de si mesmo e da sua ancestralidade africana que extrapolam as fronteiras do terreiro, se tornando um agente de promoção de igualdade racial.

A breve apresentação desse caso com fins de demonstrar a relação entre conceitos teóricos e campo, serve também para apresentar a limitação dessa perspectiva teórico-metodológica para o estudo sobre as realidades sociais de uma comunidade de Candomblé.

O modelo teórico de impactação na saúde construído pela abordagem da subjetividade na perspectiva histórico-cultural propicia um sistema de inteligibilidade em que Tata Kibukomungongo enquanto vítima de racismo após se subjetivar passa a se posicionar criticamente frente às configurações racistas da sociedade brasileira. No entanto a compreensão da terapêutica se restringe ao que é simbólico-emocional, excluindo o ponto principal do sistema terapêutico da tradição, em que a iniciação é um dispositivo terapêutico. O entrelaçamento dele com Kavungo, gerando uma nova identidade, Kibukomungongo, uma pessoa em equilíbrio consigo mesmo, com seus propósitos existenciais não é somente uma construção simbólica-emocional, é a fusão com um outro ser, uma divindade que possui uma agência. De forma, que para compreensão da realidade social desse *ethos*, se faz necessário o acréscimo do giro epistemológico proveniente da etnopsiquiatria de Tobie Nathan (2001a; 2001b; 2012a; 2012b).

Além disso, a abordagem da subjetividade na perspectiva histórico-cultural de González Rey e Mitjans se caracteriza pelo centramento nas produções subjetivas por interpretações geradas desde o diálogo e o discurso. E como veremos a seguir, boa parte do processo de iniciação e aculturação no candomblé se dá pelo desenvolvimento da sensibilidade e da percepção, em um processo impulsionado pelo engajamento multissensorial. Além disso, sentidos subjetivos e configurações subjetivas também são geradas pela corporalidade. De forma que também se faz necessário, propor diálogos com campos do saber centrados na corporeidade, melhor desenvolvida desde a antropologia sensorial.

A antropologia sensorial

Tim Ingold

Ao investigar a diferença entre humanos e animais, Ingold (2013; 2021a; 2021b) chega a conclusão de que ao dissociar homem e natureza, as ciências acabaram por criar fronteiras artificiais que a distanciam de uma melhor compreensão do mundo. Ingold reflete sobre a necessidade da constituição de uma nova ciência em que humanos e não humanos não estejam em lados opostos, nem humanos dissociados de sua dimensão biológica, devendo existir um gradiente nessa relação, uma vez que nem os humanos agem de forma tão racional quanto

pressupõe a ciência clássica, nem os animais são seres desprovidos de significados em seu ambiente.

Toute action intentionnelle est menée au gré de la conjonction intime de vecteurs à la fois innés et culturels, dont les contributions relatives varient. Chez l'homme, la puissance du vecteur peut l'emporter sur celle du vecteur naturel; chez les animaux, c'est évidemment le contraire, *mais l'intention demeure*. Les deux types de vecteurs nous fournissent ensemble l'équipement nécessaire pour agir socialement sur le monde physique. (Ingold, 2021a, p.98)¹⁵

No desenvolvimento dessa outra ciência, desconstrutora de certezas, não antropocêntrica nem etnocêntrica, ao tentar unir os campos da biologia e cultura, ele propõe uma antropologia que seja encarnada e que considere o ser humano como uma pessoa-organismo. Para Ingold, o discurso do ser humano não está desvinculado da sua corporeidade, uma vez que as palavras não flutuam acima da vida material, e que todas as representações, interpretações e descrições são resultantes da interação de uma pessoa-organismo com o mundo, e da forma como esse o percebe, se orienta e se intenciona nele. Pensando na constituição histórica fluida e dinâmica de pessoas, comunidades e sociedades, Ingold (2013, p.11) propõe:

Pourquoi alors ne pas écrire sur ces organismes-personnes en les décrivant non comme des entités délimitées, mais au contraire comme des nexus composées de fils noués dont les extrémités détendues se répandent dans toutes les extrémités en se mêlant à d'autres fils dans d'autres noeuds ?¹⁶

A reflexão sobre como linhas podem ser geradoras de conhecimento é central na produção acadêmica de Ingold (2013; 2019; 2021a; 2021b), para quem as linhas se encontram em todos os lugares, estando presentes em criações humanas como mapas, desenhos, constelações, na linguagem escrita e falada, na geometria, na costura de tecidos, na música, em circuitos eletrônicos, em caminhos, mas também na biologia como, o sistema vascular, os feixes musculares, o sistema nervoso, no vôo e trajetória de insetos, no curso dos rios, em plantas e etc. Assim, ele se utiliza de linhas visíveis, invisíveis ou analogias de linhas para realizar estudos sobre diversas áreas do saber além da antropologia, como a arte, a arquitetura e a arqueologia, questionando a existência de fronteiras entre essas disciplinas (Ingold, 2019).

¹⁵ Qualquer ação intencional é realizada de acordo com a íntima conjunção de vetores inatos e culturais, cujas contribuições relativas variam. Em humanos, a potência do vetor pode superar a do vetor natural; nos animais, obviamente é o contrário, mas a intenção permanece. Ambos os tipos de vetores juntos nos fornecem o equipamento necessário para agir socialmente no mundo físico. (Google Tradutor)

¹⁶ Por que então não escrever sobre essas pessoas-organismo descrevendo-os não como entidades delimitadas, mas, ao contrário, como nexos compostos de fios nodosos cujas pontas relaxadas se estendem por todas as pontas ao se misturar com outros fios em outros nós? (Google Tradutor)

A analogia utilizada por Ingold no estudos da cultura encarnada sobre como linhas ao se unir formam faixas e tecidos que possuem uma superfície com textura, e vice-versa, é uma constante:

Je devais aussi tenir compte de la relation entre les lignes et les surfaces où elles s'inscrivent. Quelque peu déconcerté para la profusion des différents types de lignes, je décidai d'en établir une taxinomie provisoire. Même si j'ai dû en laisser beaucoup de côté, deux grands types de lignes se détachaient nettement des autres: les fils et les traces. À examiner la question de plus près, il m'est cependant apparu que les fils et les traces n'étaient pas tant des catégories différents que des transformations reciproques de l'une et de l'autre. Les fils évoluent em traces, et vice versa. Par ailleurs, à chaque fois que les fils se transforment em traces, des surfaces se forment, tandis que lorsque les traces deviennent des fils, les surfaces disparaissent (Ingold, 2021b, p.8).¹⁷

Uma analogia elaborada desde um fungo é utilizada por ele para representar o seu argumento, e demonstrar a fluidez dos processos de vida. O fungo *Mycelium fungi* se desenvolve constantemente em uma trajetória aleatória, sem forma fixa, a partir de linhas que se entrelaçam e formam faixas com texturas que entrelaçadas formam um tecido, e faixas que se desfazem e deixam esse tecido com inúmeras pontas soltas que podem vir a se entrelaçar com outras linhas e organismos.

Sobre essa analogia, me recorro de uma aula com González Rey, ainda em 2013 durante o meu mestrado, quando ao tentar descrever como ocorre o processo de constituição da subjetividade historicamente constituída, ele invocou a imagem de fios que fazem infinitas conexões estabelecidas historicamente pelas interações do sujeito com o mundo. Infelizmente nunca vi essa analogia descrita por ele em alguma de suas publicações, é possível compreender que essas linhas possuem correlação com o seu conceito de configurações subjetivas, sendo interessante observar que esses dois autores compreendem visualmente de forma semelhante a constituição da subjetividade e da corporeidade como resultantes da interatividade social e ambiental à semelhança de um entrelaçamento de linhas.

Em um dos desdobramentos de sua produção acadêmica, Ingold utiliza o seu modelo de linhas para reflexão sobre como a transmissão de saberes em comunidades tradicionais é passada de uma geração a outra de forma sensual, pelo corpo, através do modo de fazer as

¹⁷ Também tive que levar em consideração a relação entre as linhas e as superfícies onde elas se encaixam. Um tanto perplexo com a profusão de diferentes tipos de linhas, decidi estabelecer uma taxonomia provisória. Apesar de ter deixado muita coisa de fora, dois tipos principais de linhas se destacaram claramente das demais: fios e faixas. Examinando a questão mais de perto, porém, pareceu-me que fios e faixas não eram tanto categorias diferentes, mas transformações recíprocas de um e de outro. Os fios evoluem em faixas e vice-versa. Além disso, cada vez que os fios se transformam em faixas, formam-se superfícies, ao passo que quando as faixas se transformam em fios, as superfícies desaparecem. (Google Tradutor)

atividades coletivas, pela dança, pelo jeito de construir seus objetos, de realizar sua arte, pela música e etc. Sendo por essa via que a sua produção se aproxima de minha pesquisa.

O termo sensual usado por ele na elaboração de sua teoria, deve ser compreendido no sentido de que a construção da corporeidade, subjetividade, identidade se desenvolve também pela experiência multissensorial de uma pessoa-organismo em interação com o ambiente, sua comunidade e sua cultura. De forma que conclui existir um relativismo perceptual segundo o qual cada ser humano a partir de sua cultura percebe a realidade de forma diferente, em um processo histórico de elaboração de significações descobertas a partir de engajamentos realizados desde a experimentação sensorial e assim desenvolve maneiras próprias de organizar seus valores, crenças e representações.

Montrer quelque chose à quelqu'un, c'est amener cette chose à être vue ou expérimentée par cette personne – que soit par le toucher, l'odorat, le goût ou l'ouïe. C'est pour ainsi dire, révéler un aspect ou un élément de l'environnement de manière à ce qu'il puisse être appréhendé directement. Des vérités inhérentes au monde sont ainsi peu à peu divulguées à l'apprenti. Dans ce processus chaque génération contribue à la formation de la suivante par une éducation de l'attention (Gibson, 1979, p.254). Placés dans des situations particulières, on apprend aux apprentis à sentir ceci, à goûter cela, ou à prêter attention aux autres choses. À travers cet affinement des capacités de perception, les significations immanentes à l'environnement – c'est-à-dire dans le contexte relationnel de l'engagement perceptuel de l'individu dans le monde- ne sont pas tant construites que découvertes (Ingold, 2013, p.41)¹⁸

As afirmações de Ingold referentes às linhas de transmissão dos saberes tradicionais realizada de forma sensual, tem similaridades com a maneira como é realizada a educação sensorial dos novos iniciados na cultura do candomblé, em que muito pouco do que é ensinado lhes é falado, mas em sua maior parte, nos primeiros anos após a iniciação, vem das vivências do aprendiz. Por exemplo, na tradição do candomblé de Angola, os nkisis possuem correspondências na culinária, nas plantas, nos elementos naturais, nos ritmos de atabaque, assim cada nkisi possui características multissensoriais, e cada adepto tende a elaborar, desde as suas experimentações, uma forma própria de representá-lo, associando-o a um sabor, um odor, uma textura, uma vibração, que lhe indicam a sua manifestação.

¹⁸ Mostrar algo a alguém é fazer com que aquela coisa seja vista ou experimentada por aquela pessoa – seja pelo tato, olfato, paladar ou audição. É, por assim dizer, revelar um aspecto ou um elemento do ambiente de maneira que possa ser apreendido diretamente. As verdades inerentes ao mundo são assim gradualmente reveladas ao aprendiz. Nesse processo, cada geração contribui para a formação da seguinte por meio de uma educação da atenção (Gibson, 1979, p.254). Colocados em situações particulares, os aprendizes são ensinados a cheirar isso, provar aquilo ou prestar atenção em outras coisas. Por meio desse refinamento das capacidades perceptivas, os significados inerentes ao ambiente – isto é, no contexto relacional do engajamento perceptivo do indivíduo no mundo – não são tanto construídos quanto descobertos. (Google Tradutor)

A comunidade de candomblé se estrutura para que a aprendizagem dos “mais novos” aconteça através da experiência direta, via desenvolvimento de competências. Não existem conteúdos escritos sistematizados a serem aprendidos, o que enseja um ditado da comunidade de que “o candomblé é vivência”. Utilizando o caminho proposto por Ingold, pode-se elaborar que naquela comunidade, ao longo do tempo, devido a convivência, a pessoa-organismo e suas linhas vão se entrelaçando à textura das faixas do tecido social da comunidade, formando conexões que influenciam e modificam a sua forma de se orientar no mundo. De forma que a construção do conhecimento inspirada em linhas proposta por Ingold me pareceu ser uma forma fértil de se gerar sistemas de inteligibilidade para se pensar a cultura do candomblé.

Sendo que, para Ingold, é nas superfícies e não na natureza das linhas que devem ser estudadas as diferenças essenciais entre as culturas, ou seja, nas linhas entrelaçadas que formam faixas que, entrelaçadas, formam tecidos. Pode-se estabelecer um paralelo dessa com a teoria da subjetividade de González Rey e Mitjans (2017), em que a subjetividade social é um tecido social à semelhança de um mosaico, e a textura na qual as linhas se entrelaçam podem ser associadas ao conceito de configurações subjetivas sociais. Nessa forma de pensar, as linhas da pessoa-organismo, a forma como elas se desenvolvem e formam faixas e vice-versa, podem ser compreendidas como as configurações subjetivas individuais que se entrelaçam às configurações subjetivas sociais na constituição da subjetividade individual.

Como o leitor poderá verificar mais à frente, nos resultados de pesquisa, essa forma de refletir a desde linhas a cultura do candomblé foi bem recebida pela comunidade e utilizada durante dinâmicas conversacionais realizadas sobre o jamberessu, a sequência ritual do candomblé de Angola e sobre o entrelaçamento ritual pessoa e nkisi que acontece durante as iniciações. O jamberessu é um ato realizado coletivamente, que em seu conjunto possui cantigas, ritmos e danças que retratam atos associados aos nkisis do panteão bantu. Os nkisis representam as diversas subjetividades do modo de vida ancestral bantu, bem como a história da vida no planeta Terra, desde o momento presente, Njila, até o surgimento do oxigênio, associado a Lembarenganga, elemento que possibilitou a existência de vida na matéria. Assim, pela reflexão de que essa sequência ritual é uma linha de conexão do terreiro com a África, uma linhagem ancestral, pode-se elaborar o jamberessu como sendo um livro de transmissão dos saberes bantus representado por corpos em transe.

Além disso, outras reflexões geradas desde linhas se tornam até mesmo naturais, por exemplo os fios de contas, fabricados pelos adeptos que representam a ligação entre eles e os nkisis e entidades ancestrais, ou as características encruzilhadas de Njila, dos exus e das pombagiras, que são significadas como as diversas possibilidades de caminhos de

desenvolvimento pessoal e social que podem ser trilhados, pode-se citar também as linhas da umbanda, entre outras expressões presentes na fala de adeptos.

Pela forma dinâmica, histórica, interativa, e a partir de algumas configurações dadas que se dão os desenvolvimentos das linhas pessoa-organismo, tem-se a dimensão de que a antropologia sensorial como proposta por Ingold é complementar e compatível à produção de conhecimento na abordagem da subjetividade na perspectiva histórico-cultural de González Rey e Mitjás (2017). Enquanto essa se caracteriza por uma produção de conhecimentos gerada a partir das relações interpessoais tendo foco no diálogo. As linhas de Tim Ingold se centralizam na multissensorialidade presente nas relações interpessoais e com o contexto ambiental, que inclui animais, plantas, objetos e mais além. Em relação ao agenciamento do sujeito, González Rey e Mitjás, propõem que esse ocorre pela autoria consciente do sujeito no seu desenvolvimento pessoal, ou seja pelos sentidos subjetivos que oferece para suas experiências. Para Ingold o agenciamento do sujeito se dá pelas descobertas ocasionadas pela experimentação multissensorial do mundo, e mais além, inclui os objetos considerando as suas funcionalidades como agências, pela compreensão de que na relação entre humanos e objetos, esses últimos reagem à ação humana e balizam a sua intencionalidade (Ingold, 2019), reflexão que mais a frente servirá como elemento de diálogo com o etnopsiquiatra Tobie Nathan (2001a; 2001b; 2012a; 2012b).

São duas vias de produção de conhecimento, para González Rey e Mitjás, essa está centrada na produção subjetiva do sujeito interrelacionada a cultura acessada desde uma abordagem do intelecto, pensamento e emoção. E a antropologia sensorial de Ingold, a cultura é formada por uma teia de significações e o desenvolvimento subjetivo se dá pelas descobertas acessadas desde uma experimentação sensorial.

Elaborando sobre como ocorre a transmissão de uma tradição, Ingold discorre que “la continuité des pratiques traditionnelles ne dépend pas de la transmission de règles et de représentations mais de la coordination de la perception et de l’action (Ingold, 2021a, p.215)”¹⁹. Assim, se baseando no exemplo da proeficiência de um lenhador com o seu machado, e como o lenhador tem que a cada golpe, ajustar a força, a velocidade, a direção, a coordenação de sua postura, a tensão entre músculos agonistas e antagonistas, à percepção de como o tronco da árvore é talhado, para tentar acertar o mesmo ponto e assim derrubar o tronco. Ele afirma que a aquisição de uma habilidade, longe de ser proveniente de uma repetição mecânica de um

¹⁹ A continuidade das práticas tradicionais não depende da transmissão de regras e representações, mas da coordenação da percepção e da ação. (Google Tradutor)

movimento é a aquisição de um modo de saber fazer (*savoir faire*) uma ação, algo que foi desenvolvido ao longo de uma prática.

Le savoir-faire, pour résumer, est une propriété non du corps humaine individual en tant qu'entité biophysique (que chose-en-soi), mais du champ total de relations constitué par la présence de l'organisme-personne, inséparablement corps et esprit, dans un environnement structuré de façon complexe. (2021a, p.219)²⁰

A aquisição da habilidade do transe no contexto da tradição cultural de matriz africana se dá por esse caminho. O transe é um técnica desenvolvida com a prática, sendo executada por diversas vezes durante as vivências rituais, essa habilidade é refinada progressivamente. Ao longo de um caminho iniciático, o aprendiz aprende a destreza de como deixar a manifestação de um nkisi, uma força que se manifesta desde o interior, ou a incorporação de uma entidade ancestral, uma força que se manifesta desde o exterior, como sendo um processo cada vez mais fluido, e gradualmente ele cede a essa influência com menor resistência. A coletividade descreve esse processo de obtenção de maior fluidez no transe com um termo, “ganhar grau”, e a partir de alguns sinais: sentir em maior escala a vibração emanada daquele nkisi; a transfiguração da fisionomia da pessoa; a realização de um ato na dança com mais firmeza e segurança. Esses sinais são entendidos como a confirmação de que naquele momento “não há disputa mais entre quem controla a cabeça”.

No entanto, para caracterizar que a tradição no candomblé é transmitida via aprendizagem multissensorial, é necessário mostrar que essa vai além da aquisição de uma habilidade, alcançando o desenvolvimento de uma sensibilidade, uma mudança na forma de se orientar pelo mundo e pela alteração da ética e estética da existência. Assim, uma fértil reflexão de Ingold sobre a forma como se dá o processo de aprendizagem de uma tradição referenciada na semiótica se tornou relevante para a construção da tese.

Quand l'apprenti est mis en presence d'un élément de l'environnement et invite à être attentive d'une certaine manière, as tâche n'est alors pas le decoder. Il s'agit plutôt de décrouvir par lui-même la signification qui s'y trouve. Pour l'aider à accomplir cette tâche, on lui fournit un ensemble d'un autre type de clés, qui ne sont pas des codes mais des *indices*. Alors qu'un code est centrifue, permettant à l'apprenti d'accéder à des significations que l'esprit attaché (<<épinglé>>) à la surface extérieure du monde, l'indice est centripète, le guidant vers des significations qui se trouvent au coeur du monde lui-même mais qui sont en temps normal dissimulées derrière la façade des apparences superficielles. Le contraste entre la clé comme code et la clé comme indice correspond à la distinction décisive, sur laquelle j'ai déjà attiré l'attention, entre le décodage et la révélation. Um índice est donc um point de repère qui concentre des éléments disparates de l'expérience d'une plus grande clarté et d'une plus grande

²⁰ O saber-fazer, em suma, é uma propriedade não do corpo humano individual como entidade biofísica (aquela coisa-em-si), mas do campo total de relações constituído pela presença da pessoa-organismo, indissociavelmente corpo e mente, em um ambiente complexamente estruturado. (Google Tradutor)

profondeur. Em ce sens, les indices sont des clés qui ouvrent les portes de la perception : plus vous disposez d'un grand nombre de clés, plus vous pouvez ouvrir une grand nombre de portes, et plus le monde s'ouvre à vous. Je soutiens que c'est à travers l'acquisition progressive de telles clés que les hommes apprennent à percevoir le monde qui les entoure (Ingold, 2013, p.42-43)²¹

Ele não cita aqui, nem em outro momento do texto em qual das correntes da semiótica (Saussure, Peirce, Barthes e etc) ele se referencia. E embora em meu caminho de formação tenha adquirido alguma noção da complexa semiótica de Peirce, reconheço que meus conhecimentos ficam bem aquém do que seria necessário para embasar uma tese, quanto mais de propor uma ponte entre a antropologia sensorial de Ingold e a semiótica de Peirce, de forma que não foi minha intenção desenvolver uma profunda construção de conhecimento a partir da semiótica peirciana.

Mas a reflexão de Ingold sobre como a educação sensorial na transmissão de uma tradição se dá a partir da experimentação direta que leva a descoberta de índices que se tornam portas de percepção, pôde contribuir para a tese por meio de uma via que não está prevista pela perspectiva teórico-metodológica de González Rey e Mitjans (2017). Explico, após a iniciação no candomblé se descortina uma nova realidade para o aprendiz, abrindo-se um caminho pelo qual ele deverá percorrer e se desenvolver por um longo período de vivências. Caminho esse ao qual eu mesmo enquanto iniciado percorro há 5 anos. Portanto a reflexão de Ingold se tornou um fomento para que a partir do meu processo de aprendizagem sensorial, eu conversasse com os participantes da pesquisa sobre suas próprias experimentações e o desenvolvimento subjetivo pela tradição do candomblé.

Em meu processo de desenvolvimento como candomblecista rodante, o transe me parece muito mais o aprimoramento de uma técnica em que há uma interação entre divindade ou entidade e (sujeito) pessoa-organismo. Algo bem diferente do que é posto na literatura sobre candomblé, que o trata como sendo uma espécie de caixa-preta, um estado de inconsciência

²¹ Quando o aprendiz é colocado na presença de um elemento do ambiente e o convida a ficar atento de certa forma, sua tarefa não é decifrá-lo. É mais uma questão de descobrir por si mesmo o significado que está lá. Para ajudá-lo nessa tarefa, ele recebe um conjunto de outro tipo de chaves, que não são códigos, mas pistas. Enquanto um código é centrífugo, permitindo ao aprendiz acessar significados que a mente atribui (<<alfinete>>) à superfície externa do mundo, o índice é centrípeta, guiando-o a significados que estão no centro do próprio mundo, mas estão normalmente escondidos atrás da fachada de aparências superficiais. O contraste entre a chave como código e a chave como índice corresponde à distinção decisiva, para a qual já chamei a atenção, entre decodificação e revelação. Um índice é, portanto, um ponto que reúne elementos díspares da experiência com maior clareza e profundidade. Nesse sentido, os índices são chaves que abrem as portas da percepção: quanto mais chaves você tiver, mais portas poderá abrir e mais o mundo se abrirá para você. Argumento que é por meio da aquisição gradativa de tais chaves que o homem aprende a perceber o mundo ao seu redor. (Google Tradutor)

gerado por uma possessão, ou seja uma dominação completa de um ser sobre o outro. Para mim, o transe, como conceituado por Neubern (2018) é um estado de alteração dos meus referenciais de tempo, espaço, causa, matéria e corpo, mas no qual estou consciente de que algo, ou alguém age, dança e interage com o mundo através de meu corpo, e a minha tarefa enquanto rodante deve ser abrir espaço em minha subjetividade e colaborar para que essa força possa se manifestar com o mínimo de interferência da minha parte, e portanto não é uma possessão, estando mais para um aprender a agir com essa divindade ou entidade.

Esse tipo de experiência, que compartilhado com o grupo foi relatado como sendo comum a quase todos, e que de forma surpreendente para mim, inclui até mesmo tatas e makotas, pessoas que fazem parte do coletivo ocupando cargos e funções específicas e que não entram em transe ritual. Esses cargos do candomblé, também chamados de “mais velhos”, que são os responsáveis por organizar o rito e cuidar daqueles que estão em transe durante os rituais, manifestaram durante as dinâmicas conversacionais terem, em seu desenvolvimento subjetivo, descoberto diversos índices que lhes sinalizam uma influência de uma divindade ou entidade em suas subjetividades.

Voltando à questão relacionada à alteração da ética e estética de existência, as divindades e entidades no candomblé não estão desassociadas daquela coletividade e de seu modo de organização e de vida, pelo contrário elas fazem parte da comunidade e são a principal forma pela qual o coletivo recupera a sua memória social enquanto um povo bantu.

Portanto ao se considerar que diferentemente do que é retratado pela literatura acadêmica, que o transe ritual no candomblé do Tumba Nzo A’na Nzambi Junsara não é um fim em si, uma relação individual entre sujeito e divindade, e o desenvolvimento da sensibilidade de atuar com a divindade não é uma exclusividade dos rodantes, alcançando também os tatas e as makotas. Elabora-se que sendo o jamberessu uma linhagem ancestral, a experiência de prestar atenção no corpo e desde o corpo no desenvolvimento da habilidade de aprender a agir com uma divindade, tem de ser compreendida como uma via de acesso à ancestralidade pela qual é apreendida uma forma afrocentrada de se orientar no mundo, uma educação da atenção (Ingold, 2010). E assim a discussão sobre a transmissão da tradição por meio da descoberta de índices como proposta por Ingold, em termos de sinais, sentimentos, sensações que o candomblecista deve aprender a perceber de que está interagindo com uma divindade ou entidade ancestral, ou sob influência dessas, adotando um modo de existência que é típico das culturas de matrizes africanas inspirou um caminho de compreensão da realidade social dos sujeitos que não seria alcançado de outra forma senão pela corporeidade apoiada na semiótica.

Essa produção de conhecimento desde a corporeidade, utilizando elementos da semiótica, a partir do método construtivo-interpretativo requer um detalhamento maior e necessita do aporte de outro autor da antropologia sensorial, Thomas Csordas (2008).

Thomas Csordas

Para Csordas, a semiótica aplicada à antropologia possibilitou a criação de um modelo robusto de análise, a partir da qual as culturas são compreendidas como tendo propriedades semelhantes a textos. Mas mesmo apresentando complementariedades, a ponte entre a semiótica e a antropologia sensorial ainda não foi devidamente construída ou viabilizada, uma vez que pela perspectiva da intercorporeidade, a indexação em campo, ou utilização de índices, uma vez que não existem duas pessoas idênticas, é algo por demais subjetivo e assim a verificação da iconicidade se torna possível somente até certo ponto.

Trazendo a reflexão de Csordas para a experiência de campo em que me utilizei das minhas próprias descobertas de índices como forma de incentivar a construção do conhecimento do sujeito participante e a compreensão de sua subjetividade, existe essa limitação metodológica de que não é realmente possível estabelecer que a experiência perceptiva do outro naquela cultura era igual a minha.

Consciente de que as ciências sociais, na qual eu incluo a psicologia social, ancoradas nos fenômenos culturais transitam no momento pela indeterminabilidade, já que desde uma mesma cultura, indivíduos terão experiências singulares, a proposta teórico-metodológica de Csordas (2008; 2015) é realizar uma elaboração cultural do engajamento sensório. Ele resolve o dilema das dicotomias entre corpo e mente, indivíduo e sociedade, a partir de uma triangulação entre dois autores da fenomenologia corporal, Merleau-Ponty e Bourdieu com a dimensão de discurso de poder de Foucault. Assim delineia uma produção de conhecimento gerada pelo agenciamento da intencionalidade de um corpo sensível no mundo (Merleau-Ponty), o agenciamento de uma prática corporal em um mundo que habitamos e que nos habita (Bourdieu), bem como no agenciamento das relações de poder, em que discursos constituídos por instituições dominantes são práticas de controle social que coagem o corpo/sujeito a atuar em conformidade às padronizações estabelecidas.

O cerne de sua reflexão é de que o corpo, sendo algo necessário para ser no mundo, é o sujeito da cultura e cada cultura possui uma forma de estruturar a experiência corporal. Como forma de analisar a participação humana no mundo cultural, ele cunhou o termo modos somáticos de atenção.

Qual é o papel da atenção na constituição da subjetividade e da intersubjetividade como fenômenos? Se, como diz Schutz, a atenção é um volver consciente para um objeto, esse

“volver para” pareceria implicar mais engajamento multissensório e corporal do que geralmente permitimos e definições psicológicas de atenção. Se, como diz Merleau-Ponty, a atenção constitui objetos a partir de um horizonte indeterminado, a experiência de nossos próprios corpos e dos de outros deve ficar em algum lugar ao longo desse horizonte. Eu sugiro que ela fica exatamente no ponto existencialmente ambíguo no qual o ato de constituição e o objeto que é constituído se encontram – o próprio horizonte fenomenológico. Se for assim, então os processos nos quais consideramos e objetificamos nossos corpos deveriam ser de especial interesse. São esses processos aos quais nos referimos com o termo *modos somáticos de atenção*. Os modos somáticos de atenção são maneiras culturalmente elaboradas de estar atento a e com o corpo em ambientes que incluem a presença corporificada de outros.

Como a atenção envolve um engajamento sensorial e também um objeto, precisamos enfatizar que nossa definição de trabalho refere-se tanto a estar atento “com” quanto a estar atento “a” o corpo. Até certo ponto ele *precisa* ser as duas coisas. Estar atento a uma sensação corpórea não é estar atento ao corpo como um objeto isolado, mas estar atento à situação do corpo no mundo. A sensação envolve algo no mundo porque o corpo está “sempre já no mundo”. A atenção a uma sensação corporal pode então tornar-se um modo de estar atento ao meio intersubjetivo que ocasiona aquela sensação. Assim, a pessoa está prestando atenção com o próprio corpo. Estar atento com os olhos é, na verdade, uma parte desse mesmo fenômeno, mas nós concebemos menos frequentemente a atenção visual como um “volver para” do que como um “fitar” desincorporado, tal qual um feixe. Tendemos a pensar nela mais como uma função cognitiva do que um engajamento corporal. Uma noção de modo somático de atenção amplia o campo no qual podemos procurar fenômenos de percepção e atenção, e sugere que prestar atenção ao corpo pode nos ensinar algo sobre o mundo e sobre os outros que nos rodeiam (Csordas, 2008, p.371-2)

Csordas utiliza o conceito de modos somáticos de atenção, em campo, para analisar a produção de significados das experiências de carismáticos católicos anglo-americanos, espíritas e navajos, associando as sensações corporais dos curadores ao sistema de terapêutico dessas tradições. O que me inspirou a utilizar os modos somáticos de atenção para que os participantes da pesquisa elaborassem suas sensações corporais, ou índices descobertos desde as suas experiências com a cultura. Como forma de exemplificar, exponho abaixo um trecho da dinâmica conversacional feita com Roxitalazingue em relação a uma autorregulação psicológica realizada através dos nkisis aos quais está vinculado, Nkosi pela iniciação, e Bamburucema, que será ritualmente vinculado pela obrigação de três anos, mas que já emite sinais de influência em sua subjetividade.

Roxitalazingue

Mas assim, a energia, elas são totalmente diferentes, não é? A energia de Nkosi é como eu te falei como se fosse um ferro incandescente ali na brasa, aquele barulho de fogo estalando. Aí a energia de Bamburucema já é diferente, entendeu? É um vento gelado. Eu fico gelado com o vento, é outra coisa, assim eu sinto a diferença ali de Nkosi com a de Bamburucema, porque são totalmente diferentes, a dele é um fogo, um calorão, a dela não, eu já me sinto frio, sinto o vento batendo na minha pele, um vento suave assim, que ela é aquela calma, né? Nem sempre, ela é aquela calma, né? Mas tem hora

que ela está "eu estou aqui. Tô presente, você não está só ", aí eu sinto assim arrepios na pele, aquela energia fria.

Esse é um dos vários relatos extraídos das dinâmicas conversacionais com informações relacionadas à produção de saúde e à iniciação. Não sendo ainda o momento de elaboração analítica do relato. Nesse trecho é representada a forma como foram acessados conteúdos dos modos somáticos de atenção daquela cultura para produzir sentidos subjetivos dentro do sistema terapêutico do candomblé que tem impactação psicológica. Nesse caso, Roxitalazingue se reconhece como sendo um filho de Nkosi, a força guerreira, que é associada também ao fogo. E assim ele se considera por natureza como sendo "esquentado", impaciente, nervoso, de forma que a energia de seu nkisi juntó, Bamburucema, associada ao vento, quando em estado de calma pode lhe esfriar, agindo como uma forma de contenção da sua impulsividade.

Os modos somáticos de atenção do candomblé são culturalmente constituídos, os nkisis estão associados a elementos naturais, a vibrações, formas de agir no mundo entre outras possibilidades. Dessa forma pode se considerar que os modos somáticos de atenção de uma cultura são similares ao conceito de configurações subjetivas sociais da teoria da subjetividade de González Rey e Mitjans (2017), pois expressam as produções subjetivas daquela comunidade. Bem como os sentidos subjetivos gerados pelas experiências sensoriais são organizados pelas configurações subjetivas individuais, historicamente, e segundo Ingold, também biologicamente, constituídas.

As dinâmicas conversacionais produziram informações geradas pelo discurso que incluíam as experiências sensoriais, como forma de acesso a subjetividade. Essas experiências sensoriais foram elaboradas e significadas pelos próprios enunciantes como proposto por Csordas. De forma que a corporeidade se apresentou como sendo compatível ao método construtivo-interpretativo, que junto com a observação participante compuseram o método de pesquisa.

Antes de descrever a observação participante desde a perspectiva de Tim Ingold, sinalizo ao leitor que não é pretensão dessa tese apresentar uma solução definitiva entre subjetividade e corporeidade. Ao reconhecer que o candomblé possui características que impossibilitam a compreensão da realidade social de sua comunidade somente pela via intelectual, foi apresentada que a corporeidade, tanto pela produção de conhecimento geradas pela antropologia sensorial de Tim Ingold e de Thomas Csordas, possui compatibilidade com a forma como é produzido conhecimento pela subjetividade na perspectiva histórico-cultural de González Rey e Mitjans. Assim, como afirmado outras vezes, a corporeidade se apresentou nesse estudo como uma via fértil e complementar para a produção de conhecimento

amplamente centrada no diálogo, o que será apresentado mais detalhadamente no capítulo resultados e discussão da pesquisa de campo.

Observação participante com enfoque na corporeidade

Como mencionado, tendo a antropologia se especializado no estudo de culturas, essa disciplina propõe formas do pesquisador se posicionar em campo, que se apresentam como complementares ao método construtivo-interpretativo centrado na subjetivação do indivíduo em interação com a cultura.

O candomblé do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, enquanto uma comunidade de matriz africana, possui um sistema dinâmico funcionamento e de interação social, em que não há possibilidade de aplicação de procedimentos de pesquisa padronizados, como agendamento de horários para as dinâmicas conversacionais ou outros instrumentos. A observação participante se desenrolava desde a convivência coletiva que acontecia durante os finais de semanas, em que a comunidade estava envolvida na preparação dos ritos ou em dias dedicados aos cuidados realizados pelo Tata ría nkisi. Essa agenda era elaborada pela direção da casa, e eu enquanto pesquisador e muzenza não tinha nenhuma influencia sobre isso. Assim, a forma de me orientar em campo e as decisões tomadas eram influenciadas por um misto de estar disponível para a participar do cotidiano da comunidade, colaborando com a limpeza, na confecção dos alimentos, participação nos rituais e etc. E momentos de aproveitar os intervalos e a disponibilidade das pessoas para interagir, realizar as dinâmicas conversacionais, apresentar indicadores, tirar dúvidas. Em uma forma de agir em campo que está muito mais conectada com a forma como a antropologia realiza suas pesquisas de campo, de inserção total como modo de apreensão do *ethos*.

Embora, como afirme Ingold, exista uma parte do modo de se agir em campo que não pode ser ensinada, porque é uma habilidade a ser desenvolvida, um aprender a aprender, que faz o processo da pesquisa se assemelhar a um artesanato, em que o pesquisador faz uso da sua sensibilidade para se orientar em campo e decidir, por exemplo, o momento de somente observar, de em alguns momentos apresentar associações mais amadurecidas elaboradas desde a observação, em outros escutar as elaborações do companheiro de pesquisa e acompanhar a sua linha de pensamento, alterando a trajetória da pesquisa, o momento de propor uma dinâmica conversacional, as perguntas a serem feitas e a quem, o modo e o momento de fazê-las dentro de um diálogo, entre vários outros momentos. De forma que na pesquisa de campo, o pesquisador pode ser considerado também um instrumento pois a confecção da pesquisa é influenciada pela sua forma de agir em campo.

Apesar de que consensualmente a etnografia seja considerada o método que caracterize melhor a experiência de campo da antropologia, Ingold resiste a ideia de que antropologia e etnografia sejam a mesma disciplina. Enquanto a etnografia se caracteriza por reunir documentação e realizar a descrição da maneira como seres humanos, de determinado local e de certa época, percebem e atuam no mundo, à medida que a antropologia “est une étude sur les conditions et les possibilites de la vie humaine dans le monde” (Ingold, 2013, p.444)²².

Afirmando que teoria e método não podem estar desassociados, o que Ingold propõe para melhor caracterizar a sua experiência de campo é a observação participante. A diferença entre etnografia e observação participante é que enquanto na primeira se faz uma pesquisa sobre uma comunidade, na segunda a pesquisa é feita com a comunidade.

São marcantes as semelhanças entre a observação participante proposta por Ingold e o método construtivo-interpretativo. Ao que pese que, para ambas, a proposta de construção do conhecimento é feita de forma colaborativa através de diálogos participativos. O foco do método construtivo-interpretativo está direcionado para a produção subjetiva gerada desde a relação entre o individual e o social, com maior enfoque no indivíduo desde uma relação dialógica e conteúdos intelectuais. A observação participante como apresentada por Ingold se refere à postura do pesquisador em campo, com abertura para o modo de engajamento sensorial de uma cultura. De forma que a pesquisa de campo é complementada com uma outra forma de acesso à subjetividade que é gerado desde a atenção à corporeidade do próprio pesquisador e dos participantes. Essa dimensão do engajamento com o meio pela multissensorialidade, também é atuante na intersubjetividade, de modo que essa via colabora com o processo de construção do modelo teórico, levando a linhas de pesquisa pouco evidentes para uma ciência cuja prática é desencarnada.

Or l’observation participante n’est *absolument pas* une technique de collecte de données, Bien au contraire, elle trouve son sens dans une approche ontologique qui rend impensable l’idée même de collecte de données. Cette approche ontologique, non limitée à la seule anthropologie, repose sur la reconnaissance que notre existence dépend du monde que nous cherchons à connaitre. Em résumé, l’observation participante est une manière de connaître de *l’intérieur*. Comme l’a dit l’épistémologue Karen Barad: << Nous n’acquérons pas de connaissance em nous situant hors du monde; nous ne connaissons que parce que “nous” sommes *dans le monde*. Nous faisons partie du monde et participons à ses différents devenir.>> Ce n’est que parce que nous faisons déjà partie de ce monde, et que nous accompagnons les êtres et les entités qui attirent notre attention, que nous pouvons les observer. Il n’y a donc aucune contradiction entre participer et observer : bien plutôt, l’un dépend de l’autre. (Ingold, 2013, p.28)²³

²² É um estudo das condições e possibilidades da vida humana no mundo. (Google Tradutor)

²³ No entanto, a observação participante não é absolutamente uma técnica de coleta de dados, pelo contrário, encontra o seu significado numa abordagem ontológica que torna impensável a própria ideia

Como citado anteriormente, eu, por ser iniciado e membro da comunidade, já era antes da pesquisa de campo, um conhecedor do mundo do candomblé, e assim relatei que as experiências que havia tido com a cultura me forneceram insumos para uma melhor compreensão do mundo do participante da pesquisa, na geração de indicadores, atalhos para conversas e etc. Por essa concepção de observação participante elaborada por Ingold, talvez seja possível afirmar que desde a primeira vez que eu tive contato com o candomblé, há cerca de 25 anos atrás, eu tenha iniciado uma aproximação ontológica de compreensão do candomblé. Mas mesmo assim, a imersão em campo, enquanto pesquisador engajado dialogicamente com a comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, sinto que o meu mundo foi transformado pela experiência de campo, pois ainda sendo um muzenza, tive a oportunidade de dialogar com profundidade com várias atrizes e atores, mais ou menos experientes do que eu naquela cultura, que apresentaram a singularidade da forma como cada um construiu a sua relação com o universo habitado por nkisis e entidades ancestrais, através de diferentes formas de pensar, de sentir, de se engajar desde uma mesma cultura. Bem como tive a oportunidade de acompanhar o Tata rira nkisi da casa nos cuidados realizados com demandas espontâneas, clientes, pagantes ou não, que buscavam os cuidados terapêuticos e aconselhamentos gerados desde a matriz africana, e dali ter acesso a dispositivos terapêuticos que seguindo a linha de pensamento de Tobie Nathan, permitem uma outra via de compreensão da cultura.

A observação participante, com utilização de indicadores de sentidos subjetivos e configurações subjetivas provenientes da multissensorialidade, observadas desde linhas, entrelaçamentos, faixas e tecidos pôde gerar a construção de modelos teóricos, como os exemplos mencionados das regulação de estados mentais desde o corpo proporcionada pela iniciação, a construção identitária de tatas e makotas geradas pela sensibilidade em contraste com a tendência a se estudar somente rodantes do candomblé, a compreensão do jamberessu como um livro vivo, o transe ritual como uma técnica corporal a ser desenvolvida que resulta em uma alteração da ética e estética de existência, nkisis como dispositivos terapêuticos, além do uso de folhas, comida ritual e elementos naturais como dispositivos terapêuticos.

de coleta de dados. Esta abordagem ontológica, não limitada apenas à antropologia, assenta no reconhecimento de que a nossa existência depende do mundo que procuramos conhecer. Em suma, a observação participante é uma forma de conhecer a partir de dentro. Como disse a epistemóloga Karen Barad: “Não adquirimos conhecimento estando fora do mundo; só sabemos porque “nós” estamos no mundo. Somos parte do mundo e participamos de seus diferentes devires.>> É somente porque já fazemos parte deste mundo, e acompanhamos os seres e entidades que nos chamam a atenção, que podemos observá-los. Não há, portanto, contradição entre participar e observar: ao contrário, um depende do outro. (Google Tradutor)

De forma que utilizando minhas palavras, acredito que a maior contribuição que o método de observação participante com enfoque na corporeidade, como proposto por Ingold, tenha sido a oportunidade de me colocar em campo como um sujeito encarnado, sensível a um mundo de certa forma experienciado e percebido de forma em comum entre a comunidade. A geração de conhecimento desde a subjetividade na perspectiva histórico-cultural e o corpo apresentou a possibilidade de amplificar o papel dos participantes na produção de saber, pois ninguém pode falar melhor sobre suas experiências sensoriais do que quem as vivenciou, originando daí o subtítulo da tese, *ressonância dos saberes terapêuticos do povo de candomblé de Angola da comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara*. Mas para o alcance de tal intento ainda foi necessário realizar um giro epistemológico desde a etnopsiquiatria de Tobie Nathan.

Etnopsiquiatria de Tobie Nathan

A etnopsiquiatria como é mais conhecida na França, ou a etnopsicologia, termo mais adequado para a realidade brasileira, é um campo do saber e do fazer terapêutico interessando na relação entre psiquismo e cultura, portanto crítica ao universalismo pretendido pelas linhas da psicologia e psiquiatria mais ortodoxas. Tendo sido inicialmente, enquanto um campo teórico, formulada por George Devereux, esse campo entrelaça a etnologia com a psicanálise e a psicologia. Para essa tese, me interesse pelo modelo teórico desenvolvido por Tobie Nathan, um discípulo de Devereux que, ao se desapegar das teorias da psicanálise como embasamento para a teorização e prática da etnopsiquiatria, rompe com o eurocentrismo ainda presente nesse campo e valida os saberes e práticas terapêuticos dos povos não-ocidentais, situando-os no mesmo patamar de potencial de promoção de saúde psi. A seguir brevemente explicarei como o uso desse modelo teórico pode ser complementar aos marcos teóricos já apresentados.

Como elaborado, a subjetividade pela perspectiva histórico-cultural de González Rey e Mitjans (2017) e a antropologia sensorial são instrumentos teóricos úteis para se pensar a cultura do candomblé desde um dos seus propósitos, o de atuar como uma tecnologia de subjetivação afrocentrada, em que a reconexão com a ancestralidade se dá pela modificação da ética e estética de existência, pelo seu modo de vida e como se orienta pelo mundo. Essas teorias se integram e se complementam desde as vias que investigam esse fenômeno, pela via intelectual ou corporal.

No entanto, mesmo reconhecendo que esse processo de reconexão com a ancestralidade é uma forma de cuidado que promove benefícios à saúde mental, os cuidados disponibilizados pelo candomblé não se restringem a esse ponto. O candomblé disponibiliza um sistema de

cuidados com dispositivos terapêuticos para o tratamento de desordens mentais, angústia e aflições diagnosticados desde uma nosologia própria gerados desde a sua matriz africana.

A teoria da subjetividade de González Rey e Mitjans (2017) apresenta um conceito de saúde em que a produção dessa está diretamente relacionada a possibilidade de geração de sentidos às experiências de vida, o que se apresenta como insuficiente para compreensão do que significa ter saúde a partir do sistema terapêutico do *candomblé*, como exposto na fala de Tata Ngunz'tala, a liderança do Tumba Nzo A'na Nzambi.

Tata Ngunz'tala

Nós não somos só o corpo, também não somos só a mente, e também não somos só o transcendente. Nós somos tudo isso. O nkisi não vem de fora necessariamente, embora ele transcenda, mas ele tem que ser imanente. Ele tem de estar em mim. Tem mais velho que dizia assim "o nkisi não se dá para a pessoa, se reconhece". Ou seja é a natureza da pessoa, entendeu? Então, quando você se reconhece na pessoa, você tem que equilibrar tudo isso. Às vezes a pessoa tem uma doença física, até o corpo está adoecido, mas ela não se sente doente. Ela consegue lidar com aquilo com equilíbrio, e às vezes, a pessoa aparentemente nos moldes da medicina tradicional não tem doença nenhuma e a pessoa está lá adoecida, desequilibrada. E aí onde a gente entra? Porque a gente cultua ancestral? Porque eu sou continuidade de alguma coisa. Por que que a gente cultua nkisi? Nkisi aponta para o futuro, porque eu sou o ancestral da geração futura, então eu não estou desligado nem do meu passado... Aí entra a questão de genética, porque que eu herdei, por que que eu tenho um traço assim? Porque eu tenho tendência a ter diabetes, por que que eu tenho tendência a ter... tudo isso vai... ou seja, eu me constituo com o meu passado, mas eu também já sou ancestral do futuro. Isso me traz responsabilidade com as gerações futuras, isso é equilíbrio. Eu preciso do oxigênio mais puro possível. Eu preciso de água mais limpa possível, eu preciso de alimento com mais energia possível, com menos industrialização possível. Tudo isso é conceito nosso e isso é equilíbrio.

Apesar de que o assunto será aprofundado mais à frente, na discussão dos resultados da pesquisa, o trecho acima apresenta como a pesquisa de campo acessou o conceito de saúde daquela comunidade tradicional como uma noção de estar em equilíbrio com a comunidade, que no sentido cosmogônico bantu envolve humanos, animais, nkisis, entidades ancestrais, plantas, reconhecendo o agenciamento de todos esses na produção de saúde. E vai mais além, incluindo o propósito existencial, algo que é designado desde um momento anterior ao nascimento, e que é acessado desde dispositivos terapêuticos próprios, como o jogo de búzios. De forma que o conceito de saúde do *candomblé* da Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara ultrapassa a reflexão sobre saúde proposta pela teoria da subjetividade de González Rey e Mitjans (2017).

A antropologia sensorial de Tim Ingold não abrange cuidados em saúde. Thomas Csordas elabora discussões sobre experiências sensoriais de curadores significadas a partir de suas culturas, e as utiliza como meio de enriquecer o que ele denomina como paradigma da

corporeidade e a compreensão do engajamento sensorial no mundo. No entanto, ele não está interessado na eficácia dos sistemas terapêuticos tradicionais, se mantendo neutro nesse ponto.

A discussão relacionando pertencimento identitário ao funcionamento psíquico e esses à eficácia dos sistemas terapêuticos tradicionais está bem mais desenvolvida pela etnopsiquiatria de Tobie Nathan, elaborada desde o acolhimento psicológico destinado à imigrantes não-ocidentais, em sua maioria provenientes de antigas colônias francesas na África e Antilhas, que não estando aculturados na França, necessitam de um aporte clínico que leve em conta o engajamento que possuem com suas culturas de origem.

Sendo ele mesmo um imigrante na França, egípcio exilado desde a infância por ser judeu, percorreu em sua trajetória de formação acadêmica, a sociologia, a antropologia, depois a psicologia e a psicanálise. Se utiliza do termo etnopsiquiatria para nomear a sua teoria e prática como forma de manter o legado de seu mestre George Devereux, que ironicamente tampouco era psiquiatra. De forma que no Brasil, a etnopsiquiatria de Tobie Nathan teria correlação com a etnopsicologia.

Desde a sua experiência de insucesso de tratamento psicanalítico com os imigrantes, Nathan concebe que diferentemente dos pressupostos freudianos, o modelo de inconsciente da psicanálise não é, como afirmado, uma entidade isolada da cultura. E portanto impor um tratamento clínico à imigrantes não-ocidentais, desde a pretensão universalista do complexo de Édipo, da interpretação de sonhos exclusivamente como sendo a manifestação de desejos recalçados, e de uma nosologia psicopatológica comum a todas as culturas, é replicar a violência colonialista de apagamento das identidades e imposição da cultura ocidental (Nathan, 2001a; 2001b; 2012; Nathan & Stengers, 2012).

Boa parte do trabalho acadêmico de Tobie Nathan se refere ao modelo de atendimento proposto por ele e sua equipe à imigrantes, envolvendo especialistas na cultura, tradutores, psicólogos, antropólogos, terapeutas tradicionais e etc. Tendo por princípio aprender com o paciente, adaptando a forma de trabalhar desde os seus engajamentos, de maneira a não diminuir o mundo do paciente que lhe procura. Esse é instado a sentir o ambiente clínico como um lugar sensível e acolhedor às riquezas de sua própria cultura e a sua diversidade de modos de cuidados.

Reconhecer que os modos de cuidado em saúde mental das culturas tradicionais podem ser complementares, evidentemente não implica dizer que o paciente será constrangido a se utilizar desses tratamentos ou que o psicólogo passe a atuar como um curador tradicional. As sociedades tradicionais possuem formas próprias de transmissão da tradição e legitimação social de seus terapeutas. Mas que o paciente pode se utilizar de suas vivências nessas tradições

para elaborar conteúdos na clínica psicológica sem que se sinta constrangido por um “terapeuta civilizado” a abandonar suas “crenças primitivas”. Essa discussão será retomada mais à frente nos resultados de pesquisa no tópico referente a como filhos e filhas do Tumba Nzo A’na Nzambi Junsara, usuários dos dois sistemas terapêuticos, afrocentrado e ocidental, e também psicólogos e psicanalistas pertencentes à casa, compreendem a complementariedade desses dois modos de cuidado.

Como forma de embasar cientificamente sua prática clínica, outra discussão é traçada por Tobie Nathan desde a pesquisa etnológica sobre as práticas terapêuticas das culturas tradicionais.

Mon attitude théorique découle d’un préalable méthodologique que j’ai déjà énoncé ailleurs : je considère que les thérapies “traditionnelles” (par exemple: les rituels de possession, la lutte contre la sorcellerie, la restitution de l’ordre du monde après une transgression de tabou, la fabrication d’«objets thérapeutiques») ne sont ni des leurre, ni de la suggestion, ni des placebos. Pour moi, ces pratiques sont réellement ce que leurs utilisateurs pensent qu’elles sont: *des techniques d’influence, la plupart du temps efficaces*, et par conséquent dignes d’investigation sérieuses. (Nathan, 2001a, p.50)²⁴

Ao classificar as práticas terapêuticas tradicionais como eficazes e dignas de serem investigadas, Tobie Nathan altera o eixo epistemológico, e oferece um caminho acadêmico de compreensão de uma cultura a partir de seus dispositivos terapêuticos.

Apesar de simples, e dele não se nomear como decolonialista, a sua reflexão de forma contraintuitiva leva a um questionamento central ao pensamento decolonial aplicado à psicologia “porque os povos tradicionais não poderiam ter também sistemas terapêuticos eficazes?”. A sua posição agrega um peso político ao seu trabalho, e por consequência a essa tese, de valorização e legitimação acadêmica aos modos de cuidados tradicionais. E expõe uma preferência da psicologia acadêmica em propagar o sistema terapêutico ocidental como o único modelo possível.

Atualmente, denuncia Tobie Nathan a discussão sobre práticas terapêuticas tradicionais pela percepção da psicopatologia ocidental se restringe a definir que essas são formas de sugestão, crenças, enquanto as práticas terapêuticas ocidentais seriam saberes racionais que geram influência.

²⁴ A minha atitude teórica decorre de um pré-requisito metodológico que já afirmei antes: considero que as terapias "tradicionais" (por exemplo: os rituais de possessão, o combate à feitiçaria, a restauração da ordem do mundo após a transgressão de um tabu, a fabricação de «objetos terapêuticos») não são chamarizes, nem sugestões, nem placebos. Para mim, essas práticas são realmente o que seus usuários pensam que são: técnicas de influência, na maioria das vezes eficazes e, portanto, dignas de investigação séria. (Google Tradutor)

De plus, les recherches de plus en plus pertinentes des philosophes et des sociologues des sciences sur la pensée scientifique montre que les savants <<croient>> tout autant que les <<sauvages>>. Pourtant, de par la construction de leur discipline, les psychopathologistes ne parviennent à penser les thérapeutiques <<sauvages>> comme:

- des leurres d'illusionnistes,
- des manipulations de croyance...
- les effets de l'<<effet placebo>>,
- des simples consolations,
- bref: de la << pensée magique>> (entendez: une pensée infantile)...
- le plus généreux reconnaissant aux guérisseurs une sorte de science intuitive...

(Nathan & Stengers, 2012, p.47)²⁵

O trabalho de Tobie Nathan realizado desde a psicologia e a etnologia representa as potencialidades criativas e abrangentes de produção de conhecimento desde o diálogo entre a psicologia e as ciências sociais, bem como denuncia a ausência desse diálogo, que vem levando a psicologia a um isolamento disciplinar, sem questionamento de seu eurocentrismo. Ele demonstra que é possível fazer ciência desde os sistemas terapêuticos dos povos tradicionais, construindo sistemas de inteligibilidade que permitam diálogos interculturais, mas para isso, afirma ser necessário voltar ao projeto inicial de uma ciência que corra riscos, ambiciosa a ponto de questionar seus próprios pressupostos teóricos, que gerados desde os contextos culturais ocidentais tendem a ser insuficientes para compreensão de fenômenos das culturas dos povos tradicionais, podendo dessa forma se expandir e enriquecer (Nathan & Stengers, 2012).

A estratégia utilizada pela ciência, e isso inclui a psicologia, a antropologia, a psicanálise e etc., para desqualificar os sistemas terapêuticos tradicionais é representar os seus dispositivos terapêuticos como sendo somente parte de um mecanismo de símbolos, o que exclui qualquer possibilidade de diálogo entre iguais, posto que o enunciante ocidental parte do pressuposto de superioridade de suas próprias concepções técnicas como sendo reais e como ferramenta para medir os sistemas terapêuticos tradicionais, uma vez que “como todos bem sabem, não existem deuses nem espíritos, muito menos a possibilidades que eles interfiram na vida dos humanos” e assim relega a realidade social dos povos tradicionais a um mundo fantasioso, supersticioso e ainda pré-científico, da qual um dia eles serão “salvos” por força de alguma instituição colonialista.

²⁵ Além disso, a pesquisa cada vez mais relevante de filósofos e sociólogos da ciência sobre o pensamento científico mostra que os cientistas "acreditam" tanto quanto os "selvagens". Porém, pela construção de sua disciplina, os psicopatologistas só conseguem pensar em terapias "selvagens" como:

- chamarizes ilusionistas,
- manipulação de crenças...
- os efeitos do <<efeito placebo>>,
- consolação simples,
- resumindo: "pensamento mágico" (ouvir: um pensamento infantil)...
- o mais generoso reconhecendo nos curandeiros uma espécie de ciência intuitiva... (Google Tradutor)

Para Tobie Nathan (2012a) o caminho para o diálogo deveria se iniciar não pelo questionamento da verdade contida nos dispositivos terapêuticos examinadas à luz da teorias ocidentais, mas pela averiguação da consequências das intervenções dos sistemas terapêuticos tradicionais. Essa tese segue esse caminho, durante a investigação de campo, a intenção sempre foi de apreender como os dispositivos terapêuticos disponibilizados pelo Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara mobilizavam o pensamento, o sentimento, a intencionalidade dos que participaram da pesquisa.

Seguindo a discussão elaborada por Tobie Nathan (2012a), a humanidade se divide em dois tipos de sociedades, as de universo único e as de universos múltiplos. Nas sociedades de universo único, também dito o Ocidente, a sociedade passou por um processo secular de dessacralização, situando o ser humano como estando só no universo, sendo ele o único responsável pelo seu destino. Nessa concepção de ser humano, a consciência é uma instância individual, autonôma, que pode ser controlada pela razão, assim escutar vozes ou ter visões de seres que não são visíveis a todos, coloca em cheque a capacidade da pessoa em controlar a si próprio, o que pode ser considerado como uma doença mental cujas causas serão investigadas e diagnosticadas, procurando-se ou por uma falha genética ou por algum trauma do passado que resultou em uma lacuna na psicogênese do indivíduo.

Nas sociedades de universos múltiplos, os ditos povos tradicionais, aqueles que (re) existem à colonialidade, o mundo é co-habitado por seres e divindades de outros universos, que atuam como agentes de cura ou de doença. A natureza é animada, podendo ser considerada sujeito e existe a possibilidade de intervenção desses seres e divindades no destino dos seres humanos. Nessa concepção, a consciência do ser humano é um palco para ação de divindades e entidades que são pertencentes a coletividade. Como elaborado pela discussão com a antropologia sensorial, a habilidade de permitir essa manifestação pode ser treinada, e já que não representa uma disfuncionalidade, não pode ser considerada uma doença, mas a medida em que equipa o sujeito com um percepção ampliada de sua corporeidade, usada tanto para o equilíbrio psicológico quanto para oferecer aconselhamento e tratamento, deve ser considerada como aquisição de recursos subjetivos e um empoderamento pessoal.

Segundo a pesquisa de Tobie Nathan e Stengers (2012), no maquinário terapêutico das sociedades de universos múltiplo, a doença teria como causas etiológicas a ação dos agentes invisíveis. O tratamento é realizado pelos terapeutas tradicionais com domínio de técnicas de adivinhação e que tem a capacidade de entrar em contato com os agentes invisíveis, reconhecer suas intencionalidades e estabelecer uma negociação como forma de cessar a perturbação.

O lócus das doenças mentais nas sociedades de universo único é situado no sujeito, que uma vez diagnosticado, tem a sua doença associada a ele como sendo um problema em seu organismo, no cérebro, ou no aparelho psíquico. O tratamento muitas vezes consiste em afastar o indivíduo até que possa se reestabelecer e se tornar um ser produtivo para a sociedade, e caso não seja possível o tratamento, então o afastamento é definitivo, não há solução, a pessoa é destinada ao ostracismo social. Nesse tipo de abordagem mais clássica da terapêutica ocidental, a sociedade não é questionada, é o ser humano que tem de se adaptar a ela e as suas exigências.

Sendo o lócus etiológico das sociedades de universos múltiplos, uma causa externa, em que a doença é provocada pela ação de um agente invisível com uma intencionalidade, o caminho terapêutico adotado é de questionar através de dispositivos terapêuticos adivinhatórios, que funcionam como uma interface entre os universos, da comunidade de seres humanos encarnados com seres invisíveis que também formam a comunidade, as causas da desordem ou da aflição. A adivinhação nesse sentido tem o propósito de engajar o consulente a um grupo, referenciar a sua demanda a sua própria natureza, oferecer, a ele e a comunidade, a aceitação de uma forma diversa de estar no mundo, ou seja enriquecer a cultura.

A discussão traçada por Tobie Nathan possui respaldo no que foi encontrado em campo, que será melhor elaborado à frente, quando por exemplo Kota Roxiluanê pode referenciar sua demanda de dificuldade de concentração e impulsividade com as características de seu clã, os Nkosis, os guerreiros da aldeia. Sendo que pela psicologia, um de seus diagnósticos é de TDAH, ele explica a diferença entre as duas propostas de cuidado.

Kota Roxiluanê

Ainda é complicado, eu não cheguei a tomar medicamento, tomei quando era adolescente. Mas, você vai aprendendo a lidar com as coisas, com o jeito que você pensa... E aí, o candomblé me ajudou nessa parte, porque tem coisas que faz parte da sua mesmo... é o seu enredo, é a sua história, é o seu jeito, é a sua forma de pensar. Tem coisa que não dá para ficar lutando contra "ah, eu tenho TDAH!". Cara, não adianta eu tentar ter a mesma linha de raciocínio, ou assistir uma aula que seja, do mesmo jeito que uma pessoa que não tem TDAH, não vou conseguir. Não dá cara, não dá, sala de aula para mim é terrível, que eu fico muito disperso. Se a aula não for extremamente interessante já era... fiuu... em 2 minutos, já estou em outro canto, fazendo outra coisa, pensando em outra coisa. Isso eu consegui com a filosofia daqui, falou assim "sua cabeça é sua, cara", eu não consegui isso lá. Na terapia convencional eu aprendi sim, que eu tenho que dar meu jeito, com medicamento ou não, cara, você vai ter que ter uma técnica para estudar, não sei o que e tal, mas uma coisa totalmente... não é informal a palavra... analítica, a pessoa analisou um caso e deu um diagnóstico, o modus operandi, "ó você vai operar desse jeito que é... já que você tem TDAH você vai por aqui que dá certo". Aqui não, aqui eu tive que entender como é que eu sou, respeitar o jeito que eu sou, aceitar e continuar a vir.

Mas por outro lado, a pesquisa de campo se diferenciou de algumas questões levantadas por Tobie Nathan, por exemplo quando ele declara taxativamente que em sociedades de

universos múltiplos todas as angústias, todas as espécies de sofrimento e aflição são provenientes da ação das agências invisíveis. O que se distancia da noção de saúde e do sistema terapêutico encontrado no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, e indica uma singularidade do candomblé em relação às culturas de matrizes africanas da África e Antilhas.

Ao observar que em alguns casos, após a consulta com búzios o Tata ria Nkisi Ngunz'tala indicava que um membro da casa ou às vezes até eu mesmo, juntasse um ramo de folhas, e cada vez eram utilizadas folhas diferentes, para que com elas, ele ou um mais velho batesse no corpo do consulente, enquanto se cantava uma cantiga. Inspirado na leitura de Tobie Nathan questionei, se as folhas serviam para afastar a influência negativa de um espírito. Ao que ele me respondeu:

Tata Ngunz'tala

Tem os adoecimentos que são espirituais e tem os que são psicossomáticos, que a pessoa gera a forma pensamento e começa alimentá-la retroativamente e aquilo começa a consumir energia dela. Ela começa... não tem nem espírito, não tem nada. Ela criou uma forma pensamento e retroalimenta aquela forma pensamento ruim, como se fosse um câncer. Só que num nível, não é? Que o câncer é isso é uma célula que em algum momento se reproduziu errada e o corpo passa a alimentar aquilo dali. Ele se alimenta do corpo, né? A forma pensamento é assim, só que no nível psicossomático, uma pessoa cria uma forma... e elas são até mais difíceis de curar, às vezes, do que uma obsessão. Porque não tem como você chamar... o obsessor, assim de repente, numa sessão mediúcnica na corrente de umbanda, você ainda chama, incorpora ele em outro lugar e esclarece diz "e aí, porque você está perdendo seu tempo aí?", não é? Ou chama no sakulupemba igual a gente faz nos carregos que chama os ancestrais tudinho, diz assim "olha, alimente dessa energia vital que a gente está comungando com vocês, com os grãos, tudo o que nos alimenta, nós estamos comungando. Se alimentem e sigam, deixem esse filhos seguir, acertar, errar. Não se incomode com o que ele está fazendo. Ele tem o direito de viver a vida dele aqui, sem influência". Mas a forma pensamento não tem como fazer isso. Você tem que desvincular mesmo, aí é onde entra o banho de folha, uma folha que você bate na pessoa. Um banho de descarrego, uma pólvora, às vezes, aquilo tudo gera um jeito que quebra aquele vínculo. E aí a pessoa... aquela energia que estava sendo consumida passa, e a pessoa passa a ter controle sobre ela de novo.

Grande parte da pesquisa etnológica de Tobie Nathan é realizada nas antigas colônias francesas na África como Camarões, Argélia, Senegal, Mali, mas também em países como Nigéria, Congo e na ainda colônia Ilê de Reunion, entre outros. Sabidamente povos da Nigéria, Senegal, Benim e Congo foram trazidos ao Brasil e formam a matriz africana preservada nos candomblés. O modelo de atendimento à saúde centrado na negociação com as agências invisíveis é encontrada no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, mas como exposto na fala de Tata Ngunz'tala não se restringe a isso, ele apresenta também uma concepção de que a doença mental, a exemplo das psicologias ocidentais, pode estar associada a própria pessoa. No entanto, para esses casos propõe além de um aconselhamento orientado por dispositivo terapêutico de

acesso ao invisível como o jogo de búzios ou o transe, uma terapêutica direcionada à dissipação da vibração gerada pela forma pensamento adoecedora.

Uma explicação possível para a diferença entre os conceitos de saúde encontrados por Tobie Nathan em culturas africanas e antilhanas e no Tumba Nzo A'na Nzambi é que como dito outras vezes, a sociedade brasileira é híbrida e portanto os conceitos relacionados à saúde entre outros tendem a ser modificados a partir de outras filiações identitárias. Assim como também não se pode pensar que a África do século XXI, após passar pela colonização europeia seja a mesma de 2, 3 e 4 séculos atrás, período em que 5 milhões de africanos foram trazidos para o Brasil.

Uma casa de candomblé não é um museu, onde se pratica um nostálgico culto ao passado, se assim o fosse nem haveria sobrevivido aos ataques da colonialidade. Uma casa de candomblé estando ancorada em uma matriz cultural africana é um local que aponta para o futuro, para uma humanidade pautada na pluralidade, multicultural, polifônica e pluriépistêmica.

Dessa discussão elaborada por Tobie Nathan (2001a; Nathan & Stengers, 2012) o que deve ser aproveitado é a forma como a partir da reflexão de que cada sociedade concebe coletivamente a sua humanidade, com sua própria lógica existencial, cosmogonia, linguagem, modo de organização e etc., ele busca proporcionar uma inteligibilidade acadêmica para os sistemas terapêuticos tradicionais.

Pour sa part, l'ethopsychiatrie a défini ses risques ainsi: c'est la présence des immigrés au sein des dispositifs de soins que peut nous renseigner sur nous-mêmes et sur nos façons de soigner. Une telle position rompt définitivement tant avec l'universalisme qu'avec le relativisme. Em d'autres termes, si l'homme est partout le même, à tel point que l'on peut s'abstenir de rechercher la confirmation de cet énoncé dans les conclusions de chaque recherche de terrain, en revanche les objets que les groupes d'hommes fabriquent sont différents. La différence qui vaut la peine d'être étudié se trouve dans les objets, dans les « choses », évidemment pas dans les humains. Il importe également de retenir que lorsque je parle de « choses » il s'agit d'objets fabriqués par des collectifs et non par des individus, même en groupes. Exemples de « choses » telles que je les entends: les langues, les systèmes de soins, les techniques de divination ou de fabrication de fétiches... Cette conception a le mérite de lever toute une série de contradictions et permet, de plus, de proposer des dispositifs techniques originaux et souvent efficaces. L'ethnopsychiatrie s'intéresse à ces « objets », à ces « choses » et non pas à « l'être ethnique » qui ne relève pas de son domaine. (Nathan, 2001a, p. 108-109)²⁶

²⁶ Por sua vez, a etnopsiquiatria definiu seus riscos da seguinte forma: é a presença de imigrantes nos sistemas de saúde que pode nos informar sobre nós mesmos e nossas formas de cuidar. Tal posição rompe definitivamente tanto com o universalismo quanto com o relativismo. Em outras palavras, se o homem é o mesmo em toda parte, assim pode-se abster de buscar a confirmação dessa afirmação nas conclusões de cada pesquisa de campo, por outro lado os objetos que os grupos de homens fazem são diferentes. A diferença que vale a pena estudar está nos objetos, nas "coisas", obviamente não nos

Sendo uma construção coletiva, é de se esperar que cada sociedade fabrique e legitime seus próprios objetos terapêuticos que tenham potencialidade para regular, organizar, oferecer sentidos, construir enredos, oferecer significados dentro daquela comunidade. Bem como ritualmente delegar poder às autoridades responsáveis por utilizar esses objetos. Numa sociedade ocidental, de universo único esses poderes seriam atribuídos aos médicos, psicólogos, psicanalistas, legitimados socialmente pelo ritual de diplomação universitária. Numa sociedade de universos múltiplos, os autorizados a exercer esse poder são escolhidos não só pelos encarnados mas também pelos agentes invisíveis da comunidade. No caso do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara é reconhecida a autoridade do Tata riria nkisi e de outros mais velhos da casa, devido ao engajamento que possuem com as divindades, mas também pela capacidade de interpretação do jogo de búzios, conhecimento dos ritos, dos mitos, do poder terapêutico das plantas, das rezas, das línguas quimbundo e quicongo, todos esses considerados objetos que se tornam dispositivos terapêuticos. Os objetos terapêuticos e o sistema terapêutico da comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara serão pormenorizados em uma sessão dos resultados da pesquisa de campo.

Em resumo, pela teoria de Nathan o funcionamento psíquico do sujeito está atrelado à teia de significados existentes em sua coletividade e a produção de saúde mental se desenvolve desde os múltiplos vínculos que referenciam o sujeito em seu pertencimento identitário. Que no caso das sociedades de universo múltiplo envolvem dimensões tais como a ancestralidade, o modo de organização social, o relacionamento com os deuses e etc. Essa vinculação é intermediada pela ação de uma autoridade tradicional competente no uso desses dispositivos terapêuticos (Nathan, 2001a; Nathan & Stengers, 2012).

De forma a concluir o tópico, uso a comparação entre os sistemas terapêuticos ocidentais e tradicionais feita por Tobie Nathan.

Nous sommes obligés de penser que toutes les étologies – qu'elles soient d'origine savante ou sauvage -, toutes, vous dis-je, sont rationnelles. On peut seulement les différencier par le fait que chacune déclenche un certain type d'action sur le monde (Nathan & Stengers, 2012, p.15)²⁷

humanos. Também é importante lembrar que quando falo de “coisas” estou falando de objetos feitos por coletivos e não por indivíduos, mesmo em grupos. Exemplos de "coisas" como as entendo: linguagens, sistemas de cuidado, técnicas de adivinhação ou de fetiche... Esta concepção tem o mérito de eliminar toda uma série de contradições e, além disso, permite propor propostas originais e frequentemente dispositivos técnicos eficazes. A etnopsiquiatria está interessada nessas “objetos”, nessas “coisas” e não no “ser étnico” que não é de seu domínio. (Google Tradutor)

²⁷ Somos obrigados a pensar que todas as etiologias - sejam elas de origem erudita ou selvagem - todas, eu lhes digo, são racionais. Eles só podem ser diferenciados pelo fato de cada um desencadear um certo tipo de ação no mundo. (Google Tradutor)

Existindo no Brasil, um país multicultural, pluriétnico e híbrido, vários sistemas terapêuticos disponíveis, provenientes dos 305 povos originários reexistentes, os sistemas terapêuticos de matriz africana, dos povos ocidentais, de origem hindu, chinesa e etc. Destaca-se que o pensamento de Tobie Nathan é hábil em desconstruir a exclusividade racional e conceitual do sistema ocidental que supostamente lhe traria vantagens de superioridade frente aos demais. O que faz com que o uso de sua teoria, mesmo que de forma adaptada, permita o estabelecimento de diálogos originais e igualitários entre esses sistemas, sem que se caia na armadilha de considerar os seus dispositivos terapêuticos tradicionais como meros símbolos.

Problematização

Como exposto na introdução, o Brasil, por ser um território onde o projeto civilizatório euro-ibérico não foi completamente instaurado, em que se observa a (re)existência de diversos povos tradicionais originários e africanos e sobreviventes ao holocausto da colonização, se tornou um país singular em relação aos demais, possuindo uma sociedade que é pluriétnica, polifônica, multicultural e ainda que hibridiza as variações culturais existentes.

Nesse processo histórico, os povos tradicionais desenvolveram diversas formas de preservar seus mundos de vida. Uma dessas formas foi a formação de territórios africanos no Brasil, conhecidos como candomblés, houveram outras. Uma das características da casa de candomblé em que esse estudo se desenvolve, o Tumba A'na dia Nzambi Junsara, é de receber pessoas ocidentalizadas e desde uma tecnologia de subjetivação, a iniciação, alterar os referenciais de mundo desde o qual o indivíduo está ancorado, situando-o como membro de uma comunidade afrocentrada de universo múltiplo em que coabitam nkisis e entidades ancestrais.

Dentro de uma linhagem, ndangi (raiz) Tumba Junsara, que reconecta aos territórios bantus na África, provenientes das atuais regiões de Congo e Angola, o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, possui um sistema cultural completo, um patrimônio tradicional imaterial de matriz africana, que envolve a língua quimbundo e quicongo, modo de organização social, sistema alimentar, cosmogonia, ritos, pedagogia e etc. Dentro desse território são disponibilizados formas de cuidados em saúde mental desde dispositivos terapêuticos gerados a partir da matriz africana, que são utilizados tanto pela comunidade da nzo, como pela população em geral.

Direcionando o estudo para o campo dos dispositivos terapêuticos, rastrear por textos acadêmicos a forma como se constituiu esse sistema terapêutico é andar por terreno pouco firme, pois apesar de estudiosos que se dedicam à constituição histórica dos candomblés (Silveira, 2006; Páres, 2007) apontarem desde relatos históricos, que os calundus e as casas de

candomblé sempre atuaram, no contexto social brasileiro, como casas de cuidados, prestando assistência terapêutica para a população. Por serem esses movimentos contracoloniais, os relatos históricos feitos por ocidentais, não os apresentavam dessa forma. E assim, nunca encontrei estudos que descrevessem e analisassem o sistema terapêutico de matriz africana que eram utilizados nas antigas casas de candomblé, novecentistas, e nos calundus, apenas citações.

No entanto, considerando que o candomblé é um produto híbrido de diversos povos africanos, sabe-se que os sistemas terapêuticos originários desses povos, na constituição do candomblé também se hibridizaram e formaram um sistema, que foi transmitido para outras gerações, até os dias atuais. Assim, esse estudo acessa, no presente, o sistema terapêutico de matriz africana do candomblé de angola, ou uma parte dele, pelo que foi transmitido pela oralidade, e que atualmente é praticado no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, com firme convicção de que essa é uma tradição milenar de cuidados à saúde que se remete a ancestralidade africana.

Por uma outra vertente, é apontado pela perspectiva decolonialista que o processo de colonialismo implantou por toda a orbe terrestre, instituições colonialistas, entre elas as universidades, que atuam na promoção de saberes constituídos desde as matrizes ocidentais, entre elas, as formas de cuidados em saúde mental disponibilizadas pela psicologia, psicanálise e psiquiatria.

Historicamente, na psicologia acadêmica brasileira, mesmo estando localizada em território que é multicultural e híbrido, em que parte significativa de sua população está inserida em sociedades de universos múltiplos. Somente são valorizadas as epistemologias de cuidado em saúde mental provenientes do ocidente, de territórios de sociedades de universo único, em que a cultura já passou por um processo secular de dessacralização. O que impede que se possa, desde os principais cânones da psicologia, se realizar uma pesquisa sobre cuidados em saúde mental do candomblé sem que os resultados se tornem reducionistas e até mesmo caluniosos, falhando assim em apresentar academicamente as realidades sociais dos povos tradicionais de matrizes africanas em suas verdadeiras dimensões e as suas contribuições para a sociedade brasileira.

Dessa forma, durante o percurso dessa pesquisa, alguns giros epistemológicos foram necessários como meio para atingir os objetivos dessa tese. O primeiro já está citado, foi incluir esse estudo em um giro decolonial, em que aos saberes dos povos tradicionais é dado academicamente o mesmo grau de legitimidade concedido aos saberes dos povos ocidentais. A forma como isso é realizado é uma prescrição de Wallerstein (2007), uma análise histórica de *longue durée* sobre o período de constituição do candomblé em contraposição ao projeto

colonialista luso-ocidental, que se utiliza da estratégia de desvalorização e rebaixamento da cultura dos povos não-ocidentais, como forma de ascender hegemonicamente, não permitindo equivalências.

O segundo e terceiro giros epistemológicos provém do modo de construção do conhecimento, uma teorização em campo, o giro da subjetividade na perspectiva histórico-cultural de González Rey e Mitjans (2017) e o giro corporal desde a observação participante com ênfase no engajamento multissensorial de Ingold (2013; 2019; 2021a; 2021b). Essas são abordagens teóricas que correlacionam indivíduo e cultura para gerar sistemas de inteligibilidade que não estejam aprisionados às cosmogonias ocidentais, e pelo trabalho de pesquisa de campo, permitir que os participantes da pesquisa, membros da comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara participem colaborativamente da construção do modelo teórico.

O quarto giro provém da etnopsiquiatria e se conecta ao primeiro, mesmo que Tobie Nathan (2001a; 2001b; 2012a; 2012b) não se proclame um autor decolonial, ele ao considerar que os sistemas terapêuticos dos povos tradicionais, apoiado em seres de universos múltiplos, são eficazes e não um fetichismo pré-científico, um conjunto de símbolos que reduzidos a uma lógica terapêutica ocidental, de universo único, tem eficácia sugestiva. Exerce assim um peso político na psicologia acadêmica. É possível se pensar que povos não-ocidentais também são capazes de fabricar dispositivos terapêuticos. E portanto faz sentido estudar os sistemas terapêuticos tradicionais de forma séria.

Esses giros formaram a base epistemológica que me orientaram em campo e me levaram a uma formulação inicial de pesquisa com a seguinte pergunta inicial, como os sujeitos da pesquisa, pertencentes à casa tradicional de candomblé de Angola, Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara se orientam em relação aos seus cuidados em saúde mental? A trajetória desenvolvida pelo pesquisador em campo, desde os objetivos traçados resultou em um caminho imprevisível guiado pela produção colaborativa que levou a produção de outras perguntas gerando linhas investigativas que serão apresentadas no próximo capítulo.

Capítulo 3 - Resultados e discussão da pesquisa de campo

Considerando as características anteriormente mencionadas sobre o método de pesquisa de campo que foi desenvolvido, o método construtivo-interpretativo de González Rey e Mitjans (2017) e a observação participante com atenção para o engajamento sensorial do pesquisador e dos participantes da pesquisa (Ingold, 2013; 2019; 2021a; 2021b). Em que a pesquisa de campo se apresenta como um processo fluído que não obedece a uma lógica linear.

E em que a revisão da literatura, a aplicação do método e a construção da informação são momentos da pesquisa que são interdependentes e influenciados pelas experiências vividas pelo pesquisador em campo, em interação subjetiva com os participantes da pesquisa. E que a pesquisa de campo envolve idas e vindas a esses três momentos durante todo o processo de teorização em campo. Esclareço que por isso os resultados de pesquisa são apresentados junto a discussão, pois efetivamente por essa via de produção de conhecimento, os resultados da pesquisa e a maior parte da discussão ocorrem de forma simultânea.

Em muitos momentos, desde a apresentação dos trechos das dinâmicas conversacionais, o leitor poderá apreciar que essa é uma produção de conhecimento que foi realizada de forma co-autoral e em campo. Isso fazia parte do contrato ético feito com os participantes da pesquisa, somente seria apresentado na tese como resultado da pesquisa de campo o que foi discutido e elaborado durante as dinâmicas conversacionais.

O contrato ético entre pesquisador e participantes foi durante todo o processo de pesquisa de campo conversado e modulado, principalmente com o Tata rira nkisi da casa, sobre o que poderia ser utilizado na escrita da tese, e orientações do que deveria ficar de fora. Assim, de forma taxativa foi acertado que tudo o que envolvia os segredos rituais da tradição não poderia aparecer na tese.

O TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido) apresentado aos participantes indicava que o propósito da pesquisa era de realizar uma construção coletiva do saber sobre o candomblé enfatizando a construção identitária e os seus dispositivos terapêuticos. E que um dos benefícios do estudo seria a divulgação positiva dessa cultura ancestral pelo meio acadêmico. E ainda, pedi para que Tata Ngunz'tala assinasse uma carta de anuência indicando estar ciente de que eu estava realizando a pesquisa de campo do doutorado no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, e que ele a autorizava.

Os participantes da pesquisa indicaram o seu desejo de que fossem identificados pelas suas dijinás, seus nomes iniciáticos. Isso ocorre como uma forma de afirmação identitária como membros de um povo tradicional, o que segundo Scorsolini-Comin, Bairrão e Santos (2017) é

algo corrente na realização de pesquisas etnopsicológicas. Quando há menção ao gênero e raça de algum ou alguma participante da pesquisa, essa acontece por auto atribuição e aparecem no texto porque de alguma forma essas identidades possuem correlação com as subjetivações realizadas desde a cultura do candomblé, resultando em promoção na saúde.

1- Cenário social da pesquisa

A criação do cenário social da pesquisa não é um recurso informativo-organizativo desse processo, mas um momento criativo do pesquisador e que contribui, quando bem-feito, significativamente com a qualidade da pesquisa como configuração subjetiva social em movimento (González Rey, 2005; Mitjans Martinez, 2014). É na criação desse cenário social da pesquisa onde se gera o interesse dos possíveis participantes para ser parte dela e representa o primeiro engajamento dos participantes na pesquisa. Esse tipo de pesquisa procura o envolvimento de seus integrantes desde o início, colocando neles a decisão de participar ou não (González Rey & Mitjans, 2017, p.44-45)

Acredito que por esse estudo ter sido realizado na mesma casa de candomblé em que foi realizada a pesquisa de campo do mestrado, e por que esse estudo é, em boa parte, um desdobramento dos resultados obtidos naquela pesquisa. Que o cenário social da atual pesquisa de campo, de doutorado, tenha se iniciado ainda naquela época, em 2014, quando foi iniciada a pesquisa de campo do mestrado. Explico, após defender a dissertação em agosto de 2015, em outubro de 2016 fui iniciado na linha da umbanda praticada no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara e em janeiro de 2018 fui iniciado naquele candomblé, recebendo a dijina Lembainzô. E também em 2018, em março, iniciei os estudos no programa de doutorado em Psicologia Social na Universidade de Brasília, dentro do PSTO.

De forma que desde 2014 estou conectado à comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, que desde então me conhece como um pesquisador psicólogo que estuda os cuidados em saúde mental promovidos pela cultura do candomblé e umbanda, ou seja meu propósito acadêmico é pesquisar e divulgar algo que todos ali sabem, que o candomblé e a umbanda são promotores de saúde mental. E que no doutorado era minha intenção o aprofundamento de algum tema relacionado a essa linha de pesquisa.

Essa afirmação não implica dizer que o cenário social da pesquisa de campo do doutorado estava formada, ela apresentava uma instabilidade e riscos inerentes a qualquer trabalho de observação participante, ainda mais dentro de um método que se baseia na produção co-autoral dos sujeitos participantes da pesquisa. Era necessário portanto recooptar agentes da comunidade interessados em participar de um movimento político de afirmação identitária e valorização dos saberes ancestrais. Isso dependia principalmente de dois fatores, a repercussão

da pesquisa anterior e a minha condição de muzenza na casa, que como discutido apresentava vantagens e desvantagens.

Como desde 2014 estou vinculado à casa, reflexões geradas desde a minha participação são elaboradas pelas minhas experiências subjetivas e sensoriais desde esse período, essas, somadas às leituras sobre temas afins e conversas com pessoas da comunidade, deram origem ao projeto de pesquisa. Nesse, estava previsto que a fase de pesquisa de campo dedicada às entrevistas se iniciaria por volta de maio ou junho de 2020, após a qualificação do projeto. No entanto, o surgimento da pandemia de SARS-CoV-2, ocasionou, a partir de março, o fechamento temporário do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara e também da UnB. As incertezas geradas pelo cenário catastrófico e a reorganização da minha rotina familiar em isolamento social, impactaram o ritmo de estudos, de forma que a qualificação do projeto pode ocorrer somente em setembro de 2020, e a reabertura do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara ocorreu, de forma lenta, gradual e cuidadosa, somente a partir de junho de 2021, com a recomendação de que somente participassem das atividades da nzo, pessoas que já haviam sido vacinadas, e àquela época poucas pessoas vinculadas à nzo estavam imunizadas.

Nesse mês de junho, aconteceu, na região de Águas Lindas de Goiás, Cocalzinho e Girassol, o cerco e perseguição policial ao assassino Lázaro Barbosa, caso que obteve repercussão nacional. As forças de segurança do Estado, em grande parte cristianizadas, e dentro de um contexto nacional de governo que não separava religião cristã e Estado, tendo dificuldade em capturar o assassino, tomou como verdade que ele era um satanista e por consequência pertencente às religiões de matrizes afro-brasileiras, algo epistemologicamente absurdo e racista, fora que nunca foi comprovada a ligação daquele indivíduo com nenhuma comunidade tradicional de matriz africana.

Em pleno século XXI, a apenas 60 quilômetros da sede da República, com a colaboração de influentes canais midiáticos, como as plataforma G1, Metrópoles, Radiojornal, Capricho e Jornal de Brasília²⁸, que ao disseminar falsas informações e teorias do racismo religioso, contribuíram para a constituição de uma “justificativa política e social” para violência. As comunidades tradicionais de matriz africana dessa região passaram a ser invadidas,

²⁸ G1- <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/06/14/ele-e-o-chamado-satanista-diz-investigador-sobre-lazaro-barbosa-de-sousa-suspeito-de-chacina-no-df.ghtml> ; Metropoles - <https://www.metropoles.com/distrito-federal/evidencias-apontam-que-lazaro-tem-ligacao-com-bruxaria-e-fez-rituais> ; Radiojornal - <https://radiojornal.ne10.uol.com.br/noticia/2021/06/15/e-chamado-de-satanista-diz-policia-sobre-lazaro-barbosa-conhecido-como-serial-killer-de-brasilia-211368/index.html> ; Capricho - <https://capricho.abril.com.br/comportamento/serial-killer-de-brasilia-teria-sacrificado-vitima-em-ritual-satanico/> ; Jornal de Brasília - <https://jornaldebrasilia.com.br/brasilia/caso-lazaro-vestigios-de-rituais-revelam-possivel-iniciacao-do-assassino/>

vilipendiadas e agredidas pelas forças armadas do Estado brasileiro. O Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara está localizado em Águas Lindas de Goiás e no dia 19 de junho de 2021 foi uma das vítimas da barbárie fascista.

Nesse período, eu estava em constante comunicação por whatsapp com o Tata ria Nkisi Ngunz'tala, conversando sobre a necessidade de se iniciar a pesquisa de campo. Ele me sugeriu acompanhar os atendimentos e cuidados que realizaria no sábado, dia 19 de junho de 2021. Na noite anterior, ele comunica que por via do jogo de búzios, o Njila da casa, a divindade guardiã da comunidade alertava que o ambiente não era seguro e assim cancela todas as atividades agendadas. No sábado, pela manhã, a casa é invadida por 20 policiais descaracterizados, com máscara, que portando fuzis mantêm o líder tradicional com mira na cabeça, perguntando constantemente pelo paradeiro de Lázaro e fazendo ameaças “O senhor quer ser preso por desacato à autoridade ou por impor resistência ao trabalho da polícia?”. Arrombaram uma porta e só não arrombaram outras porque o Tata ria nkisi se ofereceu para abrir as demais portas com as chaves que estavam penduradas no claviculario, à mostra de todos. Nesse dia ainda, outras três equipes policiais visitaram o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara procurando por Lázaro.

Ao entrar portando fuzis, calçados com coturnos, com a cabeça e o coração poluídos, a ação policial quebrou o sutil equilíbrio da energia, o ngunzu, presente em recintos dedicados aos cuidados, em que os adeptos somente entram após cumprirem um ritual de tomar um banho com quijaua, um preparado com ervas da tradição, vestir-se de branco, descalços e em atitude de reverencia interior. Ainda, a ação fascista fez mais, humilhou, violentou e indignou uma comunidade tradicional de matriz africana completamente dedicada a um único propósito, o de ser uma casa de cuidados. Realizando assim um gesto colonialista que é exercido e repetido há mais de 500 anos, o uso armado do Estado para eliminação dos povos tradicionais e promoção do cristianismo e da cultura ocidental como sendo as únicas configurações subjetivas sociais possíveis.

Somados os dias de caçada ao mau-caráter, ao tempo necessário para recomposição do espaço, e da comunidade, em especial do estado psicológico do Tata ria Nkisi, a nzo retomou com as atividades somente em meados de julho. Nesse dia a comunidade se reuniu para realizar um culto de limpeza do espaço e reequilíbrio do ngunzu.

A partir do dia 31 de julho de 2021, passei acompanhar os cuidados que Tata Ngunz'tala realizava, durante alguns sábados, geralmente em pessoas de fora do terreiro que apresentavam demandas diversas, e algumas vezes nos próprios membros da casa. Durante as atividades realizadas no ano de 2021, que ainda estavam ocorrendo de forma esporádica e com numero bastante reduzido de pessoas, eu aproveitava para conversar sobre o projeto de pesquisa,

sondando a viabilidade do tema proposto, que na época era os cuidados em saúde mental do candomblé e como eles, em uma sociedade híbrida, hegemonicamente ocidentalizada, se orientavam em relação aos seus cuidados em saúde mental, realizando assim entrevistas informais, angariando conhecimentos e criando uma atmosfera de interesse futuro em participar de uma dinâmica conversacional.

No início de outubro de 2021, interrompi, por 4 meses, a pesquisa de campo para realização de um doutorado sanduíche na *École de Hautes Études en Sciences Sociales*, na França, cumprindo outra parte da proposta da pesquisa de, na antropologia sensorial, procurar e me aprofundar em um suporte epistêmico que pudesse enriquecer o trabalho de campo com a via da corporeidade.

Retornando ao Brasil em fevereiro de 2022, voltei a acompanhar o Tata ría nkisi nos atendimentos que realizava e nos rituais da casa, que ainda não estavam acontecendo nem com número de participantes, nem com a frequência que aconteciam antes do período pandêmico.

No dia 5 de março de 2022, conversando com Tata Ngunz'tala sobre a pesquisa, coloco minha preocupação sobre a necessidade de iniciar as dinâmicas conversacionais sob risco do estudo que se pretendia co-autoral ficar esvaziado e se tornar um estudo acadêmico comum em que o pesquisador observa e realiza a maior parte de seus argumentos e conclusões sem participação da comunidade na construção do conhecimento. Ainda nesse dia, à tarde, em uma conversa ainda informal sobre os cuidados realizados na nzo, o conceito de saúde, os dispositivos terapêuticos e etc., pergunto se poderia gravar a conversa e diante a afirmativa iniciei a etapa de produção colaborativa de modo formal, com dinâmicas conversacionais gravadas.

Na ida seguinte à nzo, duas semanas após essa conversa, no dia 19 de março, ao chegar na nzo, havia um grupo de aproximadamente 8 pessoas terminando o café da manhã. Após eu pedir benção para essas pessoas, quatro delas, as iniciadas a mais tempo da casa, vem até mim perguntar qual era o tema da pesquisa, numa atitude de abertura para o formato colaborativo da pesquisa, e que me leva a pensar que em algum momento entre essas duas semanas Tata Ngunz'tala deu um empurrão inicial para a pesquisa, e passou ao grupo de mais velhos da casa, a informação de que eu precisava de pessoas interessadas em participar da pesquisa. Outra ponderação possível é que Tata Ngunz'tala consultou um ancestral da casa e que esse autorizou a realização da pesquisa. Não cheguei a questionar a ninguém se as minhas ponderações estavam corretas pois acredito que isso poderia interferir na questão do sentimento subjetivo do participante de aderir à pesquisa por vontade própria. Mas é fato que sem autorização de Tata Ngunz'tala não seria possível a realização dessa pesquisa.

Nesse dia ainda, 19 de março, após explicar ao grupo que a atual pesquisa pretendia estudar os cuidados em saúde mental do candomblé. Kawajinan, uma kota manganza, iniciada a mais de 39 anos no candomblé, afirmou que poderia colaborar com essa pesquisa. Essa dinâmica conversacional foi especialmente marcante pois modificou a trajetória da pesquisa.

Durante a pesquisa de mestrado, não sendo o objetivo traçado para a pesquisa, que estava direcionada para a compreensão da cultura do candomblé e umbanda, as subjetivações realizadas desde aquela cultura e o impacto que isso poderia ter na saúde mental, me deparei com dois adeptos, Roxiluanê e Talamuenê que declararam que após a inserção no terreiro e após terem passado pelos cuidados em saúde mental do terreiro, não sentiram necessitar mais dos cuidados realizados em psicoterapia ou psiquiatria. Houve ainda um terceiro entrevistado Nvulakenan, que declarou que conciliava os cuidados disponibilizados pelo terreiro com atendimentos em psicanálise lacaniana, mas que acreditava que a sua trajetória subjetiva e identitária o direcionava a se afastar do atendimento psicanalítico. Dos três citados, apenas Roxiluanê ainda faz parte da comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara.

Assim, pelos resultados da pesquisa de mestrado. Pelas leituras realizadas sobre Tobie Nathan, que correlacionava pertencimento identitário ao funcionamento psíquico. E pelas leituras de González Rey e Mitjás sobre como a pessoa é subjetivada desde a imersão na cultura. Eu havia elaborado uma hipótese, à medida que a pessoa, após se inserir em uma comunidade de candomblé, passa por um processo de subjetivação e centra os seus referenciais de pertencimento naquela cultura, que ela teria uma maior propensão a se utilizar dos cuidados disponibilizados pelo sistema terapêutico tradicional do candomblé do que utilizar os cuidados disponibilizados pela cultura ocidental, como a psicoterapia, pois essa apresentaria uma maior possibilidade de produção de sentidos.

No entanto, nessa conversa com Kota Kawajinan ficou evidente que para ela, apesar de ter o candomblé como cultura central em sua vida, os cuidados em saúde mental do candomblé e da psicologia, bem como acupuntura e reiki eram sentidos como sendo complementares e necessários para o seu equilíbrio. Depois dessa conversa, eu e Tarasomean realizamos uma dinâmica conversacional, e de forma equivalente ao de Kota Kawajinan, ambos os espaços, candomblé e clínica psicológica, eram sentidos como sendo complementares na produção da saúde mental. E ela cita que realizava psicoterapia com uma ndumbi, F., da nossa nzo.

De forma que procurei essa psicóloga e em conversa informal perguntei o que ela pensava sobre a complementariedade entre cuidados em saúde mental da psicologia e do candomblé. A sua resposta me inspirou a avançar por uma linha investigativa que denominei como: **a complementariedade dos cuidados em saúde mental afrocentrado e eurocentrado.**

Assim, convidei todas as psicólogas, psicólogos e psicanalistas ligados à nzo, na ordem Mutalekongo, Tata Mutawamê, Nkomdiamburê, Ntotowamê que na época ainda era ndumbi, e a ndumbi F.. Na conversa com Tata Mutawamê, ele me informa que Roxiluandê estava novamente fazendo uso de psicoterapia, o que então passou a ser mais um indicativo que se somava à hipótese de que a comunidade compreende essas modalidades de atendimento originadas na matriz ocidental e na matriz africana como complementares, resguardadas algumas características do atendimento psicoterápico que devem ser necessárias, o que será discutido em tópico à parte.

Pela via dos que declararam estar sendo ou ter sido atendidos em psicologia e faziam uso de cuidados em saúde mental participaram das dinâmicas conversacionais, em ordem, Kota Kawajinan, Tarasomean, Kota Roxiluandê, Tata Kibukomungongo, Luaziluango, Mbandiluango, Kota Lembaessimbe. Incluí nessa linha investigativa o próprio Tata ría Nkisi, que na qualidade de terapeuta tradicional, ou curador, como ele se define, reflete sobre as complementariedades entre psicologia e candomblé.

Uma outra linha investigativa percorrida na trajetória de pesquisa surge desde uma reflexão gerada pela conclusão da pesquisa de mestrado, sobre qual é o papel dos tatas kambonos e das makotas nos cuidados realizados em uma casa de candomblé? E também pela revisão de literatura que apresenta uma lacuna no que se refere a forma como são construídas as identidades delas e deles, uma vez que a literatura acadêmica se concentra na construção dos rodantes do candomblé, pela associação iniciática entre nkisi/orixá/vodum com a pessoa. Nessa linha foram entrevistados, em ordem, Tata Nkosilundi, Makota Roximutaleji, Makota Nkomdiamamburê, Tata Muene Nsaba, Tata Kibukomungongo e Tata Roxinkongo.

Uma alteração marcante na trajetória dessa linha investigativa aconteceu a partir da dinâmica conversacional realizada com Tata Nkosilundi, quando em seu depoimento emerge a questão de que tatas e makotas também podem possuir mediunidade e assim podem ver, escutar e interagir com o mundo espiritual, algo que eu acreditava ser um desígnio apenas dos rodantes. Essa reflexão leva a um caminho investigativo sobre como a construção identitária deles e delas, que também acontece pelo entrelaçamento da pessoa com nkisi, ocorre pelo aprimoramento da sensibilidade na interação com nkisis e entidades ancestrais, de forma semelhante ao processo dos rodantes.

Assim, as reflexões elaboradas com os tatas kambonos e makotas forma, em conjunto com as discussões elaboradas com os rodantes, uma linha investigativa que denominei **a iniciação como um cuidado**. Nessa linha, a discussão se refere a como a iniciação é considerada pela comunidade como uma tecnologia de autoconhecimento, empoderamento,

reconexão com a ancestralidade, engajamento a uma cosmovivência e a uma ética e estética de existência tradicional bantu, que gera equilíbrio, levando a uma concepção de saúde que extrapola os limites individuais da sociedade ocidental. Participaram dessa discussão enquanto rodantes, em ordem, Kota Kawajinan, Tarasomean, Kota Maninkosi, Mesoiungu, Mam'etu Ndulangê, Kota Roxiluanê, Kota Nzazingongo, Luaziluango e Mbandiluango.

Uma observação sobre o jamberessu, a sequência ritual do candomblé de angola, elaborada desde a minha experiência, junto com reflexões elaboradas pela leitura de Tim Ingold (2013; 2019; 2021a; 2021b) sobre como a transmissão dos saberes em comunidades tradicionais ocorre através de linhas e da multissensorialidade, me inspirou a seguir uma linha investigativa denominada: **jamberessu, o livro vivo dos bantus**. Em que o jamberessu, enquanto uma sequência ritual pode ser entendida como sendo a história dos povos bantus encenada em toques, cantigas, danças e pelos corpos em transe ritual. Nessa discussão, que complementa à análise individual centrada na relação entre sujeito e o seu nkisi, o ritual e os transes são contextualizados à coletividade. Assim, os participantes, Makota Nkomdiamamburê, Kota Roxiluanê, Kota Nzazingongo, Tata Kibukomungongo, Luaziluango e Mbandiluango elaboram desde a intercorporeidade presente nos atos, significados correlacionados à sabedoria ancestral bantu.

Como a etnopsiquiatria de Tobie Nathan é um caminho de compreensão de uma cultura desde os seus **dispositivos terapêuticos**, uma linha investigativa com essa denominação é realizada desde a liderança da casa, Tata Ngunz'tala, Mam'etu Ndulangê e Tata Mutawamê, respectivamente o Tata ria nkisi (pai-de-santo), Mam'etu Ndenge (mãe pequena) e Tata Ndenge (pai pequeno), e também com o Tata Kisaba Muenensaba, sacerdote das folhas, e com Kota Nzazingongo, especialista na culinária de terreiro.

A linha investigativa da subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi é de elaboração necessária para compreensão das linhas pelas quais os participantes se entrelaçam e realizam as suas subjetivações e construções identitárias. As linhas da subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara fazem conexão com a história dos candomblés tradicionais, sendo entendido como uma unidade territorial tradicional (UTT) que se caracteriza por possuir um sistema cultural completo, e portanto mais do que pertencentes a uma religião de matriz africana, essa comunidade, em sua maior parte, se reconhece como uma representação do povo bantu, angolano, no Brasil.

A nzo é reconhecida pela comunidade como um casa de cuidados para os adeptos, e também um local procurado pela população em busca de cuidados e aconselhamentos. Nessa compreensão de mundo, o agenciamento político também é considerado uma forma de cuidado.

Assim, dialoga-se com diversos agentes políticos pertencentes à casa que atuam no ativismo antirracista, anti-homofóbico, e na defesa da tradição no cenário político nacional, do Distrito Federal e entorno. Em ordem de realização de diálogos na trajetória da pesquisa estão Tata Ngunz'tala, Tata Ngangadilê, Kota Lembaressimbe, Tata Kibukomungongo e Luaziluango. Uma virada na trajetória ocorre quando Tata Ngangadilê, uma liderança nacional dos povos de matrizes africanas, iniciado há 50 anos na tradição do batuque do Rio Grande do Sul, e há dois anos no candomblé de angola do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara me convida a acompanhar a discussão em uma comissão da câmara dos deputados sobre o projeto de lei Makota Valdina, PL 1279/2022. Lá observo que entre as oito pessoas na mesa da plenária, junto à deputadas, deputados e outras lideranças tradicionais, duas eram da nzo, Tata Ngun'ztala e Kota Lembaressimbe, e vários outros membros atuavam na articulação. O que me fez perceber o papel singular que essa casa realiza no agenciamento político e fortalecer o direcionamento da pesquisa nesse sentido.

Tendo sido esses os eixos principais desenvolvidos pela trajetória da pesquisa, os resultados gerados pelo encontro intersubjetivo da minha pessoa com a comunidade, apresentados a seguir compõem uma parte do tecido social da comunidade. A forma como 23 pessoas daquela comunidade pensavam, sentiam e se referiam às linhas investigativas da pesquisa, entre março de 2021 a janeiro de 2023.

Os participantes da pesquisa foram em sua maioria selecionados por conveniência, ou por exercer cargo de liderança na casa, ou por uma oportunidade que se apresentava desde o diálogo informal, ou por possuir uma função ou ter algum conhecimento essencial para a pesquisa, ou pelo próprio voluntariamento. Os trechos apresentados dos diálogos foram gravados em áudio, em encontros presenciais na nzo, e em alguns casos em videoconferência. Foram transcritos e após análise, senti necessidade de maior elaboração de conteúdos com alguns participantes. Os depoimentos em conjunto apresentavam uma riqueza de material de pesquisa que ultrapassa em muito os limites dessa tese e da minha capacidade de absorção, e servirão para elaborações futuras, daqui há anos e décadas quando penso eu estarei mais maduro para dialogar com esses saberes.

Para efeitos da confecção dessa tese considerei necessário realizar algumas vezes dinâmicas conversacionais complementares. Houveram participantes envolvidos na pesquisa com os quais formulei indicadores para serem elaborados, no entanto, como a casa ainda se encontra atipicamente com uma frequência menor do que havia antes do período pandêmico, e ou não encontrei mais com alguns desses participantes, ou os encontrei em dias de grandes festas, como a obrigação de 25 anos de Tata Ngunz'tala, saídas de santo, festa de caboclo.

Nesses dias, a necessidade de trabalhar na preparação dos festejos nos absorvia de forma tão intensa, que tornava impossível qualquer tentativa de realizar dinâmicas conversacionais.

Assim, considerando que uma pesquisa como a que se apresenta pode ter início mas certamente não tem fim, ao escrever o capítulo de resultados e discussão da pesquisa de campo, penso nas inúmeras possibilidades que poderia ter seguido durante a trajetória de pesquisa, penso em como ficaram incompletas as dinâmicas conversacionais, e penso em como, se tivesse mais tempo, poderia desenvolver melhor as linhas de raciocínio. Mas penso também que sendo essa uma tese de doutorado, que necessariamente deve respeitar o regime didático do ppg/psto, optei por, em janeiro de 2023, encerrar as atividades de pesquisa de campo.

Os trechos dos depoimentos foram apresentados desde o contexto estabelecido pelas dinâmicas conversacionais e mantido o sentido oferecido por mim e pelos participantes da pesquisa. Os trechos apresentados receberam tratamento gramatical no que concerne à concordância, cujos erros são comuns quando a linguagem é falada. Assim ao colocá-los na tese, deixei-os uniformizados. Fiz essa escolha com dois propósitos, o primeiro é de facilitar a leitura, o segundo é evitar o racismo institucional muito presente nos ambientes acadêmicos, vindo de pessoas pobres de espírito que podem ficar mais interessadas em analisar aspectos linguísticos e rebuscados da linguagem do que compreender os sentidos e as sabedorias contidas nas elaborações.

Embora as linhas investigativas tenham sido desenvolvidas simultaneamente, com algumas viradas na trajetória. Didaticamente preferi escrever os resultados da pesquisa na seguinte sequência: a subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara; a iniciação como um cuidado; jamberessu, o livro vivo dos bantus; dispositivos terapêuticos do candomblé; e a complementariedade dos cuidados em saúde mental afrocentrado e eurocentrado.

Os marcos teóricos apresentados no capítulo 2, teorias e métodos, foram utilizados com propósito de gerar sistemas de inteligibilidade desde a relação entre indivíduo e cultura. Assim, seus conceitos centrais como subjetividade, configurações subjetivas, sentidos subjetivos, engajamento sensorial, educação da atenção, linhas biográficas (pessoa-organismo), dispositivos terapêuticos formam a costura do texto. Além disso, na escrita desse capítulo dedicado à resultados e discussão da pesquisa de campo, deixei à mostra uma quantidade considerável de trechos de depoimentos, faço isso com o propósito de evidenciar que a maior parte da discussão aconteceu durante a pesquisa de campo, junto com os participantes da pesquisa, que atuaram como co-autores.

2- A subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi

Ao se atravessar o portão de entrada do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, num sábado pela manhã, em um dia dedicado à atendimentos, chegando entre 8 e 9 horas da manhã, provavelmente um visitante encontrará um senhor, branco, de 50 e poucos anos de idade, sorridente, sentado, em uma grande mesa rústica de madeira, sob um grande varanda, conversando, enviando e respondendo mensagens no celular, esse é Ngunz'tala, o Tata ria nkisi da casa. À sua volta haverá um grupo pequeno de filhos e filhas da casa, e geralmente, estará ali também pelo menos uma pessoa mais velha da casa, todos vestidos de branco, às vezes com algum detalhe colorido, usando fios de conta, os muzenzas estarão usando um mokã.

O fogão à lenha próximo à mesa estará aceso, alguma refeição foi ou será preparada ali, ao menos um café e uma canjica, reservada em uma panela, essa sendo um alimento associado à Lembarenganga, pode vir a ser usada em algum cuidado a ser realizado naquele dia. Alguém já preparou um quijaua, um preparado de ervas sagradas usado em banhos, com ação terapêutica e também litúrgica, como veremos mais à frente, o povo de candomblé não desassocia essas duas dimensões na concepção de saúde.

Haverá um pequeno grupo de pessoas, geralmente não vestidas de branco, esperando para serem atendidas em alguma demanda, geralmente financeira, amorosa e/ou de saúde, física ou mental, são visitantes da nzo. Esse grupo, durante o dia é rotativo, enquanto alguns após serem atendidos se retiram, outros chegam, é assim até o meio para o final da tarde. A maioria comparece à nzo no horário agendado, mas não é raro alguém chegar de repente com alguma demanda urgente. Após serem cuidados, é perceptível a mudança no semblante, revelando a satisfação de saber que suas demandas possuem caminho, as entidades e nkisis os auxiliarão na resolução. O ritmo da casa é calmo, a casa é silenciosa, o dia passa devagar.

Se for um dia de celebração, dedicado a algum nkisi, nesse caso o ritmo da casa é outro, muito mais acelerado. Ao chegar, numa manhã de sábado, um visitante avistará um grupo de 20 ou mais pessoas espalhadas pela nzo, realizando diferentes tarefas. Em torno do fogão a lenha, alguns muzenzas e ndumbis lideradas por uma makota ou kota manganza, estarão preparando o almoço. Uma pessoa estará lavando uma pilha de louças e panelas, que sempre se renova. E na cozinha que fica ao lado daquele espaço, a cozinha de santo, outro grupo com a mesma formação, de ndumbis e muzenzas supervisionados por uma makota ou kota estará preparando, também em um forno à lenha, as comidas rituais. Kota Nzazingongo, futura Mam'etu ria nkisi, estudiosa da terapêutica dos alimentos fala sobre a centralidade do alimento e da cozinha na cultura do candomblé, como formas de cuidado.

Kota Nzazingongo

O alimento, ele é remédio, ele é... eu falo que ele é comida de acalanto porque... comida de Kibane, quantas vezes a gente fala “ai que saudade de comer comida de Kibane muntuê”, é só aquele cuidadinho que tá ali naquela coisa que faz a gente se sentir acalantado, né? Então é acalanto, é remédio, é motivo de festa, é tudo ao mesmo tempo, a gente come pra celebrar, a gente come quando está triste. Rito fúnebre? Vamos todo mundo comer também, tipo assim, tudo é comer pra gente. Tem os mais velhos que falam que o candomblé começa e termina na cozinha, exatamente por isso, porque a gente faz o ciclo todo. Faz a festa, do rito, a limpeza, né? Nossos carregos, tudo com comida. Então não tem como desvincular essa energia e essa transmissão de energia da alimentação, né? Das nossas comidas rituais e todas essas coisas.

Em um dia como esse, o Tata ria nkisi provavelmente estará se movimentando por vários lugares do terreiro, acompanhado de um grupo de mais velhos da casa, passando suas orientações. Sob as várias varandas existentes no terreiro, observando o que acontece, provavelmente haverá alguma pessoa de idade mais avançada esperando o início de algum culto ou toque, pois geralmente nesses dias, antes da festa pública são realizados rituais preparatórios. As varandas também são utilizadas pelas demais pessoas da nzo para se sentar por algum tempo, conversar e recuperar o fôlego, pois o dia ainda terá muitas atividades. No candomblé, os mais novos, ndumbis e muzenzas, sentam no chão ou em banquinhos, abaixo do nível dos mais velhos, e mantêm as cabeças um pouco abaixadas evitando olhar diretamente nos olhos dos mais velhos. Isso faz parte da cultura do candomblé, para um muzenza, sentar no mesmo nível e olhar diretamente um mais velho é um direito a ser adquirido após um período de aprendizagem de pelo menos 7 anos. O respeito aos mais velhos, também considerados como ancestrais, é uma configuração subjetiva social central, que se entrelaça a todas as outras, como a hierarquia, a pedagogia, ao funcionamento, a saúde, alimentação, sendo o culto à ancestralidade, o próprio sentido de existência da casa.

No barracão, local em que será realizado o ritual, ou pelo menos parte dele, outro grupo, de ndumbis e muzenzas, estará limpando o chão, e as cadeiras onde irão sentar os convidados da festa e quem mais aparecer. As festas de candomblé são públicas, algumas vezes são divulgadas externamente, em outras a divulgação é apenas interna. Mas sendo o ritual uma manifestação do sagrado, e a casa de candomblé, uma casa de cuidados, nesse dia, os nkisis estarão ali manifestados nos corpos dos rodantes para abençoar a quem quer que seja.

Após o almoço, o ritmo do terreiro dá uma desacelerada, a comunidade se recolhe para, por volta das 14 horas, retomar as atividades. À medida que se aproxima o horário da celebração, que geralmente é realizado à noite, mas também pode acontecer no meio da tarde, e muito eventualmente de manhã, a casa vai se enchendo de pessoas. A atmosfera se altera, com todos os preparativos prontos, as pessoas passam a cuidar de si, os mais velhos se vestem com roupas de festa, os mais novos que não adquiriram ainda esse direito, colocam roupas brancas

limpas. E ficam todos perto do barracão, esperando a chegada do Tata riria nkisi. As festas de candomblés do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara são iniciadas pontualmente.

No entanto, se um visitante chegar ao Tumba Nzo A'na Nzambi em um domingo, geralmente o dia dedicado às giras de umbanda. Esse encontrará pela manhã, um grupo de pessoas da comunidade vizinha, o bairro Santa Lúcia, a maior parte mulheres e crianças. Essas pessoas são atendidas por voluntários, a maior parte composta por pessoas da nzo, que participam das atividades promovidas pela associação vida inteira (AVI). As mulheres formam um círculo e participam de uma roda de conversa organizada por psicólogos ligados à casa. As crianças realizam atividades lúdico pedagógicas²⁹.

Na cozinha, haverá um grupo de pessoas preparando o almoço que será servido para as famílias atendidas pela AVI e para a comunidade do terreiro, como sempre uma pessoa, geralmente muzenza ou ndumbi, estará na pia lavando louças e panelas. À tarde, pontualmente às 14 horas se iniciam as giras de umbanda, que se estendem até por volta de 16 ou 17 horas, a depender da quantidade de pessoas que serão atendidas, recebendo conselhos e passes das entidades ancestrais.

Falta dizer que, em todos os dias citados, seria normal ver uma dupla de tatas kambonos, Muene Nsaba e Nzaziwamê, liderando o trabalho de serviços gerais da casa, desde cano entupido, fiação elétrica, até o levantamento de paredes e instalação de telhados. Foi através de mutirão que boa parte da infraestrutura do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara foi construída. Quando me propus a ajudar nos serviços gerais da casa ouvi de Tata Muene Nsaba “você sabe que isso aqui também é candomblé, né?”. Recentemente ficou mais raro ver essa dupla trabalhando no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, eles agora lideram o mutirão da construção da primeira nzo descendente daquela casa, a Nzo Nganga Muxitu Junsara, liderada por Nengua Talamungongo.

Em anos anteriores à pandemia, seguindo o calendário do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, a comunidade se reuniria em média a cada 2 semanas, sendo que as festas de candomblé seriam realizadas no sábado e as giras de umbanda no domingo à tarde, assim vários membros da comunidade dormiriam na nzo, alguns desde sexta-feira. Como observa-se que, no decorrer de 2021 e 2022, a situação pandêmica continuou volátil, com aumentos e quedas nas taxas de contaminação, os calendários do candomblé e da umbanda foram desmembrados, um

²⁹ Essa é a configuração do terreiro no domingo, mas como desde o meio do ano de 2022, abriu-se uma cratera na estrada que liga o bairro Santa Lúcia ao Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, as atividades promovidas pela AVI passaram a ser realizadas no próprio bairro.

meio para evitar maiores períodos de aglomeração, já que como as atividades vem sendo realizadas em um único dia, poucas pessoas ficam para dormir na nzo.

Abordei com Tata Ngunz'tala a questão sobre o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara ser uma casa de candomblé e umbanda. A resposta que obtive foi de que aquela é uma comunidade de candomblé de angola, rito (ndangi) Tumba Junsara, que também realiza atividades de umbanda, mas que está centrada nas questões conceituais das matrizes africanas. Nas palavras do Tata ria nkisi isso não seria dissonante uma vez que os povos bantus sempre realizaram cultos aos ancestrais, e inclusive umbanda é uma palavra bantu. Assim, o candomblé seria um culto direcionado ao ancestral divino e a umbanda, um culto aos ancestrais humanos.

As pessoas que participam da gira de umbanda formam uma égregora diferente da que frequenta as celebrações de candomblé. Durante as festas de candomblé, a casa fica muito mais cheia de pessoas iniciadas. Nas giras de umbanda, o numero de iniciados no candomblé se reduz, mas mantêm-se o numero de ndumbis. De forma que pela configuração subjetiva social daquela casa, a umbanda é a porta de entrada para o candomblé.

E por isso a maior parte dos participantes da pesquisa revelou possuir uma ou mais entidades protetoras de umbanda cultuadas naquela nzo, como exu, pombagira, Seu Zé, malandro, marinheiro, cabocla ou caboclo de pena, caboclo boiadeiro, preta velha ou preto velho, ou erê, com os quais dialoga, seja no contexto ritual, seja durante o cotidiano. Esses relatos aparecem em seus depoimentos e mostram que o contato dos membros da comunidade com as entidades da umbanda gera subjetivações e construções identitárias. As entidades de umbanda, assim como os nkisis são parte da comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, e portanto fizeram parte dessa pesquisa.

O próprio Tata ria nkisi, sendo iniciado em Mutak'lambô, afirma que a cadeira da casa é de Mutak'lambô, e ele, Ngunz'tala é no máximo o seu representante. Mas também possui uma entidade, um preto-velho, Pai Benedito da Kalunga, que lhe acompanha e influencia a sua muntuê, e que é quem preside os cultos relacionados a umbanda da casa. Mostrando assim que apesar de rigorosamente serem respeitadas os fundamentos tradicionais da ndangi Tumba Junsara, no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, a cultura da umbanda está entrelaçada à cultura do candomblé nas configurações subjetivas sociais da casa.

2.1 Os primeiros anos

O Tumba nzo A'na Nzambi Junsara está localizado no município de Águas Lindas de Goiás, em Goiás, entorno do Distrito Federal, mais especificamente na zona rural do município, na Quinta das Águas Bonitas, glebas 51b, 51c, 49a, 49b e 49c, a cerca de 60 quilômetros da rodoviária do plano piloto. A fundação do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara aconteceu

formalmente em 07 de setembro de 2007, quando Tata Nguz'tala recebeu a cuia de Tata Atirezim. O primeiro terreno, ou gleba, foi comprado por Tata Nguz'tala em fevereiro de 2005, e originalmente era composto por uma casa com 3 quartos e uma casa de caseiro, com 1 quarto. Em outubro de 2005, a agora primeira makota da casa, Kiluanji, foi morar temporariamente naquele espaço com a família, em seguida, nesse mesmo ano, Mam'etu Ndulangê, a atual mãe pequena, aderiu ao espaço em construção.

Mam'etu Ndulangê

Quando ele comprou esse terreno, foi em 2005. Aí ele comprou o terreno no início do ano, e eu cheguei aqui no segundo semestre. Que eu estava no Rio, que eu conheci ele no Rio. Nós trabalhamos juntos, né?

Pesquisador

Você era do INSS também?

Mam'etu Ndulangê

Também. E nós fomos fazer processo juntos. Nós trabalhamos numa comissão juntos. Eu morei com eles lá, ele e a Zilá. Então nós nos conhecemos lá no Rio. Tanto que eu conheci Tata Nguz'tala, nós trabalhamos um ano juntos, em 2004, nós trabalhamos 2004 todo no Rio. E eu não contei para ele que era do candomblé. Eu via ele jogando pro pessoal e tudo, e não falei. E eu só falei com ele em 2005.

Pesquisador

Você já tinha 30 anos de santo?

Mam'etu Ndulangê

Não, em 2005, eu fiz, 80, 90, 30 anos, é 30, 30 anos.

Palestrante 1

Aí ficou observando o Tata, que estava com quanto? 7 anos?

Mam'etu Ndulangê

Não, ele estava com 5. Mas foi muito engraçado que quando acabou a comissão, nós fomos embora para casa. Aí ele sempre passava mensagem para a gente. Ele me passou um e-mail, né? Que não tinha WhatsApp. Me passou um e-mail desejando Feliz Natal que não sei o que pá pá pá pá pá pá pá, e eu peguei, respondi em bantu para ele. Ele falou "como assim?" Aí na hora que ele falou "como assim? Como que eu estava respondendo para ele?" aí que eu falei com ele. Ele falou "eu não acredito que eu vivi um ano com você..."

Pesquisador

Você então trouxe pra casa uma segurança, porque já tinha muitos anos de santo, você trouxe uma experiência da tradição.

Mam'etu Ndulangê

É, eu...eu assim, nem contava o tempo de santo, entendeu? A gente nem olhava isso. Quando ele falou que ia abrir uma casa e tudo, aí eu vim cá conhecer com ele, não tinha nada disso, aqui era mato, mato, mato, mato (apontando em todas as direções). Aí nós começamos juntos, quando o pai dele veio dar 7 anos nele, pra abrir a casa. Onde era o quarto ali que eu dormia, ali era o quarto de santo. Não tinha roncó, tinha aquele galpão ali, que era aberto, e era só uma passagem.

Em 2006, Mam'etu Ndulangê que é filha do nkisi Luango, pertencente à casa de Tata Kissimbe, localizada em Belo Horizonte é apontada como mãe pequena da casa, cargo que assume em 2009. A forma como isso acontece revela um pouco sobre a subjetividade social de uma casa de candomblé.

Mam'etu Ndulangê

Você sabe que a minha questão de ser mãe pequena daqui, não fui eu que escolhi, não foi o Tata que escolheu. Foi uma negociação de Luango com Mutak'lambô.

Pesquisador

Ah é? Que aconteceu em algum nível que a gente não acessa?

Mam'etu Ndulangê

Nós não sabíamos, quando nós ficamos sabendo disso, assim a gente nunca tinha conversado isso. A gente nunca tinha, sabe? Foi uma coisa assim, foi um acordo deles.

Pesquisador

E como é que vocês ficaram sabendo?

Mam'etu Ndulangê

Ô, porque ... eu fiquei sabendo pelo meu pai.

Pesquisador

Pelo Tata Kissimbe? Na sua iniciação de 21 anos?

Mam'etu Ndulangê

É, o meu pai me contou num jogo. Eu fui jogar e ele me falou "tem um acordo que nem eu posso entrar. Eu tenho mais é que autorizar". O Tata foi lá em Belo Horizonte conversar com ele, e ele falou assim, quando o Tata chegou para conversar com ele, ele falou "eu já sei e eu não posso negar. Ela pode ir".

Pesquisador

Mas aí já estava também na muntuê do Tata Ngunz'tala, de pedir isso (pro Tata Kissimbe)?

Pesquisador

De Mutak'lambô. Mutak'lambô deixou o recado com a Kiluanji, que é a makota dele. E com o pai dele, pai de santo dele.

Pesquisador

Com o Atirezim?

Mam'etu Ndulangê

Atirezim.

Passados os primeiros anos, considerado os mais difíceis, em que Tata Ngunz'tala afirma que chegou a realizar giras de umbanda em que só estavam presente ele e as entidades ancestrais. Paulatinamente, usando a maior parte dos seus proventos como servidor do INSS, ele adquire também quatro chácaras vizinhas, e seguindo a filosofia bantu de equilíbrio com a natureza, passa a reflorestar o espaço com plantas nativas, e plantas sagradas utilizadas em rituais e nos cuidados terapêuticos realizados na casa. Posteriormente, é criada uma personalidade jurídica para associação vida inteira, e o Tata ria nkisi doa todas as 5 chácaras para essa associação, a comunidade passa a ser dona dos terrenos, evitando assim problemas futuros relacionados à herança, questões que levam ao fechamento de muitas casas de candomblé após a morte da liderança.

O primeiro muzenza iniciado na casa foi Nvulakenan, indicado para ser um Tata ria nkisi, que atualmente é membro da comunidade do Tumbalê Junsara e não participa mais das atividades do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara. O segundo muzenza é Tata Mutawamê, posteriormente apontado para ocupar o cargo de pai pequeno da casa, que se junta ao processo

de constituição daquela casa por afinidade à Tata Nguz'tala. Tata Mutawamê também tinha um perfil político, ele, à época era assessor no senado federal, trabalhando na comissão de direitos humanos, era ligado à questão de gênero, sexualidade e meninas e meninos de rua. E também, enquanto homem pardo e gay, militou pelo movimento negro e luta LGBTQIA+.

Tata Mutawamê

A gente faz agrofloresta naquela casa, e há muito tempo que a gente faz isso. Quando eu cheguei para lá, junto com Nguz'tala, a maioria daquelas árvores não existiam, aquilo ali estava pasto armado, e era fogo e mais fogo, de agosto até dezembro, o mato mal crescia, estava pegando fogo.

A gente começou a preservar, nós fomos plantando, a gente foi plantar bambuzal na erosão que tinha lá, não tem mais erosão. Nós entendemos que do ponto de vista dessa família com a qual eu tenho relações de filiação e por conta da nossa aproximação e discussão em torno a dos elementos de herança tradicional, a gente entende que não é possível você ser candomblecista se você partir pra uma depredação da natureza. Existe inclusive uma força divinal que nos convoca a preservação, todo o nosso ritual de iniciação começa a partir desse lugar. Então a gente vai lá pedir a Katendê, a permissão para adentrar no seu mundo, pra ele nos dar suas folhas que vão me emantar, então eu não posso destruí-lo. Então como é que eu vou lidar com isso? A minha fonte majoritária, terapêutica, medicamentosa, vem das plantas e como é que eu vou fazer isso se eu não respeito a esse lugar. Então é divino não só porque é divino, é divino porque é respeitoso com todo o saber e poder que nós temos a partir das ervas. Então esse lugar precisa ser conectado com os saberes que nossos povos trouxeram pra cá [...]. Os nossos povos já trabalham com essa perspectiva ambiental desde sempre, porquê? Porque sem folha não tem candomblé, sem água não tem candomblé. Então nesse lugar se você não trazer o que alguns chamam de política para dentro da nzo, do terreiro, você não traz a ancestralidade porque ela só chegou até nós por um evento político, um evento político de tentativa de dizimação de um povo.

Ao final desse trecho de seu depoimento, Tata Mutawamê indica um dos principais diferenciadores da subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, a consciência política e ativismo de muitos dos adeptos, que formam uma egrégora incomum que se reuniu em torno da figura de Tata Nguz'tala.

2.2 A política como forma de cuidado

Tomei conta da dimensão política do Tumba no A'na Nzambi Junsara, quando convidado por Tata Ngangadilê para participar dos seminários e plenária sobre a PL 1279/2022, batizada de lei Makota Valdina, realizadas entre os dias 17 e 18 de maio de 2022, na comissão dos direitos humanos e minorias da câmara dos deputados, observei que das oito pessoas entre deputadas e representantes dos povos de matriz africana que compunham a mesa da plenária, duas eram do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, o próprio Tata Nguz'tala, e Kota Lembaressimbe, coordenadora regional do FONSAMPOTMA. E além disso, observei vários mais velhos da casa circulando pela sala, alguns atuando nos bastidores do evento, outros cumprimentando e conversando com pessoas ligadas aos povos de matrizes africanas de todo o

Brasil. Isso me levou a perceber que havia uma trilha a seguir para compreensão da subjetividade social da casa. Sobre o conteúdo da lei Makota Valdina no que concerne aos povos bantus, Kota Lembaressimbe explica:

Kota Lembaressimbe

É esse reconhecimento enquanto povo, enquanto herdeiros, né? Desses povos africanos que vieram para cá forçados, né? Escravizados. Mas que esse vínculo não se desfez com o tempo, né? No passar das gerações, esse vínculo permanece. Então, a busca é assim, é por exemplo, a dupla cidadania, você chegou a assistir aquela formação que a gente ofereceu, né? O que que se quer com essa dupla cidadania? É assim, ter essa consciência de pertencimento, esse vínculo, do religar, isso tem uma interferência individual, mas também reconhece aqui, por exemplo, um território de Angola. Que é um território guardião da cultura, um lugar onde se preserva as práticas culturais, a língua.

Bem antes de se tornar um Tata rira Nkisi, Ngunz'tala já percorria trilhas do ativismo político, e com a abertura de sua casa, ele amplia esse perfil. Essas trilhas estão relacionadas ao movimento LGBTQIA+, associação com membros do movimento negro, intelectuais interessados em dialogar com saberes ancestrais, discussões relacionadas aos direitos humanos, consultoria a políticos, diálogo com artistas, capoeiristas e etc. Devido a sua trajetória intersubjetiva por essas trilhas e pela forma como tradicionalmente ocorre o povoamento de uma casa de candomblé, que é por indicação boca a boca, sua casa acabou por gerar uma egrégora singular, caracterizada por uma comunidade que apresenta um nível mais alto de escolaridade, de renda, de consciência social, bem como de possibilidade de ação política contracolônica em um país que está hegemonicamente ocidentalizado. Essa característica, segundo Luazilungo, homem, pardo, gay, se apresenta como sendo diferente ao que é encontrado na maior parte das casas de candomblé, considerando-as como sendo territórios tradicionais. Luazilungo é assessor de comunicação nacional do FONSAMPOTMA nacional, coordenador da comissão de acompanhamento de trabalho da PL 1279/2022, coordenador regional da juventude do FONSAMPOTMA do DF e entorno, secretário executivo do ATRACAR-Goiás e membro fundador do Pajubá, que atua em defesa das identidades LGBTQIA+ nas comunidades tradicionais de matrizes africanas, circulando por várias casas.

Luazilungo

A nossa casa, quando se diz em relação à candomblé, não é uma referência, você quer saber o que é candomblé? Lá na casa de mãe Abadia bem aqui, em Águas Lindas, do ladinho, é uma tapera na beira de um córrego, de um lado que ela tenta preservar e o outro córrego é o valão do outro lado. Aonde é feito majoritariamente por pessoas pretas e mulheres. Isso é o candomblé, e isso é o que vem ou pelo menos é o que a gente mais tem de referência para dizer o que é uma manifestação do território tradicional. Se a gente pega um recorte majoritário, é esse candomblé que vai representar o que é majoritário quando a gente fala, não essa casa. E aí eu tenho todos os respeitos, é aqui que eu vivo, é aqui que eu moro, é aqui que eu existo. Mas eu também entendo que aqui é território privilegiado. Quando eu olho para o estacionamento e vejo mais de 20 carros

na porta de um candomblé "isso não é candomblé", você entende? Ou esse é um candomblé que não representa o que é majoritário, dentro desse recorte civilizatório.

A amostra populacional do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara é bastante diversa em relação a sua composição, no que se refere a gênero, sexualidade, renda, raça e etc. Há de se mencionar que em um país com histórico escravagista, que nunca passou por um processo profundo de reparação, que a pobreza e o baixo nível de escolaridade estão associados a população negra. Sendo o candomblé, uma cultura de matriz africana, historicamente constituído por pessoas negras, a reflexão de Luaziluango passa pela questão de uma tendência ao branqueamento que vem ocorrendo nas casas de candomblé.

Não sendo possível me estender numa análise comparativa de outras casas de candomblé com o Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, pois não as conheço. Desde o argumento apresentado por Luaziluango, uma afirmação é possível, a casa dirigida por Tata Ngunz'tala é singular no que se refere a uma renda mais elevada de seus membros em relação às demais. E pelo que observei, ela também é singular no que se refere ao agenciamento político.

Essa singularidade na atuação política só é possível porque a casa possui configurações subjetivas sociais geradas por influência do perfil ativista de Ngunz'tala que agrega muitas pessoas que se identificam com a sua proposta do candomblé como sendo território de um povo tradicional em conexão com a ancestralidade bantu, e que percebem no campo político uma forma necessária de luta contracolônia. Somente a existência de pessoas de renda alta em uma casa de candomblé não explicaria aquela subjetividade social, pois escutei relatos sobre casas em que as iniciações chegam a custar o valor de um automóvel, e que não possuem nenhuma atuação política.

Considerando que em uma sociedade hegemonicamente ocidentalizada, escolarização e renda são fatores que possuem uma correlação direta. Uma das configurações associadas à egrégora formada no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, se refere portanto a característica de uma parte da sua comunidade possuir uma educação ocidentalizada, o que lhe garante uma vantagem no que concerne a possibilidade de desempenhar uma participação em cenários políticos do Estado brasileiro, entendo-se esse como uma instituição que foi instaurada pela colonialidade. Sobre isso, Luaziluango reflete sobre a questão dos papéis de liderança política estarem, no momento, sendo ocupados por pessoas de maior nível de escolaridade, como na tramitação do projeto de lei Makota Valdina.

Luaziluango

O que que é majoritário do saber branco? O branco. Quem é que construiu essa lógica? Você acha que a minha mais velha, analfabeta, na lógica do ensino formal tradicional, ela vai acessar um conceito de lei? Você acha que ela dá conta de acompanhar isso? Não dá conta. Então são pessoas brancas discutindo branquitude e discutindo como é que

essa branquitude vai devolver para esse esquema que foi violentado, o mínimo de segurança. Então a PL Makota Valdina é exatamente esse exercício, são pessoas brancas, intelectualizadas, tentando estruturar um esquema ou uma devolutiva. O que a gente vai chamar de reparação social para as pessoas que a gente violenta o tempo todo. Você acha que a minha existência não violenta uma mais velha minha, preta, que está sentada numa cadeira, você acha que o ato de eu sentar numa cadeira enquanto líder tradicional de um povo de raiz preta não é de violência? O mínimo que eu tenho que fazer é reparar esse meu lugar onde eu ocupo, o mínimo que eu tenho que fazer é pensar estratégias para que nessa lógica branca eu ofereça ou eu devolva para essas existências, o mínimo de segurança, e eu não estou fazendo favor nenhum. Eu estou fazendo um mínimo da devolutiva que eu posso construir, sabe? Essa é a perspectiva. Bom, E aí, meu irmão, eu falo do lugar onde eu ocupo no mundo, como minha cabeça funciona, não é? Não estou dizendo que ninguém precisa pensar igual, é só o jeito que eu dou conta de pensar.

De forma a manter esse trecho do depoimento contextualizado, há de se observar que em uma comunidade tradicional, o termo escolarização se diferencia de educação, assim escolarizado está relacionado a ter passado por um processo mais profundo de ocidentalização desde uma instituição colonialista do saber ocidental, que é branco. O sentido portanto dado por Luazilungo é que a pessoa mesmo sendo preta, ao ter sido mais escolarizado, é compreendido como embranquecido.

Como afirmado anteriormente, a comunidade do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara é diversa em várias de suas intersecções. A amostra populacional dali não é composta exclusivamente por pessoas de maior poder econômico e escolaridade, existem naquela nzo pessoas analfabetas e também muitas pessoas com baixa renda. O Tata ria nkisi é sensível e aderente à proposta original do candomblé como um local de inclusão e de promoção da igualdade social e racial, existe uma forma de acesso aos processos iniciáticos voltado para pessoas com menos recursos financeiros, embora essa estratégia seja paliativa e tenha uma limitação. O alto custo de se manter um candomblé e de se realizar os ritos iniciáticos é uma realidade corrigida por duas vias, o Tata ria nkisi dispensa grande parte de sua renda para isso, e embora ele não o divulgue a fim de não gerar constrangimentos, nas iniciações é cobrada uma tarifa cheia para quem pode pagar e outra tarifa menor, ou até mesmo de isenção, para quem não pode.

Voltando ao argumento sobre agenciamento político como uma resultante do processo de subjetivação e construção identitária realizada desde a iniciação no candomblé e adesão à comunidade.

Tata Nguz'tala

A maioria se aproxima não pela questão política e da militância. A maioria se aproxima pela questão dos conceitos de espiritualidade que eles estão buscando, entendeu? A maioria das pessoas se aproximam, não é pela questão política, no primeiro momento, as pessoas se aproximam com o pensamento eurocêntrico de que aqui é uma religião,

que eles vem buscar só a orientação espiritual. Mas como ninguém é só isso, elas concebem que para se libertar, elas precisam superar os desafios próprios, de não se taxar, não rotular ninguém. [...] a partir daí, que vê que eu não tenho uma religião para oferecer para eles. Eu tenho conceitos afrocentrados, que para desenvolver esse conceito precisa sim ter uma ideia de ativismo, de libertação do ser, fora de superação dos ismos, todos. E aí as pessoas se identificam. Mas ninguém veio aqui para buscar o conceito. Esses conceitos, quando eu sou chamado, eu sou chamado fora, nas reuniões, nas questões políticas, na Câmara, quando eu posso me manifestar. Mas aqui na casa, a maioria chega aqui para buscar, em tese, a questão da espiritualidade. Mas aí vê que não tem como separar. O ser não é só essa parte religiosa que a gente atribui ao candomblé, é muito mais. Aí esse muito mais, ele tem que vir inteiro do jeito que ele é. E isso desperta nas pessoas essa ideia de pertencimento, de se reconhecer na casa porque elas também pensam, ou pelo menos era o que elas buscavam no sentido de serem libertas daquilo que pesava para elas.

O trecho acima expõe que, na percepção do Tata rita nkisi, uma minoria de pessoas possuem uma agentividade político identitária bem formulada anteriormente ao ingresso na nzo, em geral existe um sentimento de identificação com a filosofia da casa, e posteriormente, na própria construção identitária realizada desde as configurações subjetivas sociais é que ocorre o desenvolvimento de um agenciamento político, como é confirmado pelo depoimento de várias pessoas, que após iniciadas, em contato com a ancestralidade africana, passam por um processo de ressignificação de suas identidades e assim se incluem em movimentos políticos antirracistas, LGBTQIA+, e em prol dos povos tradicionais de matrizes africanas. E mesmo pessoas que já possuíam um ativismo político anterior à entrada na tradição, adotam uma outra perspectiva. Um exemplo interessante parte de Tata Kibukomungongo, homem, preto, hetero, ele já anteriormente ligado ao Partido do Trabalhadores e à luta antirracista, atualmente coordenador da Secretaria de combate ao racismo do PT-DF, relata que desde infância era chamado de Fumaça, um apelido de cunho racista, que evidentemente nunca lhe agradou.

Tata Kibukomungongo

Isso aí é uma coisa que você vai aceitando, sabe quem é que matou essa história de Fumaça? Foi eu me iniciar, foi onde eu tive coragem de enfrentar isso. Porque eu chegava, porque na verdade, esse apelido me acompanha há tanto tempo, desde os sei lá, 10 anos de idade, quando eu estava na escolinha de futebol, que é um apelido absolutamente racista que é Faísca e Fumaça, os corvos lá do desenho. Então era eu e meu irmão, era o Faísca e o Fumaça, que o professor botou. Aí tinha um menino que era do colégio Dom Bosco, aí no ano seguinte, quando eu entrei no colégio, esse moleque estava lá "Fumaça", aí, buff. Aí da turma do Dom Bosco, uma galera entrou na mesma época que eu na UnB, a gente se encontrou e já esparrou para todo mundo da UnB. Aí na UnB, Foi a partir da UnB que eu entrei na política e a galera da política já pegou "Fumaça", "Fumaça", "Fumaça". Aí chegou um dia, depois de iniciado, aí, olha a contradição da esquerda branca, não é? Era um debate, no PT tem um negócio chamado PED, processo de eleições diretas do PT, que é onde são escolhidas as direções. Então você monta as chapas internas do PT, tem a votação e as chapas também tem as teses, não é? Que é o documento político que orienta cada um desses grupos. Aí eu fui convidado para representar a minha força política, o meu grupamento político

interno do PT, para representar num debate nacional sobre o tema do combate ao racismo. Aí, os caras vão lá e bota Fumaça no negócio lá, pra me apresentar. Aí eu falei "gente, vocês não pensam assim não? Porque é o seguinte, ó, vocês estão me colocando para discutir contra o racismo, o meu nome é Daniel, eu tenho uma dijjina, sou Kibukomungongo e vocês escolhem um apelido para me apresentar num negócio contra o racismo? Vocês não tem vergonha disso não?". Mas eu só fui ter coragem de falar uma coisa desse jeito, com esse tom de dureza, só depois de iniciado, porque o Daniel, antes do Kibukomungongo, nunca ia falar isso, ia lá Fumaça sorrindo.

O seu depoimento apresenta a questão de como fazer parte daquela comunidade não se apresenta como sendo somente uma experiência religiosa. Dentro das configurações sociais da casa, desde a iniciação ele concebe uma reconexão ao tronco ancestral bantu, não apenas como estando filiado a um nkisi mas como parte de um coletivo em diáspora no Brasil e de um território do povo bantu. E passa a se afirmar socialmente como uma liderança de um povo tradicional em luta contra os ataques da colonialidade, sendo o racismo uma de suas expressões de violência.

Na subjetividade social do candomblé de angola, o direcionamento para ocupar o lugar de fala como representante de um povo tradicional bantu surge desde o conceito de futu ría muntuê, compreendido como sendo um pacote existencial. Nesse conceito afrocêntrico que pode ser acessado desde o jogo de búzios, é compreendido que antes do nascimento na matéria, cada ser realiza junto com os nkisis, um planejamento por quais caminhos ela precisa circular para ter plenitude e equilíbrio em sua vida. Essa forma de se orientar no mundo gerada desde um propósito existencial engaja a pessoa em uma concepção de saúde afrocêntrica.

Tata Ngunz'tala

A cabeça sempre vai tentar voltar pra programação que ela trouxe pro projeto de existência que ela trouxe. Ela sempre vai tentar, aí você foge, não quer iniciação, não quer... a cabeça vai sempre, sempre, tentar achar um jeito de botar a pessoa, aquela existência para se realizar. E aí isso pode gerar desequilíbrio, por isso, porque é que muita gente chega aqui desequilibrado, psicologicamente, emocionalmente. Não sabe o que que é, passou mal e a medida que a gente vai começando a cuidar a cabeça vai se reconhecendo e a pessoa vai se equilibrando. Porque ela vai se reconhecendo, dizer "poxa era isso, e era isso que eu estava buscando, tentando me encontrar"

Nessa perspectiva afrocêntrica, o jogo de búzios é um dispositivo terapêutico de mediação com a ancestralidade bantu, gerado desde uma configuração subjetiva social de que a comunidade do terreiro é composta também por nkisis e entidades ancestrais e está prevista para se reagrupar em algum momento. E em nível subjetivo individual, o jogo de búzios apresenta a pessoa ao seu futu ría muntuê, agregando às configurações subjetivas individuais, uma linha de conexão com a ancestralidade e de propósito existencial.

Uma outra forma de se pensar o jogo de búzios, é de que ele é um instrumento que opera desde o maquinário social do candomblé, de entrelaçamento das configurações subjetivas

individuais com as configurações subjetivas sociais, na medida em que engaja a pessoa em um forma de ser e atuar no mundo baseada na cosmovivência afrocêntrica. O impacto disso na saúde será melhor elaborado em vários momentos desse estudo.

Assim, de forma a deter essa discussão na dimensão do agenciamento político trazido pelo conceito do futu ría muntuê, enquanto uma configuração subjetiva que gera sentidos subjetivos. Um exemplo disso pode ser notado nas palavras de Tata Ngangadilê que atua na coordenação nacional de articulação política do FONSAMPOTMA e da Teia em defesa dos povos tradicionais de matrizes africanas. Ele, pardo, hetero, com 56 anos, é iniciado desde a infância no Batuque do Rio Grande do Sul, e há 2 anos se inicia no candomblé de angola por afinidade com o pensamento de Tata Ngunz'tala. Ele, que está em constante movimento pelo território nacional, atuando no entrelaçamento das nações de candomblé e políticos, do legislativo e executivo, simpáticos aos povos tradicionais de matrizes africanas, se define como um educador popular. Quando questionado qual é o seu papel como tata kambono e como educador popular, ele responde:

Tata Ngangadilê

Então nós temos dois papéis, nós temos um papel é de repactuar as relações, por que que você está aqui e por que que gente entende qual é sua tarefa, essa é uma pergunta, porque se não fica só no campo da fé, entendeu? E a gente até agora não fez essa discussão, né? Não fez esse diálogo. Por que que nkisi, orixá e vodum te convidou para estar junto? Né? O que que você tem de diferente do outro? Né? Qual é a diferença que você trouxe? O que que é essa dimensão te escolheu? Porque esta escolha para mim, ela é divina, porque só estou trocando contigo porque ele te escolheu e tu só tá trocando comigo porque... percebe? O quanto de importância as nossas coisas têm. Então é por isso que eu tô te colocando, as nossas possibilidades, as nossas divindades são extremamente sábias, inteligentes, capazes, né? A única dificuldade é que a gente não consegue sentar para estabelecer qual é as tarefas, aquilo que você disse, por exemplo, muitas vezes as pessoas acreditam de que, do portão para fora, ela tem uma outra vida. Ela se propõe a ter uma outra vida, só que essa outra vida não existe. Ela só se repete ou ela se acomoda, porque esse espaço aqui para resistir tem que ter uma outra dimensão para fora e não é feita.

A origem da organização de uma resistência ao genocídio causado pelo colonialismo é atribuída aos nkisis, que atuam nesse plano da existência desde alguns seres humanos. São divindades estrategistas, com grande poder de agenciamento, a dificuldade é conscientizar as pessoas de suas responsabilidades e assim realizar esses movimentos. Tata Ngangadilê associa o termo política proveniente do mundo ocidental à energia de Njila, a circularidade, a necessidade de estar em movimento constante, traçando novas estratégias e construindo ferramentas atualizadas para sobrevivência do povo bantu no século XXI. Parte dessa dinâmica conversacional, a reflexão de que pela concepção de que o candomblé é uma casa de cuidados, a atuação política é uma forma de cuidado, que leva a um aprofundamento sobre uma discussão

emergente na atualidade, sobre o candomblé ser uma religião de matriz africana ou um local de resistência dos povos africanos em diáspora no Brasil.

Tata Ngangadilê

Por isso que estou colocando, nós estamos chamando esse espaço de unidade territorial tradicional. Então por que que é uma unidade? Porque ele responde, você tem unidade de saúde, unidade de educação, unidade de assistência, esse responde a tudo isto porque ele é um território, ele é um país, é um lugar biomítico, né? E cuida de todas as necessidades do povo, né? Então isto, para nós, é esse cuidado. Ele tem que cuidar de todo o ambiente que esse povo na sua gênese precisa.

A discussão sobre a compreensão de uma casa de candomblé como uma unidade territorial tradicional representa, nesse momento, a vanguarda das estratégias de sobrevivência dos povos bantus no Brasil e de possibilidade de continuidade da transmissão de suas tradições. Nessa concepção revisita-se o processo de constituição dos candomblés como movimentos sociais contracoloniais em detrimento de que ele seja uma religião, fazendo uma ponte com a análise histórica apresentada na introdução dessa tese, que se inspira na pesquisa de Renato da Silveira (2006). De forma a fazer coro com essa perspectiva apresento as elaborações geradas por Tata Kibukomungongo desde a dinâmica conversacional.

Pesquisador

Você identifica que o terreiro, ele tem uma tecnologia antirracista?

Tata Kibukomungongo

Total, e eu acho que esse, para mim, é o maior desafio dos terreiros contemporâneos nossos. Porque quando os caras fundaram os terreiros lá nas antigas, existia uma necessidade material, concreta, objetiva. E também material subjetiva e tal de sobrevivência. Então ninguém estava pensando em criar um culto religioso, as pessoas precisavam criar um jeito de viver. E Isso é absolutamente antirracista, porque era um mundo racista, então onde que os pretos se juntam? Os terreiros contemporâneos entraram nessa onda de religião, se convenceram de que eram templos religiosos. E aí elas vão perdendo esse compromisso político e faz com que seus filhos de santo fiquem alienados. Então você vem para cá porque você quer um produto mágico, uma solução mágica para as suas dores, o que é legítimo, você vai lá, não é? Pedir alguma coisa e tal, manipular essas energias para você ter o resultado, mas você perde o compromisso coletivo que é essa é a essência política do antirracismo. E é por isso que para mim hoje, eu nunca tive problema com pessoas brancas dentro do candomblé, porque tem espaço para isso. Só que se a gente perder essa noção desse compromisso político antirracista que é o espaço do terreiro. A gente faz com que essas pessoas brancas, que muitas vezes vêm para cá sem ter essa... elas, às vezes, estão em contradição com a sociedade lá fora, porque as coisas lá não estão fazendo sentido para ele, e talvez esse espaço com a sua capacidade terapêutica consegue acolher elas, mas se elas não entenderem também que tem uma dimensão além, que é essa dimensão antirracista, a gente está construindo a destruição disso aqui. Porque vai imperar o individualismo nessa parada. Você vem aqui e quando você está com uma dor de barriga, você pega o seu remedinho, da sua dor de barriga e você vai embora. E aí que se exploda o resto. Então a gente tem que ter essa noção. A gente tem que ter essa conversa. A gente tem que entender que ancestralidade é porque a gente respeita, a gente segue, a gente cultua aquilo que esses ancestrais nossos fizeram. Ancestralidade não é uma palavra... porque virou um negócio hippie, chilele,

alternativo, "ah, a minha ancestralidade", "não, velho", até aqui tem a foto dessas pessoas (aponta para a parede do barracão com a linhagem das Mam'etus e Tatas ria nkisis da ndangi Tumba Junsara). O que que essas pessoas aqui viveram? Qual foi as lutas que elas enfrentaram para entregar esse legado para nós? E exatamente combatendo esse racismo cabuloso que tem na sociedade que até hoje demonizam esse espaço, então a gente tem que ter essa noção. Quando a gente vem para esse espaço, nós temos um compromisso de preservar isso, e preservar isso é preservar os nossos irmãos, ajudar eles a sobreviver nesse mundo maluco que é esse mundo racista, né?

Em uma discussão direcionada para a compreensão da subjetividade social do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, é necessário articular que a compreensão do terreiro como uma unidade territorial tradicional parte de um debate que vem sendo desenvolvido em nível nacional desde encontros e fóruns, como o FONSAMPOTMA, e se correlaciona ao contexto político nacional gerado pela cartilha *Povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas* publicada pelo Ministério da Justiça/SEPPIR e Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, assinada em 2016 pelo então presidente Michel Temer. Tata Ngangadilê afirma ironicamente que Temer assinou "sem ter lido ou entendido o que aquilo realmente significava".

Desde esse documento que reconhece os candomblés, bem como outros movimentos de resistência do povo negro no Brasil, como povos tradicionais de matrizes africanas (POTMAS), é elaborada a proposta de lei 1279/2022, lei Makota Valdina, em que legalmente se provoca o Estado brasileiro a reconhecer a existência dos povos africanos em diáspora no Brasil e promover ações de restauração, como a regularização dos territórios, soberania dos territórios, proteção ao direito à realização das atividades próprias das tradições de matrizes africanas, segurança alimentar, e a concessão de outros direitos e garantias.

Portanto essa discussão vem sendo levada para dentro da nzo por pessoas daquela comunidade que estão ligadas a essa vanguarda estrategista dos POTMAS, entre elas o Tata ria nkisi, sendo ainda uma configuração subjetiva em processo de fixação, assim não raro ainda é possível escutar atores da comunidade chamando o candomblé de religião e outros denominando como tradição. Como mencionado por Tata Ngunz'tala, em um primeiro momento a busca é pela religião, e o agenciamento político é alcançado no ritmo de cada pessoa.

Ao elaborar uma conjectura sobre porque, em um momento passado, os ancestrais do candomblé sentiram que seria favorável escamotear a existência de comunidades e territórios africanos no Brasil como sendo comunidades religiosas, entendo que provavelmente se eles se assumissem como sendo povos e territórios africanos no Brasil, teriam sido dizimados sob a justificativa do colonialista de que havia ali o risco de perda da soberania nacional. Mas reconheço que essa linha de pensamento é na verdade um exercício de adivinhação do passado.

O que é possível de ser feito se refere a refletir desde um momento recente até o atual, as justificativas para essa tomada de consciência como uma estratégia de resistência ao genocídio negro. No século XIX e início do século XX, a revisão bibliográfica apresentada na introdução aponta que a perseguição era realizada pelas instituições colonialistas, tanto pela perspectiva da cristandade, quanto pelo cientificismo racista eugênico e pelas forças armadas do Estado.

Na contemporaneidade, a perseguição proveniente das universidades arrefeceu, embora nunca tenha cessado, e como vimos no caso da perseguição à Lázaro, as perseguições policiais estão ressurgindo, sob influência das religiões neopentecostais e algumas linhas do catolicismo, que operam de forma muito elaborada e integrada, com forte atuação legislativa e influência no executivo. O que leva a necessidade de estabelecer novas estratégias de resistência. Sobre esse tema, Tata Ngangadilê:

Tata Ngangadilê

Então, isto é o que nós estamos falando na abordagem do século 21, trazer instrumentos do século 19 para o século 21, é nos criar um problema conjuntural político. Hoje, enxergar que a palavra religião, ela não nos responde, não responde à nossa existência, já que o acordo feito lá no século 19, ele termina em 1988, quando o Brasil constituiu a Constituição que diz que nós temos livre direito de culto. Então, a partir deste momento, você tem uma nova narrativa de relacionamento social e que não está calcado no campo religioso e que ela possa ter a sua expansão territorial. [...] A gente entende que nós somos um povo e temos que nos relacionar com outro povo, e essa concepção quando você traduz a discussão a partir de uma ideia de povo de terreiro, você segrega a um lugar que não existe, né? Esse espaço não é um terreno. Esse espaço é para além disto, né? Esse espaço é um território biomítico do continente africano em solo brasileiro. Então é preciso que a gente dê a dimensão maior para que ele não seja atacado com as ferramentas dos nossos alçózes no século 21.

A reflexão de Tata Ngangadilê nos coloca em uma perspectiva histórica de análise da agenda política contracolonial, que compõe uma emergente configuração subjetiva dessa e de outras casas. Tata Kibukomungongo comenta que o candomblé, ao se declarar como religião, lhe é atribuído, pelos colonialistas, o status de seita. E por muitos anos essa foi a luta travada por casas de candomblé perante a opinião pública, apresentar-se como religiões de matrizes africanas. Sobre isso, Tata Kibukomungongo se pronuncia sobre como as estratégias de resistência, elas avançam conforme os ataques se modificam.

Tata Kibukomungongo

Eu acho que a gente tá numa fase hoje de transição, sabe? Se você for pegar assim 10 anos atrás, mais ou menos. Quando esse conceito começou a ganhar mais ou menos um corpo, não é? (nesse ponto ela se refere ao conceito de casas de candomblé como sendo UTTs) Existia uma oposição mesmo, forte, entre quem debatia do ponto de vista religioso e quem debatia do ponto de vista de povo tradicional de matriz africana, tinha um choque muito grande. Hoje, que que eu vejo? Um dos debates mais assim cotidiano mesmo, aqueles que se mantêm usando o nome religião, por exemplo. Quando ela vai

entrar num debate que ela vai discorrer os seus argumentos e tal, o conteúdo já está incorporando com o conceito de povo tradicional. Então ela usa o nome de religião, mas ela está debatendo em cima do conceito que é uma evolução na sala. Se você for ver os documentos antigos, da década de 70, década de 80, onde a galera discutia, por exemplo a ideia de reafrikanização das casas e tal, era sempre focado no paradigma religioso. Na ideia de você ter um culto aprimorado, de você ter uma prática mais sintonizada do que o que era com as origens e tal. E hoje eu acho que já tem uma diferença. Hoje, a galera respeita mais a ideia do que que foi o processo da reconstrução na diáspora, que tem a ver com essa ideia de povo tradicional. Não é a ideia de uma pureza litúrgica, mas a ideia do conceito político que o terreiro traz, né?

Ser considerado religião em um passado recente pode ter trazido benefícios em termos de proteção do Estado no que seria uma garantia à liberdade religiosa. No entanto, observa-se que rapidamente os agentes de perseguição, as religiões neopentecostais e demais representantes de um cristianismo fundamentalista equivocados em suas origens, adaptaram suas estratégias e passaram, utilizando seu alto patamar de representação legislativa, a atacar o candomblé indiretamente. Por exemplo, através do apoio à legislações que dificultam a criação de animais em zonas urbanas, transporte de animais e o abate ritual, usados na alimentação tradicional, e que são elementos essenciais para a cosmovivência dos povos de matrizes africanas. Sob essa perspectiva, para Kota Lembaressimbe é que surge o FONSAMPOTMA e a proposta de lei Makota Valdina.

Kota Lembaressimbe

Não sei se pode chamar de observatório (o FONSAMPOTMA), mas se seria um lugar onde essas demandas chegam, né? Essas demandas, elas são debatidas e as propostas e proposições de andamento. E o fórum também faz essas conexões com o Estado, por meio dos parlamentares, por meio da criação da frente parlamentar, ou seja, que deputados são os representantes que podem levar essas causas a tornarem-se leis. Ter essa proteção do Estado para isso, seria um contraponto. Ter quem diga o contrário do que alguém propõe lá, né? E com essa lei, Makota Valdina, é uma prova de que é possível, né?

Dentre as propostas de agenciamento político observadas durante a pesquisa de campo, o FONSAMPOTMA, foi a que eu segui com mais dedicação, uma vez que considerei que na atualidade ela é a que mais impacta a subjetividade social da casa, pela discussão que estabelece sobre povos tradicionais, território tradicional e pelo âmbito nacional em que vem sendo discutida. Mas pelo percurso da pesquisa mais duas devem ser mencionadas, a ATRACAR Goiás (Associação das Tradições Culturais e Sociais Afro-brasileiras e Ameríndias do Estado de Goiás) e o Pajubá, sem que no entanto o tempo restrito de realização do campo e a quantidade de linhas investigativas tenham me permitido segui-las com maior profundidade. As elaboro aqui porque também possuem impacto na subjetividade social da casa.

A ATRACAR Goiás possui atuação localizada na região de Águas Lindas, entorno do Distrito Federal, não se sabe exatamente quantas casas de tradição de matriz africana e

ameríndia existem por lá, pois nunca foi realizado um mapeamento, algumas lideranças sugerem que existam mais de uma centena. O Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara foi um dos articuladores da constituição dessa associação. Atualmente dessa casa fazem parte da ATRACAR Goiás, Nengua Talamungongo, como vice-presidente, que recentemente abriu a sua própria casa, a Nzo Nganga Muxitu Junsara, Luaziluango como secretário executivo, Tata Nguz'tala e Makota Nkomdiamamburê participam do conselho de ancestralidade.

Segundo Luaziluango a ATRACAR Goiás tenta articular politicamente as casas de matrizes africanas e ameríndias da região de Águas Lindas como forma de realizar uma representação junto à prefeitura da cidade, e ainda o apoio e preparação de lideranças políticas para atuar em nível legislativo. No trecho abaixo ele explica o porque dessa necessidade.

Luaziluango

O objetivo da ATRACAR, ela nasce a partir das violências que os povos tradicionais de Águas Lindas começaram a passar em 2014. Nós tivemos alguns, muitos casos na casa de mãe Jucilene, casa da mãe Abadia foi atacada. Então foi um coletivo de lideranças locais que, ainda em Águas Lindas, não tinha nada que se aproximasse de algo institucionalizado. E nasce a partir das violências e tentativas de construção de políticas reparatórias, né?

Quando ainda estava cumprindo meus preceitos, em abril de 2018, ainda sentando em dixiza, eu estive presente em uma reunião, em que do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara estavam presentes Tata Nguz'tala, e Tata Muxitawá, um membro da nzo que é filiado ao PT desde a sua fundação, e mais três ou quatro casas de matriz africana ou ameríndias da região de Águas Lindas. A pauta da reunião além de planejar um fórum de lideranças era a necessidade de mapear todas as casas existentes na região e conscientizar sobre a necessidade de uma articulação política entre elas, com vistas a se defender dos ataques provenientes dos extremistas cristãos e garantir maior proteção do Estado. Acompanhei ainda uma segunda reunião, realizada poucos meses depois, essa já com a presença de mais casas em que foi traçada a estratégia de visitar casas consideradas influentes na região para inflar o movimento. Nesse momento parei de acompanhar a trajetória da ATRACAR Goiás. No momento atual a ATRACAR Goiás lançou edital para regularizar a situação documental de terreiros de candomblé e umbanda da região de Águas Lindas.

Uma outra iniciativa política ligada a casa vem de Luaziluango que junto a membros de outras casas vem organizando o Pajubá, termo que está associado a uma linguagem utilizada pelas diversidades de rua que tem origem em termos do candomblé. A justificativa para esse agenciamento é que apesar do reconhecimento de que os terreiros de candomblé são historicamente locais acolhedores para todas as formas de existência, a lógica colonial também está presente nas casas de candomblé.

Luaziliango

É muito cruel quando a gente precisa pensar o candomblé de maneira setorizada, por guetos, não é? Na lógica da cosmovivência não era para existir movimento LGBTQIA+ de terreiro. Isso é lógica branca que faz recortes. Então, se a gente precisa, hoje, se setorizar e pensar práticas específicas para uma população dentro do terreiro, é porque é a forma legítima de que o terreiro está contaminado com a prática colonial, não é? E por que que a gente decidiu então se reunir para poder pensar isso? Exatamente por isso, porque a gente tem visto cotidianamente com relatos, inclusive, institucionais, de processos, jurisprudência, de casas que estão imprimindo comportamentos de violência às existências diversas nesse lugar, a homofobia, a transfobia, a misoginia, o racismo. Então, por isso a gente sente a necessidade de discutir isso entre nós.

Em comum a todos os atores políticos entrevistados com trechos que aparecem até esse momento da escrita, ou que serão apresentados mais à frente. É elaborado que a dimensão política da casa de candomblé surge desde a caracterização desse como um território tradicional do povo bantu em diáspora no Brasil. Na concepção da subjetividade social singular do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, a casa aponta para a memória social do povo bantu e também para seu futuro, pois essa é compreendida como um local que preserva a tradição bantu para os que ainda virão.

O esforço associado a promoção do conceito de unidade territorial tradicional, que como apresentado, ainda não está pacificado nem no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, é devido à compreensão de que no momento essa é uma forma de se avançar em discussões sobre políticas públicas para reparação aos danos causados aos descendentes dos povos africanos pelo holocausto da escravidão. Algo que não poderá ser obtido por uma discussão pautada em religião.

Eu penso que a caracterização do candomblé enquanto o movimento político de um povo africano em diáspora pelo território brasileiro, ao invés da atribuição de religião, além de fazer mais justiça ao que o candomblé representa na luta contracolonial, permite a sua inclusão em uma agenda unificada com os demais povos tradicionais.

2.3 Os cuidados da casa para os que são de fora

Entre os depoimentos acessados pela pesquisa de campo, um número significativo de participantes relatou que uma das características da casa que havia lhe atraído se referia ao trabalho de assistência social que era desenvolvido ali, e que era uma vantagem em relação às demais, que se preocupavam apenas em realizar ritos litúrgicos. Além disso, eu acompanhei sistematicamente o Tata ría nkisi na realização de cuidados centrados no sistema terapêutico afrocêntrico e algumas poucas vezes o acompanhei na assistência social desenvolvida às comunidades vizinhas. De forma que essas duas características podem apresentar mais alguns

indicativos sobre a configuração subjetiva social do Tumba A'na Nzambi, no que se refere aos cuidados realizados com a população em geral.

As pessoas que passaram por esses cuidados, não foram acompanhadas pela pesquisa. Por serem de fora da casa, frequentadores ocasionais, não havia um cenário social de pesquisa constituído, que pudesse gerar um vínculo que me permitisse realizar dinâmicas conversacionais com eles. Assim, algumas vezes, com autorização do Tata ria nkisi, com a condição de que eu me identificasse como pesquisador, tive conversas informais com pessoas cujos cuidados eram esporádicos. Além disso, apresento alguns trechos das dinâmicas conversacionais onde os participantes da pesquisa, iniciados da casa, elaboram sobre como se sentem em relação, a junto com o Tata ria nkisi, participar desses cuidados.

Durante uma manhã de março, três pessoas procuraram a casa, vieram no mesmo carro, eles não eram de uma mesma família, duas delas já tinham vindo em um dia anterior, para que o Tata ria nkisi jogasse búzios e a terceira veio para jogar naquele dia. Após o jogo, descemos todos, eu, Tata Nguz'tala e os três para o córrego. Lá, Tata Nguz'tala entoando alguns cânticos, lavou suas cabeças, com água do rio e com quijaua, enquanto as pessoas passavam acaçá em volta da cabeça e do corpo. De lá, elas foram até a casa, trocaram de roupa e cada um segundo suas demandas foi direcionada para casas de santo diferentes. A pessoa que jogou búzios nesse dia foi direcionada até a casa de Nzazi, levando uma vela, e os outros dois, um foi para a casa dos caboclos, levando grãos torrados, e outra para casa de Lembá levando uma canjica. Duas semanas depois, a pessoa que acendeu vela para Nzazi retornou à casa, dessa vez ela levou um quiabo, que ritualmente cortou para Nzazi e um melão amarelo, que ritualmente cortou para Ndandalunda, arriando esses alimentos nos koxikamas das divindades. Quando é uma pessoa de fora da casa, alguma pessoa iniciada é quem a acompanha e a orienta em como se deve proceder. Nesse dia foi Kota Kawajinan, que dá o seu depoimento sobre a experiência.

Kota Kawajinan

Hoje eu fiquei muito feliz, porque eu tive oportunidade de cuidar de uma pessoa e ver ela chegar e ver ela sair com um sorriso no rosto. Não sou sacerdotisa, mas o meu pai Nguz'tala pediu para eu cuidar dessa pessoa, a forma que ela chegou e a forma que ela saiu me emociona, porque quando você se entrega né? E você cuida, você é cuidado, então essa troca do candomblé também ela é, ela é muito importante. Como é que eu faço pro outro, né? Então, assim, no rito, eu quero o que pra você? Teria que ser o melhor, não é? E é isso que eu trago, o melhor. Então, os meus pedidos, eles são sempre para que o que você gerou de pedidos, eles se realizem ou o que você descartou da sua vida, seja levado a um lugar que ninguém nunca veja. Então esse cuidado ele, eu entendo que o cuidado ele é primordial, ele é a mola propulsora dentro da minha filosofia de vida.[...] Eu não conhecia a moça que estava aqui a duas semanas. E a mim não interessou, como você acabou de falar, qual era o problema dela, a mim quando eu estava cuidando, quando eu fui falar com o Nzazi e com Ndandalunda, me interessou

dizer que eu agradecia a oportunidade de estar cuidando daquela pessoa e que eu gostaria que eles a atendessem nas demandas dela, entendeu? E eu faço isso com, sabe? Com muita tranquilidade e com muita fé.

Para Kota Kawajinan, a proposta de candomblé do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, configurado para atuar como uma casa de cuidados, é recompensadora, pois lhe é dada a oportunidade de cuidar de pessoas usando sua fé, direcionando a força de sua muntuê para que outra pessoa se equilibre. Tendo ela mesmo, em outros momentos de sua vida, sido cuidada, sente que essa circularidade é uma forma necessária de atuação, em que pode ajudar outras pessoas a se reconectar com o sagrado e dar caminho para as suas demandas.

No período em que acompanhei Tata Ngunz'tala na realização de cuidados aos de fora da casa, geralmente ele colocava uma mesa e cadeiras em alguma sombra, seja de árvores seja em alguma varanda, os locais variam sempre, mas são quase sempre em um local visível. Algumas vezes ele chama alguma pessoa da casa que está ali nesse dia e pede para buscar alguma coisa, uma vela, uma planta, preparar um alimento, pede também para acompanhar a pessoa até um local de culto, como a casa dos ancestrais, os vumbis, uma casa de santo, ou até o córrego. É uma forma de fazer com que a comunidade toda participe daquele cuidado.

Kota Roxiluanê

É tipo, vem uma pessoa jogar com o Tata, e o Tata já fala "não, meu filho, enquanto eu estou jogando aqui, vai ali embaixo, pegue umas folhas, vou bater nessa pessoa aqui depois. Vai ali macera um banho". Então assim, é uma questão da pessoa de fora que eu que não tenho nada a ver, acabo fazendo parte. Estou fazendo um banho, já tô pegando folha, estou pegando pema, tô pegando alguma coisa. Então acabou que uma questão individual, em algum momento ela se tornou do coletivo. Mesmo que indiretamente, eu não preciso nem participar, mas eu estou ali de alguma forma.

Embora exista um compromisso ético entre os iniciados da casa de não divulgar abertamente as demandas que levaram a pessoa a buscar atendimento, tampouco se dá uma atmosfera de segredo como é típico nos atendimentos em psicologia clínica, que são realizados entre quatro paredes. Assim, estar próximo do Tata ria nkisi nos dias dedicados aos cuidados é uma forma de aprender por uma didática que é típica da cultura do candomblé, com os mais velhos, quase nunca de forma falada, mas pela observação.

A casa possui um movimento constante relacionada ao atendimento e aos cuidados para os que são de fora, por todo período da pesquisa de campo, eu observei pessoas trazendo diversas demandas para o atendimento. Escrevo sobre algumas delas anotadas no diário de campo.

Em um dia de março, no início da tarde, chega um veículo trazendo uma senhora de idade, com dificuldades de caminhar, ela estava se sentindo mal, não queria sair do veículo. Ela já havia recebido atendimento no sábado anterior e segundo sua filha, na sexta-feira teve uma

recaída. O Tata ria nkisi foi até o carro conversar com ela, que ficou lá mais algum tempo. Ele me pediu pra que eu buscasse algumas plantas, que segundo me explicou, tem o poder de fechar chacras e afastar influências perturbadoras. E de forma rápida, me explicou que aquela senhora tinha uma mediunidade forte, mas que por conta de sua fé, ela é cristã, não aceitava desenvolvê-la, e isso estava desequilibrando-a. Após bater as folhas na senhora e lhe dar um banho de ervas para que usasse em casa, o Tata ria nkisi pediu para eu leva-la até o congá de umbanda, para que acendesse uma vela e se dirigindo a ela, lhe pediu que se voltasse a sentir alguma perturbação que mentalizasse aquele congá e pedisse ajuda para as entidades de umbanda.

Em agosto, conversei com quatro pessoas de uma mesma família, que procuraram atendimento. Pastro, mãe, filha e namorado da filha, cada um com uma demanda diferente. O pastro era um ogã iniciado no candomblé, havia saído de sua casa por desavença com a comunidade e estava preocupado, sem poder cuidar de seu orixá pensava que ele talvez estivesse espiritualmente desprotegido. O jogo lhe apontou que estava tudo bem, Ogum estava satisfeito. As demais pessoas da família nunca tinham ido a uma casa de candomblé antes. A mãe ficou surpreendida com a capacidade de aconselhamento do Tata ria nkisi e do jogo de búzios que identificou que ela tinha problemas de relacionamento com o lado materno da família, além disso era comerciante, e arriou grãos torrados no pé de Mutak'lambô, divindade da fartura. A filha relatou que estava preocupada com o namorado, que às vezes ficava estranho, com ideias suicidas, e ele após ser atendido no jogo foi direcionado para a casa dos vumbis, lá o Tata ria nkisi bateu folhas enquanto era entoada uma cantiga, e foi convidado a caso sentisse novas perturbações, retornar à casa.

Nos atendimentos que presenciei, em quase todos, observei as pessoas chegando com ar apreensivo e saindo aparentando alívio, agradecendo e dizendo que pretendiam voltar. Quando perguntei para Tata Ngunz'tala de onde vinham as pessoas de fora, ele respondeu:

Tata Ngunz'tala

Bem, assim a as unidades territoriais tradicionais africanas, que a gente chama de terreiro, aí os angola usam nzo, ou ilê, os iorubás, kuê, abassá, tenda... cada um dá um nome, mas as casas, as unidades territoriais tradicionais africanas, elas têm historicamente o perfil de cuidado, já é conhecido, isso é uma construção histórica. E elas se mantiveram historicamente ligadas a isso, então é natural que as pessoas, no momento que sintam desamparo ou que precisem de uma orientação, ou de um cuidado, ou de uma cura, seja em que nível for. Quando a gente fala cura, não está falando no sentido da medicina, não é? A gente não é curandeiro nesse sentido aí. Talvez a gente seja curador, mas não curandeiro. O conceito é diferente. O curandeiro dá uma ideia, meio de que o que você faz é alguma profissão, um curador, você tem uma ideia mais completa da pessoa, não está preocupado com a doença, como a medicina faz. Estamos preocupados com a pessoa inteira, então é natural que essas pessoas procurem, diante dos seus dilemas existenciais, procurem nossas casas. É assim que chega um, orienta o

outro. Aqui em, por exemplo, a gente não tem nenhum tipo de propaganda, nem da parte comunitária. A gente não divulga, no máximo faz convite pra uma festa, mas não divulga, não divulga imagens das nossas... do que a gente faz aqui. Mas as pessoas dizem para o outro, e aí o outro já procura e vai chegando. As sessões de umbanda atraem muita gente que vem para tomar passe e aí já quer ficar, quer vir outro dia para lavar a cabeça. Às vezes, a entidade orientou para tomar um banho, para arriar uma comida, para tomar um passe e aí tudo isso vem trazendo as pessoas. Mas é uma questão histórica mesmo, já que as pessoas já trazem isso em si, que os nossos territórios são territórios de cura.

Sendo esse papel historicamente desempenhado pelos candomblés e calundus, de prestar cuidados a uma população em grande parte pobre e desassistida pelo Estado, algo que se apresentou como central na história do Brasil até início do século XX, quando é acentuado o processo de ocidentalização da sociedade brasileira. Desde esse período, é notório que por força das políticas de embranquecimento e de reinvenção de uma identidade nacional, promovidos pela colonialidade, que essa parte da história passa por um processo de apagamento. Assim, Tata Ngunz'tala lembra que em um Brasil profundo, a população ainda reconhece a dimensão terapêutica de uma casa de candomblé. Esse reconhecimento parte de um processo histórico, até o início do século XIX, com exceção de um assistencialismo cristão e de algumas poucas entidades filantrópicas, eram os saberes dos povos de matriz africana e dos povos originários que acolhiam a maior parte população.

Mesmo existindo, atualmente, casas de candomblé que sabidamente perderam essa dimensão de prestação de atendimento à população, principalmente carente, ou que não encontra resolução de suas demandas em terapêuticas ocidentais, o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara preserva essas características. De forma a complementar o trecho de depoimento do Tata ría nkisi, apresento trecho em que a Mam'etu Ndulangê fala sobre como é o acolhimento realizado na casa para a demanda espontânea.

Pesquisador

Quando uma pessoa chega no terreiro, como é que você identifica que essa pessoa tem algum problema de saúde, de saúde mental, que seja?

Mam'etu Ndulangê

Ah, é manifestação mesmo deles, às vezes reclamam, às vezes estão... a maioria deles está com problemas, você vê que está com depressão, né? A depressão vem muito na frente, a pessoa fica muito cabisbaixa, como eu falo, elas ficam com pena de si mesmas. É uma coisa que você vê muito. A pessoa com pena de si própria, aí você vai trabalhar isso, aí vai conversar, vai descobrindo o que que é que está acontecendo com aquela pessoa, sabe?

Pesquisador

Conversando?

Mam'etu Ndulangê

Conversando. A gente conversa com aquela pessoa, porque quando eles vêm, eles entram. Você vê que eles estão entrando para pedir ajuda. Dificilmente alguém entra sem necessidade, às vezes eles vêm até pra umbanda ou pro candomblé, mas você vê

que eles vêm à procura, aí você sente no olhar deles, que eles vêm à procura de uma ajuda, um socorro, uma opinião, um conselho. Às vezes vem a procura de um conselho, às vezes eu não estou nem manifestada, nem incorporada, e nós vamos conversando. Ela vai se abrindo, pedindo ajuda. Eu vejo que ela tá pedindo ajuda, às vezes vem pedir ajuda com filho, eu já benzi um tanto de criança aqui, né? Várias crianças que os pais chegam aqui "ah! você podia benzer para mim", aí o Tata "vai lá na mãe que ela benze", que é uma coisa que eu aprendi com minha avó, minha avó era benzedeira.

Se em um momento anterior, percebe-se que a dimensão política da casa, reconhecida como um território bantu, é um fator importante para formação da egrégora, a isso se soma a questão dos cuidados em saúde desenvolvidos pela casa, como um elemento valorizado de pertencimento. O que não está dissociado da questão política, uma vez que o sentido dado é de que a casa promove os saberes terapêuticos dos povos de matriz africana.

Novamente essa disposição subjetiva social nem sempre atrai somente pessoas que possuem um senso de coletividade já formado, sendo essa configuração uma linha pela qual, desde a inclusão no candomblé, se desenvolve uma construção identitária em torno do altruísmo como sendo uma ética e uma estética existencial afrocentrada. O depoimento de Tata Muene Nsaba vai por essa linha, ele afirma que, antes de se iniciar no candomblé, era uma pessoa mais individualista e fechada, a associação que realiza com o nkisi Katendê e a identificação que desenvolve com o Tata ria nkisi, lhe oferecem um caminho de crescimento e realização pessoal.

Tata Muenensaba

A gente fala que a gente vem pra cá, pode até cansar um pouco mais fisicamente, mas mentalmente isso aqui para mim, é como se fosse uma terapia, cara, é bom demais, é bom demais. Você não sabe como que a gente sai, sai cansado, você chega no domingo, lá de tarde, para ir pra casa, tá cansado, mas está com aquela mente zen, "pô consegui ajudar, consegui fazer, consegui contribuir". Aqui a gente muda a vida de pessoas, de histórias de pessoas. Tem gente que já chegou aqui no intuito de se suicidar. E um banho, uma folha que a gente bate, a pessoa já abre o horizonte, já pega um outro caminho. Teve gente aqui que "ah, eu vou aqui só para ser essa a minha última opção", entendeu? "Essa é minha última opção", e aí uma conversa com o Tata, uma coisa que o Tata fez, a pessoa já muda, já dá uma guinada e isso é muito satisfatório. Isso é muito compensador dentro do candomblé, entende?

Durante a dinâmica conversacional, ele elabora também sobre a sombra que o processo colonialista lança sobre candomblé, desvirtuando seu papel social de prestar cuidados à população. Assim, ele diz que como todas as tradições possuem pessoas sem ética, mais intencionadas em enriquecer do que realizar a vocação sacerdotal, também existem pessoas no candomblé que se utilizam de saberes litúrgicos para fins ilícitos. De forma oposta, a proposta de candomblé com a qual se identifica, como a casa liderada por Nguz'tala, exercem uma política identitária afirmativa que afasta essa sombra.

Tata Muene Nsaba

Quer ver um exemplo bem prático? Uma vez, eu estava com o Tata, chegou um cara aqui de táxi, "não, que eu quero fazer um trabalho para acabar com a vida de um

cara". Aí o Tata só olhou pra ele, e disse assim "ó, se você veio pra cá com essa intenção, nesse mesmo táxi que você veio, você pode entrar e voltar pro mesmo lugar de onde você veio. Agora, se você quiser vir aqui se cuidar, lavar sua cabeça, tomar um banho de folha, bater umas folhas, aí tudo bem, agora nesse conceito que você está, aqui, a gente não tem essa linha, a gente não segue essa linha de fazer mal para as pessoas. A gente cuida da própria pessoa. Isso, aqui a gente faz. Agora, se infelizmente, você está com essa linha, aqui você está no lugar errado", pode ser que ele vá a outro lugar e vai achar um cara que vai fazer sim? Sim, vai achar um cara que vai fazer isso, e ele vai ter que remunerar e por aí vai. Aqui eu falo, se o Tata quisesse, ele seria podre de rico, só explorando essas questões de fazer trabalho, de fazer isso, de fazer aquilo. Mas não é o intuito do Tata, não é o intuito da casa fazer isso, a gente está aqui para cuidar das pessoas. Esse é o nosso intuito aqui da nossa casa, a partir do momento que a gente cuida das pessoas, a gente está se cuidando também.

Pelas linhas investigativas desenvolvidas pela pesquisa, foi ficando cada vez mais evidente a identificação dos iniciados da casa com essa configuração subjetiva, de ser uma casa que acolhe à todas indistintamente, em que se é cuidado, que se cuida, e que ao cuidar se é cuidado. Essa percepção alcança também a pessoas de fora, que se identificam com a proposta e se tornam amigos, incentivadores do assistencialismo que é desenvolvido pela casa. Existem pessoas que colaboram mensalmente com a distribuição de cestas básicas com a população que é atendida pela AVI, outras esporadicamente, algumas vezes faz-se campanha para atendimento de urgência. Em um exemplo, uma mãe solicitou ajuda para compra de um tipo de leite especial, pregomin, para seu bebê, que nasceu com forte intolerância, a lata do leite custava 160 reais, e durava apenas 3 dias, um valor inviável para família. Tata Ngunz'tala enviou na lista de membros da casa, um pedido de ajuda para adquirir 10 latas, o suficiente para um mês enquanto se prestava auxílio jurídico para que ela reivindicasse que o Estado arcasse com o alimento. Em 30 minutos, anunciou que doadores externos já haviam doado verba suficiente. Ngunz'tala diz que é para esse tipo de assistência prestada que ele divulga o número de seu celular na placa que está logo acima do portão de entrada da nzo.

Além do já mencionado trabalho que a AVI desenvolve por meio de voluntários, psicólogos, pedagogos, artistas, e outras pessoas intencionadas ao cuidado direcionado à comunidade do bairro Santa Lúcia, existem outras formas de ação assistencialista desenvolvidas. Em uma manhã de julho de 2021, eu fui convidado por Tata Ngunz'tala para acompanhar a sua ronda pelas casas da região distribuindo cestas básicas e cobertores. A justificativa para o convite era de que ele, muitas vezes, sentia a necessidade de ter uma pessoa com formação em psicologia o acompanhando. Junto foi também uma arquiteta, que constantemente visita a nzo, participa das celebrações, e que auxilia Tata Ngunz'tala na arrecadação das doações. Ela sem se aprofundar no assunto me disse que foi muito ajudada por uma entidade da casa, Seu Zé, e que faz tudo o que puder para ajudar.

Nesse dia, visitamos algumas casas da região, eu reconhecia algumas das pessoas atendidas pela AVI no domingo pela manhã, outras eram pessoas indicadas pela própria comunidade como sendo pessoas que estavam precisando. Foi uma experiência de imersão a um Brasil profundo, em um bairro periférico da periferia de Brasília, pessoas, na grande maioria negras, com carências em todos os campos. Ali, ele parava em cada casa, perguntava como estavam, o que estava precisando, entregava a cesta. Em uma casa, a arquiteta inspecionou uma obra de ampliação de uma casa, que era muito pequena para a família, e sem privacidade, e indicou como fazer outras melhorias, Ngunz'tala se comprometeu a tentar buscar os recursos para a obra. Em outra casa comprou um tapete de retalhos, a pessoa que o vendeu comemorou, disse que nesse iria comprar uma carne com o dinheiro para fazer junto com arroz que veio na cesta básica. Em outra conversava sobre a mudança de gênero com uma adolescente trans, o que era necessário para que o Estado arcasse com o custo do tratamento. Em outra, uma mãe agradecia a doação, disse que era o único alimento que tinha para o mês, Ngunz'tala ao escutar que a filha estava depressiva, perguntou se eu aceitava atender a adolescente. Em outra oferecia atendimento jurídico, que seria realizado por Kota Kawajinan.

As configurações subjetivas da casa em relação aos cuidados e assistencialismo aos que são de fora, se desenvolvem dessa forma, através da vontade do Tata ria nkisi e de pessoas que durante a trajetória da casa foram se unindo a ele, elaborando projetos e expandido a intencionalidade da casa em atuar em conformidade com a tradição do candomblé, atenuando os danos causados pelo colonialismo. Alguns projetos vingam, outros se modificam, a casa cresce com a chegada de alguns, diminui com a saída de outros, mais pessoas chegam do que pessoas saem.

2.4 As Fronteiras do Território Africano Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara

O portão do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara possui dois guardiões Njila e Nkosi. Ao passar por eles, os filhos e filhas da casa, após esperar o corpo esfriar, e antes de cumprimentar qualquer pessoa da casa, devem tomar um banho com quijaua, vestir-se de branco, colocar os fios de conta, e se dirigir à casa de Njila, pedir a benção, depois a de Nkosi e pedir benção, à casa dos caçadores e de Nzazi, de Ndandalunda e Matamba, de Ndembwa, à casa de Nsumbo, Angorô e Nzumbá, e por fim à casa de Lembá, pedindo benção à todos. Feito esse trajeto, deve procurar o Tata ria nkisi e bater makó, e depois em ordem hierárquica descendente pedir benção, dos mais velhos aos mais novos. Após ter feito isso, o filho ou filha da casa terá chegado ao território biomítico africano, que possui uma organização e funcionamento à semelhança de um reino africano.

Essa foi a forma que me foi ensinado como funciona naquela casa, mas nem sempre as coisas acontecem desse jeito. Em um dia, por motivos fortuitos posso chegar atrasado, e assim, após tomar banho e me vestir, posso já aderir ao rito, e para não atrapalhar o andamento, somente peço benção de longe ao Tata ria nkisi e alguns mais velhos e irmãs e irmãos de santo que estão ao meu lado. Em outro dia, o Tata ria nkisi não está à vista e assim peço benção ao primeiro mais velho que encontro e somente bato makó ao Tata ria nkisi, junto com outros filhos da casa, horas depois. Assim tenho percebido, após cinco anos como muzenza que isso, como várias outras coisas no candomblé depende das circunstâncias, e que no candomblé, para tudo tem regras, mas que também existem exceções.

Existe rigidez no cumprimento da tradição, mas também existe flexibilidade, no espaço entre uma coisa e outra, os adeptos tem de aprender a perceber pelo momento como agir. Mas também não posso generalizar isso, pois só conheço essa casa de candomblé. Acredito que não poderia ser diferente para um movimento de resistência ao genocídio, se fosse rígido demais a tradição pereceria, se fosse flexível em excesso, a tradição não teria força.

A noção de territorialidade de uma casa de candomblé, ao se compreender enquanto um povo em diáspora é singular, como visto no genograma, o Tumba Junsara é a casa matriz, a que preserva a tradição, e o Tumba nzo A'na Nzambi Junsara possuía ligação também com o Tumbalê Junsara, que oficiou o rito de 14 e 21 anos de Tata Ngungz'tala. Mas quem criou Tata Ngungz'tala foi Tata Atirezim, da nzo Nkenbensara, que já é falecido. Assim, quando Nengua Mesoeji, liderança do Tumba Junsara, para officiar o rito de 25 anos de iniciação de Tata Ngungz'tala, ou Tata Mutalangê do Tumbalê Junsara, vieram para Águas Lindas, foram momentos em que a comunidade se preparou para aprender como é feito nessas outras casas. Existe uma tradição, mas também existe uma singularidade gerada em cada unidade territorial pela perspectiva que cada Mam'etu ou Tata ria nkisi oferece para casa, e que se torna uma configuração subjetiva social da casa.

Tata Kibukomungongo

A ideia de territorialidade, que é mais ampla do que o que é um espaço delimitado por uma cerca, não é? Que é o nosso território, não é? Não é só limites aqui de uma propriedade. A gente é um povo que tá espalhado, fragmentado, por vários lugares. Então mesmo assim, se for pegar a nossa família aqui, nós temos diversas casas que são irmãs nossas, ou filhas nossas, então esse nosso território, ele é alargado, né? E os espaços também que não estão demarcados por cerca, o próprio ambiente da natureza mesmo, né? O riacho a mata tal. Isso faz parte da nossa territorialidade, não é? Mas esse espaço que a gente convencionou a chamar de terreiro, né? A gente trabalha esse conceito de unidade territorial tradicional para poder explicar que é um território tradicional de matriz africana, que é um local onde esses povos, se constituem, se reproduzem, cultural e socialmente.

O trecho acima aponta para uma questão relevante na compreensão da subjetividade social de uma comunidade de candomblé, presente no discurso de várias participantes da pesquisa. O Tumba nzo A'na Nzambi Junsara é um local em que são realizados os rituais, é também onde estão os koxikamas da maior parte dos membros da casa, é onde estão assentadas divindades, que são pontos de força para realização de cultos em que os nkisis e as entidades se manifestam. E onde são realizados rituais de iniciação que legitimam socialmente o pertencimento do indivíduo ao povo bantu. Enfim, se entendendo que originalmente para o povo bantu, na África, não havia uma divisão entre sagrado e profano, e que nkisis e entidades ancestrais fazem parte da comunidade e de suas práticas cotidianas. O Tumba nzo A'na Nzambi Junsara é um local onde é socialmente e coletivamente possível reproduzir uma cosmovivência afrocêntrica.

No entanto, a subjetivação e a construção identitária realizadas numa casa de candomblé não ficam restritas àquele espaço. Os iniciados da casa usam branco na sexta feira, não comem miúdos de galinha, nem comidas preparadas no sangue dos animais, entre outras, mas principalmente mantêm contato constante com suas entidades e divindades durante a vivência de seus cotidianos, o que implica em uma ética e estética de existência afrocentradas em que se sentem cuidados pelas divindades, entidades, se orientam e significam suas experiências através dessas linhas. Em dois exemplos, o primeiro de Mbandiluango, homem, branco, por volta de 40 anos de idade, 5 anos de iniciado em Luango, tendo Ndandalunda como juntó.

Mbandiluango

Eu tenho muita troca com Njila. Njila na minha vida sempre foi muito presente. E sempre que eu estou no trânsito, eu troco uma ideia com ele, assim, é muito constante. E já teve vezes, de eu errar caminhos óbvios, caminhos que eu conseguia fazer de olhos fechados, e erreí a primeira vez, entrei no local errado, aí falei "uai, não era aqui que era para entrar não". Aí erreí uma segunda vez, eu peguei umas cinco saídas erradas, de lugares que eu já morava lá há muitos anos. Tipo, não fazia nenhum sentido errar aqueles caminhos. E aí eu pego e paro no local. E estava lá uma coisa que eu estava precisando e que eu ia parar em outro lugar, por 1/3 do valor que eu que eu iria pagar em qualquer outro.

Pesquisador

Que seria o quê?

Mbandiluango

Era uma besteira, era uma lavagem de carro. Eu estava doido para encontrar uma figura, uma ficante. Meu carro estava podrão, eu estava muito quebrado, estava precisando estar com dinheiro para sair com ela e ainda tinha que pagar a limpeza do carro, não é? Para não, enfim, sair naquelas condições. E aí cheguei e deu super certo, de pegar o valor por 1/3, que sobrou bastante para eu poder dar uma saída bacana depois, então assim... e eu acho que, inclusive nas pequenas coisas também que a gente consegue ver o cuidado, né? Não sempre, não necessariamente nas coisas absurdamente grandiosas e tudo, mas às vezes no microdetalhe assim.

Outro exemplo, proveniente de Mam'etu Ndulangê, branca, mais ou menos 60 anos, 47 anos de iniciada em Luango e Ndandalunda :

Mam'etu Ndulangê

Eu vou te contar uma coisa que me marcou a vida, eu tenho as marcas aqui (mostra os antebraços). Eu fui para a casa do meu pai de santo, Kissimbe, nós fomos cortar pra Mutak'lambô. Então eu fui para ajudá-lo, nós cortamos pra Mutak'lambô, estava um dia assim normal (mostra o céu azul). Acabou de cortar, estava eu, a makota de Bamburucema, a mãe pequena da casa dele, de Angorô, e um de Lembá. Aí nós acabamos de cortar e tudo, meu pai pegou, falou assim "gente, vocês fazem a comida, arria que eu vou embora", "tudo bem", aí a mãe pequena falou assim "eu vou fazer a comida de Mutak'lambô", "tudo bem", eu falei assim "eu vou embora, vou chamar meu marido para vir me buscar", aí makota falou "eu também vou embora", e quem ia levar a gente era o de Lembá. Aí começou a chover, começou a chover, chover, chover, chover. Aí a mãe pequena falou assim "não vou ficar não, vou aproveitar essa carona e vou, porque está chovendo, aí eu vou ficar presa aqui". Entramos no carro, na hora que nós entramos no carro, estávamos três atrás... Ah! Ainda tinha o de Njila, que estava na frente, Nsutakenan. Três atrás, Angorô, Bamburucema e Luango e na frente tinha Lembá e Njila.

Pesquisador

Muita gente nesse carro hein.

Mam'etu Ndulangê

Cinco pessoas. Aí na hora que nós entramos no carro nos ajeitamos, só o de Njila que colocou o cinto, o resto ninguém colocou, né? Nós estávamos apertadinhos, não tinha como colocar cinto. O carro começou a descer, era estrada de chão e começou a fazer assim (gesto de zigue zague) e o motorista não conseguiu controlar o carro, o carro ia pra lá, ia pra lá, ele saía fazendo zigue zague na estrada, até que ele foi para lá, bateu no meio-fio, capotou 3 vezes e caiu num buraco. Que a estrada embaixo, tinha um buraco, um abismo. E nós caímos nesse buraco. Aí, eu... quando eu olhei assim, eu estava sentada, porque na hora que começou, que você via que ia acontecer o acidente, então eu fechei meus olhos, eu falei "eu não quero ver". Fechei meus olhos e me firmei em Mutak'lambô, "Mutak'lambô nos ajude", a mãe pequena gritava por Nkosi, e nós descemos e aconteceu tudo isso. Aí, eu olhei o vidro de trás, tinha quebrado. Eu falei "eu vou sair", aí o motorista, que é de Lembá, ele falou "não, eu vou sair primeiro" e veio, que ele estava quase em cima do meu colo, o da frente (usando gestos para dizer onde ele estava). Aí quando ele veio, que ele forçou para poder sair, ele gritou "ai, meu pé está preso", aí eu falei com ele "então volta que eu vou sair e abrir a porta". Aí ele voltou um pouco, aí eu saí e abri as portas.

E fui subir o mato, era um mato. Nós estávamos no meio de um bambuzal. Aí eu subia esse mato porque era noite, estava chovendo, não enxergava nada. Eu subi o mato como se eu tivesse nadando, eu nadava no mato. Tanto é que esses arranhados aqui é de... aí eu pegava e nadava, mas eu falava assim "Mutak'lambô me ajuda", e eu jogava a mão, parecia que ele me puxava, eu jogava a outra mão, ele me puxava, até eu chegar lá em cima. Aí eu cheguei lá em cima e pedi socorro para tirar os outros, lá de baixo.

Pesquisador

E porque você chamava por Mutak'lambô?

Mam'etu Ndulangê

Porque a gente tinha acabado de cortar para ele.

Pesquisador

Ah, tá.

Mam'etu Ndulangê

Eu falei "o que que está acontecendo?", entendeu? Aí, foi aquela confusão toda. Nós fomos pro hospital, o SAMU, o resgate não conseguiu chegar até nós, não conseguiram. Nós tivemos que sair pelo barro e quem conseguiu pegar a gente foi meu marido que veio com o carro e passou por baixo e conseguiu pegar a gente, levar pro pronto-socorro. Aí que nós saímos avisando, né? O meu celular ficou no carro. Então eu falei com o moço que me socorreu. Aí ele me deu o celular, eu liguei para o meu marido, meu marido achou que era trote. Ele falou "ah, é mesmo? que não sei o que...", eu "Luiz é, é", e ele "ah é, que bom", aí eu perdi a paciência, entreguei pro moço, falei "fala com ele, que ele não tá acreditando em mim", aí que o moço conseguiu convencer ele. E aí foi...foi isso aí... e o toque ia ser no sábado. Isso foi na quinta-feira. Na quinta-feira, que aconteceu isso. Aí nós fomos para o hospital, ninguém ficou em estado grave, ninguém. Acho que quem teve coisa de sangue era só eu, que eu fiquei toda... eu tenho até a foto, a minha roupa toda de sangue, de barro, aquela confusão. Fomos para o hospital, meu pai chegou lá. Meu pai foi chamado, foi lá. E foi ver o que que estava acontecendo e tudo. Aí ele veio me agradecer, ele até me tomou a benção esse dia, ele falou assim "se você não estivesse lá, eu não sei o que ia acontecer, você tinha que estar lá". Meu marido falou assim "eu não entendi..." até hoje, ele fala isso comigo, que não entendeu porque que que eu fui de carona se ele estava na rua me esperando, por que que eu entrei naquele carro, eu falei "é, também não sei".

Ao se considerar que a comunidade do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara inclui os nkisis e as entidades ancestrais, tem-se a dimensão que as suas fronteiras, além de se expandirem para as casas aparentadas da ndangi Tumba Junsara, se encontram também espalhadas por onde transitam seus membros.

Dentro de um conceito de territorialidade bantu, pode-se fazer outras considerações que a situam como uma configuração subjetiva social do candomblé de angola. Em uma subjetividade social em que os nkisis são associados a elementos da natureza, essa também seria da sua territorialidade, dentro do terreno mas também fora, pois do contrário seria contraditório, cultuar nkisis e poluir, desmatar, matar um animal sem propósito de se alimentar ou desperdiçar alimentos. Essas atitudes não fazem parte do conceito do povo bantu, de manter tudo em equilíbrio.

Outra consideração, segundo Tata Ngunz'tala, nas casas de candomblé de angola existe uma raiz plantada no centro do barracão que conecta a casa à ancestralidade, onde estão alinhados no chão, o ntoto, no teto, a cumeeira, e acima da cumeeira há outra força ativada que se conecta à transcendência, dando ideia de uma árvore plantada no meio do barracão. Assim, é possível articular que a territorialidade das casas de candomblé de angola se remete, desde a raiz, a um tronco ancestral em comum que se localiza na África. Portanto, a África bantu está espalhada por pequenos territórios no Brasil, desde comunidades, assim como a África bantu está dentro de cada um dos iniciados.

Dentro de uma possibilidade inesgotável de configurações subjetivas sociais do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, escolhi três, a dimensão política, os cuidados aos que são de fora e a territorialidade. O entrelaçamento entre essas três esferas é a África e os cuidados que são praticados na casa, portanto modos ou concepções africanas de cuidados. Nessa casa de candomblé, a África cuida dos seus filhos e filhas em diáspora, a África é cuidada pelos seus filhos e filhas.

Poderia ter me utilizado de mais linhas configurativas, mas essas foram as que durante as dinâmicas conversacionais se apresentaram mais vezes, indicando que nesse momento, são as que mais movimentam as subjetividades e identificações. Outras configurações subjetivas sociais aparecerão espalhadas pelos tópicos que se seguirão, no entanto, a partir desse momento do texto, serão apresentadas também análises centradas na subjetividade individual.

2.5 Reflexões sobre a subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara

Como proposto pela teoria da subjetividade de González Rey e Mitjans (2017), a subjetividade social e individual se influenciam mutuamente e são construções históricas e dinâmicas. O processo de constituição do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, sob a liderança de Tata Ngunz'tala, em parte acontece pela reunião sob o mesmo grupo comunitário de pessoas que se alinhavam a ele pela concepção de que o meio social é um espaço político de afirmação identitária. Assim reúne pessoas ligadas aos movimentos em prol da diversidade e da luta antirracista que ele conhece durante sua trajetória ativista e por pessoas que conhecem alguém que o conhece.

Segundo ele, a concepção de que o candomblé é também um espaço político em defesa dos povos africanos em diáspora acontece somente após a integração à comunidade, pois inicialmente, as pessoas o procuram pelo desejo de conhecer uma religião de matriz africana.

Sendo Ngunz'tala o fundador e Tata ria nkisi na casa, a sua subjetividade individual exerce peso nas configurações subjetivas sociais da nzo, pelas quais as pessoas que se integram ao grupo constroem as suas configurações subjetivas e realizam as suas subjetivações desde os sentidos subjetivos atribuídos as suas vivências na cultura. Sob essa perspectiva evidencia-se que a identidade política associada ao sentimento de pertencimento a uma comunidade tradicional de matriz africana de um povo que busca reconhecimento de sua existência no Brasil, é uma construção subjetiva que vem sendo historicamente constituída desde aquela casa.

De forma que à subjetividade social de uma casa de candomblé, que normalmente já incluiria a vivência com nkisis, entidades e a organização social gerada desde as matrizes africanas. No Tumba Nzo A'na Nzambi se soma a dimensão política, que é uma configuração

subjetiva social também central, e que é singular em relação à muitas casas de candomblé, que se centram somente na religiosidade.

Isso possui implicações na geração de sentidos subjetivos sociais gerados desde essa configuração. Atuar politicamente em prol da tradição do candomblé é cuidar do povo bantu. Atuar como um cuidador e ser cuidado desde os saberes tradicionais enaltece e divulga a sagacidade dos povos bantus e a sua contribuição para uma sociedade moderna que perdeu contato com suas raízes e cujos membros estão desconectados de si mesmos, e portanto é uma afirmação política identitária.

Por último, na subjetividade social da casa, desde o conceito de futu ría muntuê, ser membro do Tumba Nzo A'na Nzambi não é considerado como um acaso, é uma convocação ancestral para atuar junto com a comunidade, incluso nkisis e entidades, e outras casas que também se identificam como comunidades de matrizes africanas, em prol do povo africano sobrevivente do holocausto da escravidão, na luta contracolonial.

3- A iniciação como um cuidado

[...] Seus olhos, meu clarão
 Me guiam dentro da escuridão
 Seus pés me abrem o caminho
 Eu sigo e nunca me sinto só
 Você é assim um sonho pra mim [...]
 Velha Infância (Antunes, A., Brown, C., Moraes, D. & Baby, P., 2002, track 3)

O processo de iniciação no candomblé talvez tenha sido o objeto de maior estudo por parte de pesquisadores, desde as primeiras pesquisas elaboradas por Nina Rodrigues (2021) ainda no fim do século XIX, passando pelos clássicos Verger (2002; 2012) e Bastide (2001,1958), até pesquisadoras mais recentes como Rabelo (2014). Entre uma margem e outra dessa linha, vários outros pesquisadores se destacaram nessa tarefa, não os cito aqui pois não se trata de uma revisão de literatura. Nesse tópico busquei em diálogo com os participantes da pesquisa elaborar uma discussão sobre o entrelaçamento entre nkisi e pessoa, tanto na perspectiva mais aprofundada em debates, o transe dos rodantes, no entanto desde a compreensão desse enquanto uma técnica corporal que permite a fluidez da manifestação do nkisi, e como isso impacta a saúde. Quanto em um segundo momento, discuto, desde o diálogo com makotas e tatas kambonos, o impacto em suas saúdes desde as suas construções identitárias, realizadas pelo entrelaçamento deles com os nkisis, de forma que compreendo que

os cargos do candomblé também se subjetivam a partir de uma técnica corporal de engajamento com nkisi. De forma que o que apresento é uma discussão original sobre a iniciação.

A inspiração para criação dessa linha investigativa surge desde a minha própria experimentação sensorial no universo do candomblé, que me serviu como ponto de diálogo com os participantes da pesquisa. De início, elaboro uma crítica a um termo amplamente utilizado por estudiosos do candomblé, transe de possessão, ao meu ver e para os participantes rodantes dessa pesquisa, esse termo está incorreto. No Tumba nzo A'na Nzambi, o transe é uma manifestação.

Explico, desde as minhas primeiras experiências de transe, manifestando o nkisi Lembarenganga, a sensorialidade envolvida se modificava, e eu sentia isso, e mesmo que cada experiência de manifestação de Lembarenganga seja diferente, é sempre uma experiência de aprendizado sobre uma consciência que se manifesta a partir de meu corpo, ou pelo conceito bantu, na minha muntuê, minha consciência encarnada. Em nenhum momento posso realmente alegar que estou inconsciente, ou possuído por alguma força. Também não estou sob controle de todos os meus movimentos e gestos, de forma que experimento uma alteração do tempo, na intensidade da luz e no som. Eu posso sentir, em alguma parte do corpo, uma pressão ou uma sensação de leveza, mas certamente estou consciente de que uma consciência a qual me identifico está atuando através de mim. Sou eu, mas sou eu em conjunto com uma consciência. E a minha tarefa enquanto rodante é aprender a atuar com Lembarenganga, interferindo o mínimo na manifestação. Ou seja o transe ritual do candomblé se apresentou, para mim, como uma técnica corporal de aprendizagem da fluidez.

Como dito anteriormente, a aprendizagem no candomblé não ocorre através de material didático impresso, nem por palestras, é por vivência. É um entrelaçamento das linhas biográficas, desde um engajamento da sensorialidade, com a textura do tecido, que é uma comunidade de candomblé. De forma que apenas tendo vivido essa situação pude apresentar essa questão aos meus pares, e desde esse ponto estabelecer diálogos. Em um dos diálogos, com Kota Roxiluandê, após apresentar a reflexão sobre como para mim, o transe é processual, e que era visível que quando, há cerca de 8 anos atrás, pela primeira vez o vi manifestado em Nkosi, na sala, que havia uma diferença grande entre aquela manifestação, mais contida, e a manifestação atual do seu Nkosi, muito mais firme nos movimentos, mais poderoso, intenso. Ele respondeu:

Kota Roxiluandê

É o que a gente chama de grau de santo, "ah, o santo tomou grau", quando a gente fala que o santo tomou grau, é que ele vai... como é que eu falo? Ele vai ficando mais firme na incorporação, no transe porque, em todo momento, desde que você se inicia, desde o

primeiro dia dentro do ronco, você ainda tem aquela dualidade, pô, uma energia que você nunca viu na sua vida, que surgiu e de repente você está lá com o olho virado, fazendo um bocado de coisa, e tem movimento que você não controla, né? Tem coisas que você já... já sente o braço, aí tem a hora que o nkisi está fazendo alguma coisa e você sabe que é ele que está fazendo. Então você fica nessa dualidade o tempo inteiro. Conforme você vai virando, virando e virando, vai ficando mais velho, vai dando as obrigações. Então toda obrigação de santo, renova as energias dele e você renova os seus votos, né? Renova aquela união que você tem, você e o nkisi. Você vai ficando mais firme, então assim o santo vai ficando mais solto para dançar, ele fica mais tempo virado, né? Por exemplo, quando você é mais novo de santo, quando você tem menos de 1 ano, mais ou menos, o santo fica um pouquinho ali, aí o povo recolhe ele vai, aí chama o vunji, aí chama o santo de novo. Então o santo, você vê que as festas mais demoradas aqui em casa, é o pessoal que tem 3 anos para cima, são as obrigações de 7 anos que o santo já fica bastante tempo, né? O corpo já está mais acostumado, a cabeça também já acostumou com a energia. E isso é o grau de santo que a gente fala, "ah o santo tomou...tá pegando o grau", então assim conforme a gente vai ficando mais velho, quanto mais a gente vai virando, mais a gente vai assimilando aquela energia e o santo vai ficando mais solto mesmo. Você vê que ele vai dançando diferente. Se você pegar uma filmagem daqui, dos arquivos que a gente tem, de um santo com 1 ano e um santo com 7, o rum é totalmente diferente. O santo está mais solto, ele tem mais liberdade, ele movimenta de uma outra forma, e isso aí é para todo mundo. Do pai de santo até quem raspou semana passada.

Nesse trecho de seu depoimento fica marcante a forma como sensualmente é construída a relação com o nkisi, desde um entrelaçamento, uma energia que à princípio se apresenta como estranha, vai ganhando familiaridade, grau, e se torna mais fluída. Para Roxiluanê, esse entrelaçamento acontece desde uma sensibilidade aprimorada, aprender a agir com nkisi, desde alguns sinais sensoriais que se apresentam, é necessário aprender a fluir com o nkisi, o que nos leva a compreender o transe como um modo somático de atenção.

A partir de uma perspectiva política, a questão que se apresenta é, se o transe do rodante é uma técnica corporal, algo que pode ser desenvolvido, qual a vantagem de se realizar discussões em que esse transe é apresentado como sendo inconsciente ou como uma possessão, termo cunhado desde uma epistemologia eurocêntrica que se remete a um desajuste psiquiátrico.

Elaboro que, da mesma forma em que reconhecidamente mestres da cultura yogue, da cultura do zen budismo, da cultura taoísta e etc, desenvolvem estados de transe desde técnicas corporais treinadas por longo período, e que tem uma representação social de serem pessoas de extraordinária saúde mental, com uma flexibilidade e fluidez mental que os engajam em uma estética de existência centrada na calma, na ponderação e pacificação dos pensamentos e sentimentos. Por que se atribuir que os transes originados por uma cultura tradicional de matriz africana, seria um estado de possessão? Ou então, qual seria o mérito de um candomblecista no seu desenvolvimento espiritual e no cuidado à saúde mental, se o transe é associado a uma

inconsciência causada por um ritual de iniciação? Não seriam essas formas de desqualificar a cultura do candomblé, reproduzindo assim a política colonialista de associar o negro e a sua cultura ao atraso?

Como visto no segundo capítulo do texto, a maior parte dos estudiosos sobre candomblé são pessoas iniciadas, embora não sejam rodantes, assim não acredito que o objetivo desses era prejudicar a cultura, atribuindo um demérito aos praticantes de candomblé que são rodantes, a qualificação de estarem possuídos. Entendo isso como uma limitação das ferramentas teóricas. Em relação ao transe como sendo inconsciente, algumas discussões mais recentes elaboradas desde a observação da corporeidade, já passaram a apresentar indícios de que o transe é uma técnica aprendida, dando conta de que existe um agenciamento do indivíduo nessa relação, como Segato (1995), Opipari (2009) e Rabelo (2014).

A partir do uso da perspectiva decolonialista como uma ferramenta teórica que inverte o processo de desqualificação dos saberes dos povos tradicionais, o uso do termo possessão não tem fundamento, e superando a inconsciência plena do estado de transe, esse tem de ser qualificado como uma técnica de autoconhecimento, empoderamento, promoção da saúde, reconexão a uma ancestralidade, além de uma linha de transmissão dos saberes tradicionais. Mas novamente tenho de ressaltar que sobre isso, falo somente sobre o candomblé de angola praticado no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, não conheço o candomblé de outras casas, e mesmo ali existem exceções, como será lido mais à frente.

Vou me deter nesse tópico na questão da iniciação como uma forma de cuidado. Retornando ao ponto em que o transe do rodante é uma técnica corporal a ser aprimorada, eu e Roxiluandê seguimos por essa linha de pensamento.

Pesquisador

E no aspecto cotidiano, relacionado a saúde mental e outros aspectos da vida, qual é a influência do grau de santo?

Kota Roxiluandê

Do grau de santo, eu acho que a firmeza e a confiança que você tem no nkisi porque como você vai tendo essa afinidade maior, você tem uma proximidade maior do nkisi, não que ele vai estar do seu lado fisicamente, mas a energia dele, você identifica mais fácil assim, tipo, nossa eu tô sentindo, já viu aqui o povo na roça "nossa hoje eu estou com... "papai, tá aqui na minhas costas", porque? Porque a pessoa já assimilou a energia, e já sabe quando ela está mais forte, que a energia, ela não vai embora, né? A gente tem um nkisi na... principalmente a gente que já nasceu (que já é iniciado), a gente já tem um nkisi na cabeça o dia inteiro, de manhã, de tarde, de noite, dormindo, não interessa, o nkisi está ali, está plantado na cabeça já. Mas, tem hora que ele aflora, na hora que eu vou bater uma folha ali, na hora que eu vou encher uma quartinha, quando eu vou arriar uma comida, então é a hora que ele dá uma afluência, e aí é a hora que a gente vai identificando. Assim "nossa, agora eu fui fazer tal coisa, eu senti o nkisi já mais forte, a energia vibrando um pouco mais".

O sentido oferecido é de que após a iniciação, e por sucessivos treinamentos realizados desde as vivências rituais na sua casa de candomblé, a consciência do nkisi pode ser identificada e acessada de forma mais fluída. Sendo o nkisi compreendido como uma manifestação do sagrado, sentir sua presença, mesmo sem estar manifestado, é uma fonte de empoderamento, de calma, sentir um protetor que está sempre junto, um recurso subjetivo que pode ser acessado por ele para equilíbrio de sua muntuê. Ou, se considerando que os nkisis também possuem agenciamento, que o acessa, constituindo assim uma relação terapêutica.

Antes de aprofundar essa discussão, acredito ser necessário expor como são, na subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi, os caminhos de aproximação entre indivíduo e a comunidade, que levam à iniciação, que além de ser um entrelaçamento entre pessoa e nkisi é também um ritual de renascimento da pessoa em uma comunidade tradicional bantu em diáspora pelo Brasil.

De começo, a iniciação não é um recurso disponível e ao alcance para toda e qualquer pessoa interessada em integrar uma comunidade de candomblé. No documentário Exu Rei (Vento, 2017) sobre Abdias Nascimento encontra-se um caso icônico apresentado por sua esposa Elisa Larkin. Abdias Nascimento era um intelectual, negro, parlamentar, professor, ativista do movimento negro, com peças de teatro, artigos e livros publicados tratando do tema das culturas de matrizes africanas, uma pessoa totalmente dedicada aos povos tradicionais de matrizes africanas. Elisa conta que Abdias aos pés de Mãe Senhora pergunta se era o caminho dele ser iniciado. Ao que Mãe Senhora responde que não, a sua missão era muito importante para o povo de santo, mas era uma missão para fora do candomblé e não para dentro.

Na comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, a iniciação é compreendida, desde o conceito do futu ria muntuê, como sendo o cumprimento de um acordo realizado antes do nascimento da pessoa com os nkisis. É algo necessário para a realização pessoal e que caso não seja realizado pode levar a pessoa ao desequilíbrio.

Desde a concepção de futu ria muntuê e da noção de saúde do candomblé que é baseada no equilíbrio, a iniciação pode ser indicada para o reestabelecimento de uma conexão com a ancestralidade com impactação na saúde. Sobre isso Luaziluango, iniciado há 9 anos, designado pela ancestralidade para ser um futuro tata ria nkisi, e que desde os 3 anos de iniciado possui mão para jogo de búzios.

Luaziluango

O terreiro é um espaço de produção de saúde, só que anterior a falar o que pode vir a ser um processo de saúde, é necessário entender o que é saúde para nós, qual é o conceito de saúde para nós? Que é completamente integrativo. Às vezes, você não está falando de uma saúde, relacionada ao processo adoecimento e cura, e também não passa pelo

conceito da organização mundial de saúde, de conceito de saúde integrativa que está restrito aos processos biológicos, emocionais, físicos ou qualquer coisa nesse aspecto. Às vezes, eu estou com uma desconexão ancestral, eu não estou ligado, conectado, ao meu tronco ancestral e eu estou manifestando um adoecimento que nem eu estou tendo a dimensão de que estou adoecido. Às vezes, isso eclode em um processo financeiro da vida daquela pessoa. Às vezes, isso eclode num processo relacional na vida daquela pessoa. Às vezes, eclode como uma resposta física, biológica daquele corpo ou uma resposta emocional daquele corpo. Às vezes, eclode de muitas outras formas, então, saúde para nós, não dá para pensar que se manifesta só através do biológico, que se manifesta somente através da consciência. Saúde para nós é um conceito muito mais amplo. Às vezes, chegam pessoas até nós, nas nossas mesas de jogo, que não tem dimensão de que estão doentes. Acham que a vida está no equilíbrio pleno.

Pesquisador

Tá ganhando dinheiro, tá magrinho...

Luaziluango

Com todos os conceitos coloniais de vida bem-sucedida entregues socialmente, e quando você começa a revirar aquilo, quando você começa a tomar a orientação ancestral daquela existência que está na sua frente, você vê que ali tem uma desconexão absurda. Essa pessoa... é como eu cheguei aqui, eu achava que a vida estava "caramba, está tudo maravilhoso assim não devo, como, durmo, estudo, trabalho, está tudo bem. Saúde está bacana", e eu nem sabia que eu poderia ser algo muito mais gigante, algo muito mais livre, algo muito mais eu.

A noção de conexão com o propósito existencial faz parte do conceito de saúde do candomblé, em amplo aspecto integrativo. Assim, nessa cultura não faz sentido se falar sobre conceito de saúde mental como algo separado do conceito de saúde, ou como um subconceito dessa. Desde a concepção de ser humano do candomblé de angola, o ser humano iniciado é uma muntuê, uma consciência encarnada ou um corpo sensiente, que não está dicotomizado entre corpo e mente, tampouco entre indivíduo e comunidade, entendida aqui em um amplo espectro, que inclui nkisis, entidades ancestrais, plantas, animais, ou o ntu, tudo aquilo que existe.

Desde o conceito de muntuê e ntu, é possível estabelecer um jogo de palavras que auxilia na compreensão da noção de mundo bantu, adotada no Tumba nzo A'na Nzambi, em que tudo está conectado: ntu é a energia dinâmica que habita tudo que existe; muntu é o ser humano; muntuê, a consciência encarnada do ser humano; ubuntu é a filosofia, o modo de vida em coletividade, interconectado e interdependente; e bantu é a comunidade, o povo.

NTU

MUNTU

MUNTUÊ

UBUNTU

BANTU

A noção de saúde do candomblé está portanto relacionada ao engajamento da pessoa a uma ética e a uma estética de existência afrocentradas, pautada no equilíbrio das relações que

o ser estabelece com o mundo à sua volta, algo em oposição à ética e estética existencial capitalista, e adoção de um estilo de vida moderno que se caracteriza pela desconexão e desterritorialidade.

Tata Ngunz'tala

Nós não somos só o corpo, também não somos só a mente. Também não somos só o transcendente, nós somos tudo isso. O nkisi não vem de fora, necessariamente, embora ele transcenda, mas ele tem que ser imanente. Ele tem que estar em mim. Tem mais velho que dizia assim, “ó, o nkisi não se dá para a pessoa, se reconhece”. Ou seja é a natureza da pessoa, entendeu? Então, quando você se reconhece na pessoa, você tem que equilibrar tudo isso. Às vezes a pessoa tem uma doença física, até o corpo está adoecido, mas ela não se sente doente. Ela consegue lidar com aquilo com equilíbrio, e às vezes a pessoa aparentemente nos moldes da medicina tradicional não tem doença nenhuma e a pessoa está lá adoecida, desequilibrada. E aí é onde a gente entra, por que que a gente cultua ancestral? Porque eu sou continuidade de alguma coisa, por que que a gente cultua nkisi? Nkisi aponta para o futuro, porque eu sou o ancestral da geração futura, então eu não estou desligado nem do meu passado, aí entra a questão de genética, porque que eu herdei, por que que eu tenho um traço assim? Porque eu tenho tendência a ter diabetes, por que que eu tenho tendência a ter... Ou seja, eu me constituo com o meu passado, mas eu também já sou ancestral do futuro. Isso me traz responsabilidade com as gerações futuras, isso é equilíbrio. Eu preciso do oxigênio mais puro possível, eu preciso de água mais limpa possível, eu preciso de alimento com mais energia possível, com menos industrialização possível. Tudo isso é conceito nosso e isso é equilíbrio.

As reflexões geradas pela pesquisa de campo me levaram por um caminho de indagação sobre o porque para aderir a uma comunidade de candomblé, enquanto uma representação do povo bantu, seria necessário passar por ritos iniciáticos e ativar uma consciência divinizada, o nkisi.

Tata Ngunz'tala

Porque os conceitos afro centrados são diferentes. Não é só dizer assim “vou te dar um título de cidadão honorário” e está bom, e você não sabe nada, não sabe a língua desse povo, não sabe quais os ancestrais desse povo, não sabe para quem que esse povo reza, não sabe como esse povo se comporta em relação à natureza. E a iniciação é exatamente para isso é para aprender conceitos de povo, conceitos civilizatórios desse povo. Como se alimenta, qual a língua que reza, qual o conceito de deus de criação. Como é que se relaciona com a terra, com a água, com a natureza, com os outros semelhantes, com os animais. Então a iniciação, e a partir daí, você vai sim despertar, porque você desperta também a dimensão transcendente. Você não fica só nessa dimensão organizacional, não é um curso que você vai receber um certificado no final, é uma vivência.

Pesquisador

Mas a gente não poderia só participar da vivência? Sem precisar se associar a um nkisi?

Tata Ngunz'tala

Você nasceu em uma tribo bantu? Seja quimbundo, seja bakongo? Então, como é que você vai ser, se você não passar no mínimo, pelos conceitos desse povo? E aí, a partir daí, como os conceitos desse povo também tem o transcendente, e você tem o fenômeno da transcendência, não tem jeito, você tem que despertar para que esse... nós não somos só isso aqui, nós somos muitos antes e muitos depois. Então não adianta, não é só dar um título para você. E como é que você pensa, por exemplo, o antes de nascer, o depois

que morrer? Qual o seu conceito de ancestralidade? Como é que é o conceito de vida eterna? A partir daí, a cabeça precisa estar inserida, o ser, quando eu falo cabeça é a consciência, não é só a cabeça, não é o cérebro, falando da consciência do ntu, não é? Que o ntu, o ser, então esse ser, ele precisa vislumbrar esses outros níveis de consciência a partir desse povo. E a iniciação é para isso também.

Por essa perspectiva, a iniciação é o começo do processo de entrelaçamento pessoal com a comunidade, entendendo que essa é composta também por fios invisíveis, pelos quais sensorialmente, através de um engajamento corporal, começa-se a ter a percepção de uma dimensão transcendente, uma linha que conecta o Tumba nzo A'na Nzambi Junsara à África. É necessário realizar esse entrelaçamento, criar faixas com o tecido social como forma de construir a identidade bantu de forma plena. Pelo argumento de que ninguém chega até uma casa de candomblé sem ter caminho para isso, sem ter ancestralidade, se compreende que existe já uma propensão natural para desenvolver essa identidade desde o tecido social de um terreiro.

Não abordei diretamente nessa pesquisa quais foram as trajetórias de chegada ao Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, embora em alguns depoimentos isso tenha emergido porque fazia parte da história pessoal. Não o fiz porque durante a pesquisa de mestrado já havia abordado esse tema, concluindo que o pertencimento era explicado pelo conceito de ancestralidade. As respostas sempre se direcionavam do presente para o passado, estando relacionadas à experiências anteriores à chegada à aquela casa de candomblé, em que então à exemplo de um quebra-cabeça, essas experiências anteriores se encaixavam (Ramos, 2015; 2017).

Como forma de ilustrar esse argumento desde um depoimento colhido somente na pesquisa de doutorado, uma participante da pesquisa Makota Roximutaleji, assessora parlamentar, assistente social, negra, lésbica, na casa do 30 anos, ex-menina de rua elabora a sua trajetória de vida. Em sua infância, como forma de ganhar doces, participava de festas de erê, Cosme e Damião, na umbanda, até que sua família se converte ao cristianismo evangélico. Ela adere à conversão que no entanto, na adolescência, passa ser dissonante com a sua orientação sexual, de forma que o rompimento se tornou inevitável. Ainda em sua infância, passava períodos morando na rua, onde conheceu Tata Mutawamê, o pai pequeno da casa, à época ainda não iniciado no candomblé, que atuava como educador associado ao movimento nacional de meninos e meninas de rua. Acompanhando Makota Roximutaleji desde a sua infância, na idade adulta Tata Mutawamê a adota formalmente. Na juventude Makota Roximutaleji passa a transitar pelo movimento negro, e por influencia de Tata Mutawamê e da militância antirracista começa a rever os seus conceitos sobre a umbanda e candomblé como locais de culto à demônios, como sendo mais uma armadilha colonialista para dominar a população negra desde a sua falta de pertencimento.

Makota Roximutaleji

Quando foi em 2009, eu volto a frequentar as casas assim, apesar de nunca ter frequentado nenhuma casa, a partir desse lugar de filha ou cliente, nada disso, né? Eu ia pras casas, eu visitava as casas, mas nunca nesse lugar, né? De ser uma assídua na casa, então, em 2009, eu começo a frequentar o terreiro, né, o Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, como uma pessoa que ficava ali na assistência vendo como é que era, mas também muito próxima, por causa do meu pai, então vou pra a saída dele, a iniciação, participo da festa pública, né? Não da ritualística, mas participo da festa pública e a partir disso, todas as outras saídas depois das dele, eu estive presente. Quando foi em 2011, numa festa de exu e pomba-gira, a entidade do pai de santo, Seu Sete Encruzilhadas me vê na assistência e pede pra Makota Kiluanji, que é a makota mais velha dessa casa, colocar um pano de cabeça em mim e um pano da costa. Porque eu ia naquele momento servir as entidades e eu, ainda que estivesse ali vivenciando a tradição de umbanda, eu tinha ido muito pouco na umbanda, só a festa que eu conhecia da umbanda era a festa dos êres, as demais festas de outras entidades na umbanda, eu não conhecia. E foi numa festa de exu e pombagira que eu começo a servir a essas entidades e ainda com muito medo, porque eu ainda tinha o resquício do cristianismo, né? Que demonizava aquelas entidades. E aí foi a partir dessa festa que eu começo a quebrar esse estereótipo de "não, aqui, não é de... isso aqui não é demônio", né? A partir da concepção... são entidades de umbanda que trabalham na linha da prática do bem, da caridade, ainda que exu e pomba gira, seja essa entidade que bebe, que fuma, né? Que é muito próximo do humano. Então a partir disso, eu começo a quebrar. E em 2011 mesmo, eu sou apontada como makota, né? Na festa de 14 anos de Tata Nguz'tala. Então, a partir disso, eu começo a frequentar mais a casa, me aproximar mais da casa e em 2013 eu sou iniciada. Então assim eu tive uma mudança muito grande. Eu sempre costumo dizer que assim o que eu sou hoje, né? A mulher que eu me transformei, a minha trajetória, tanto na vida política, na vida pública quanto o profissional, eu devo ao candomblé, que eu comecei a olhar a partir de um outro olhar, né?

Desde os diversos sentidos subjetivos que ela fornece para as suas experiências de vida, gerados desde as suas configurações subjetivas, ser negra, lésbica, ex-menina de rua, ativista do movimento negro, até a entrada em uma casa de candomblé em que seu pai se torna tata ndenge, pai pequeno da casa e onde é apontada como makota. Ela significa que pelo acolhimento oferecido pela casa, pelo sentimento experimentado de que "opa, é de fato aqui é o meu lugar, de fato aqui eu me sinto melhor", que o candomblé é o ponto de conexão para a qual a sua trajetória anterior a direcionava, e lugar no qual cuida, se sente cuidada e que alcança uma inteireza. Esse é um exemplo que, desde aquela casa, é compreendida como ter ancestralidade.

O caminho de entrada no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara passa por um período de experimentação de pelo menos um ano como ndumbi. Após esse período, pelos ritos iniciáticos o caminho se divide em dois. Pessoas que sentiram a manifestação de um nkisi na muntuê, entendidas desde alguns sinais como bolar no santo ou sentir a cabeça rodar, se confirmadas pelo jogo de búzios, tem caminho como rodantes.

A bolonagem, ou ato de bolar no santo é uma das singularidades da cultura do candomblé que considero mais desafiadora para a lógica de pensamento eurocentrado. Explico, durante o ritual, a pessoa ainda não iniciada cai no chão, algumas pessoas relataram dormir profundamente, outras disseram que a sensação é de perder o controle do corpo e mesmo que tente se levantar sente uma força as segurando. O significado oferecido pela subjetividade do candomblé é que o nkisi está cobrando a iniciação daquela pessoa. Existem formas de apaziguar essa cobrança, através do ritual de kimbane muntuê, mas isso é só um atenuante, utilizado para que a pessoa ganhe tempo para se preparar.

Sobre a bolonagem, apresento dois trechos do diálogo com Mesoiongu, no primeiro ela relata que a cobrança feita pelo nkisi estava tão intensa que já não ia mais às festas de candomblé.

Pesquisador

Você bolava muito no santo né? Antes de fazer a iniciação.

Mesoiongu

Muito, eu parei de ir no candomblé porque eu já não estava aguentando mais. Era muito ruim, e assim o Tata estava com medo de eu bolar e não....Teve um balaio de Kavungo que o Tata mandou Nkosilundi me levar embora "não, leva ela, leva ela, que senão eu vou ter que recolher e não tem ninguém para ficar com ela"

Pesquisador

É mesmo? Tava nesse ponto?

Mesoiongu

Nesse ponto, eu saí daqui, eu não vi quando eu cheguei em casa, pra você ter ideia. Eu acordei, já estava em casa, assim atarantada.

Ao meu ver, o mais perturbador para uma lógica eurocentrada é que após o rito de iniciação, a pessoa nunca mais irá bolar no santo, ela passa a manifestá-lo. As epistemologias do ocidente não são abrangentes o suficiente para explicar a eficácia de uma intervenção ritual como essa, o que evidencia a necessidade de se realizar um giro epistêmico, como é feito pela etnopsiquiatria de Tobie Nathan, em estudos acadêmicos que pretendem compreender a cultura do candomblé, e se utilizar da própria explicação que a tradição oferece para compreensão do fenômeno. Nesse trecho Mesoiongu relata, segundo a tradição, o que acontece nesse ritual que entrelaça pessoa e nkisi.

Mesoiongu

Assim bolar, bolar, você só bola uma vez, mesmo quando você está ali na roda que você passa mal, é a energia, porque a gente é muito fraco para absorver essa energia, né? Aí você não aguenta, a sua matéria não aguenta. E essa questão de você parar de passar mal depois é porque realmente o santo está confirmado na sua cabeça, ele não tem mais necessidade de ficar ali vindo, se mostrando a todo momento, né? Ti ti ti, acho que é tipo assim te lembrando. Ele já tem as horas certas que ele vem, e ele tá junto com você. Agora a gente é um só, né? A gente não anda mais só, depois que você inicia, você não anda só, graças a Nzambi.

Nesse depoimento de Mesoiongu, mais uma vez emerge a questão do ritual de iniciação como um entrelaçamento, pessoa e nkisi se tornam um só, por essa perspectiva, o bolar no santo seria justamente o oposto de um entrelaçamento organizado formando uma faixa, seria como duas linhas emaranhadas.

Os cargos, que são os tatas kambonos e as makotas, não bolam no santo, geralmente são suspensos pelo nkisi. Tata Muene Nsaba, um dos cargos mais antigos da casa fala sobre o ritual de suspensão.

Tata Muene Nsaba

Assim, quando eu comecei a frequentar aqui, na verdade, eu vim trazer minha mulher pra participar porque ela gostava um pouco mais e eu vim e ficava só na assistência. Aí como eu sabia tocar instrumento, e a roça era muito pequena, não tinha ninguém, o Tata "pô, você sabe tocar, pode ajudar o menino ali?". Aí eu fui ajudando, ajudava e sentava, ajudava e sentava. E aí em uma dessas ajudas, o Tata estava ensaiando, tinha o quê? No máximo umas cinco a sete pessoas nesse dia, o barraco ainda era aquele pequeno ali, onde serve a janta hoje. E aí, do nada, o Tata virou em Mutak'lambô, e todo mundo achou estranho assim, do nada, a gente estava fazendo um ensaio sem pretensão nenhuma, só para explicar como é que funciona a dinâmica do candomblé, como é que se participa de uma roda, o Tata explicando tudo isso. E aí Mutak'lambô vem na minha direção. Eu juro para você, é um negócio, eu até brinco que se eu tivesse bosta pronta eu tinha cagado nas calças, assim né? (risos de ambas as partes) Eu até brinco... que aí ele veio na minha direção, assim segurou a minha mão, e aí Mam'etu se aproximou, ele falou um negócio no ouvido da Mam'etu, e ela falou "ó, ele quer suspender você como um cargo da casa, você não é obrigado a aceitar, tá?". Aí, a partir daquele dia, eu comecei a entender algumas coisas, comecei a entender que no candomblé, você é escolhido, como se diz dentro do candomblé, você não se escolhe, você é escolhido dentro do candomblé. E aí eu falei que sim, que aceitava ser um cargo na casa dele. Aí fez o rito, que quando você é indicado cargo, na teoria, você não roda no santo, tá? Mas isso aí só vai ter a confirmação depois que passa por todo o processo iniciático, que aí você sabe se vai rodar ou não. Até então ele está apontando você como o cargo e você tem que passar por esse processo. Aí faz o rito de suspender que a gente fala, né? Suspender literalmente falando, pela palavra mesmo, que você senta na cadeira, aí duas pessoas te suspendem numa cadeira, aí faz o rito, canta a cantiga que tem pra suspender e por aí vai.

Nesse trecho, se apresenta que ao ser suspenso existe um pré-entrelaçamento entre pessoa e nkisi, o entrelaçamento em si, só acontecerá quando o tata kambono ou a makota passar pelos rituais iniciáticos no roncó. E que como veremos mais à frente, esse entrelaçamento pessoa e nkisi, no caso dos cargos, também exerce forte influência em seu engajamento sensorial no mundo.

Sobre a iniciação de cargos e rodantes, ao se considerar que existe um entrelaçamento entre pessoa e nkisi, mas que também no candomblé de angola, o nkisi se manifesta desde uma pessoa, pergunto a Tata Nguz'tala se o nkisi é associado a uma pessoa, ou se a própria pessoa

é o nkisi? Nesse trecho de seu depoimento ele responde a pergunta e explica que o rito iniciático tem a também a função de integrar a pessoa à comunidade.

Tata Ngunz'tala

A gente tem o conceito de que o nkisi, ele é transcendente, porque o raio também existe fora, mas é a natureza que nos molda. Então ela é muito mais imanente, não é? A gente tem um ditado que a gente não dá, o que Nzambi não deu, a gente não dá nada que a pessoa não já tenha. A gente só formaliza dentro do rito, oficializa dentro dos conceitos, da tradição aquilo que a pessoa já é. Então aquele conceito divino que a pessoa manifesta já era natureza da pessoa. Ela trouxe dentro dos ritos. Para isso que serve a iniciação, para possibilitar que essa energia, essa consciência, não vou dizer energia, porque fica parecendo... essa consciência se manifeste, seja reconhecida pela comunidade. Isso até responde a sua outra pergunta, não é? Então, por isso que a cabeça precisa passar pela iniciação para que ela manifeste a natureza divina que ela já tem e o coletivo a reconheça. Nas tradições afro, no candomblé, que é sobre o que a gente está falando especificamente, quem te outorga é o coletivo. Não adianta, você pode passar por tudo, se o coletivo não te reconhecer, você vai ser sempre reconhecido como um estrangeiro. Você não passou... o coletivo não te reconheceu. Então, é para isso que se inicia, pra deixar essa manifestação da sua natureza divina que você já é, e o coletivo se reconhecer e te reconhecer a partir daí.

No processo de iniciação, os rodantes ficam recolhidos por, geralmente, 18 a 21 dias, os cargos pela metade do tempo. Após os ritos iniciáticos, cargos e rodantes seguem por 2 caminhos diferentes de vivências. Enquanto o muzenza é colocado no grau hierárquico mais baixo da casa, e sucessivamente vai subindo na hierarquia até que por ocasião do ritual de 7 anos, se torna um mais velho, passando a ter o mesmo grau hierárquico de um cargo. O cargo, tata kambono ou makota, já nasce como um mais velho. Durante a dinâmica conversacional com o Tata ria nkisi, perguntei porque havia essa diferenciação de caminhos, em que as iniciações do cargos eram realizadas em tempo menor e como já nasciam mais velhos, pareciam ter a necessidade de passar por uma depuração menor da identidade, ele responde:

Tata Ngunz'tala

Não é menos, é porque eles também vão ter as vivências deles, vão aprender o ofício depois de confirmados, de iniciados. Eles vão aprender o ofício para qual foram iniciados. Um é pra tocar, um é para fazer os ritos sacrificiais, outro é para rezar, outro é para cantar, cada um... Outro é para pintar quem vai nascer, outro é pra... Eles vão aprender a partir da iniciação. Ele não sai de lá sabendo tudo. O muzenza, como ele precisa, porque ele tem a questão de dormir (entrar em transe), né? Então ele, a partir de quando ele passa pelo fenômeno, pela manifestação fenomênica. Ele vai conquistar o momento dele se tornar mais velho. É porque se consignou, quem roda no santo, não sai com o título. Quem manifesta fenomenicamente a consciência divina, né? Ou como eu chamo de consciência de nkisi. A tradição consignou que ele não sai com o cargo, ele precisa conquistar esse cargo. E isso nem que seja o título de mais velho, só se dá depois que ele se consagra, depois de 7 anos.

Pesquisador

E por que que existe um caminho mais longo?

Tata Ngunz'tala

Porque ele não nasceu africano, nós não nascemos numa tribo africana. Naquela iniciação que você tinha que fazer quando você nasce, 9 dias depois, os ritos do nome, depois na primeira infância, depois da segunda infância. Depois chegar na adolescência para se tornar adultos, são os ritos de passagem. Como o muzenza, ele passa pelo fenômeno, o tempo de passagem dele é maior. Cada obrigação dessas, é como se ele tivesse cumprido uma fase que a escravização tirou do povo dele. Então ele nasceu, recebeu o nome, ele vai dar obrigação de 1 ano, de 3 anos, de 5 anos, 7 anos. É como se fosse o rito de passagem da puberdade, quando a comunidade vai reconhecê-lo como adulto. Aí o muzenza, por que que o muzenza indo por esse caminho, só a partir daí ele é considerado mais velho, porque nos ritos de passagem, a partir desse rito de passagem para a fase adulta, que ele ia ser direcionado para a comunidade dele, se ele ia ser caçador, se ia ser ferreiro. Nesses ritos de passagem da vida adulta é que ele recebe, que ele vai descobrir pra que rumo que ele vai. Os cargos não, no Brasil já se consignou que ele já sai designado, qual é a titulação dele, não vai mudar. O muzenza vai mudar de status. Os cargos não mudam de status. O status deles, pode dar obrigação de 50 anos, mas o status é o mesmo. Muzenza não, à medida que ele vai dar uma obrigação, ele vai subindo no status até chegar à maioridade, porque no Brasil se consignou que seria 7 anos de iniciado para que ele tenha o mínimo de vivência para ser considerado um mais velho, um adulto.

Como essa é uma questão que se apresenta como central para compreensão da subjetividade social, já que influencia o modo como se organiza uma casa de candomblé, e as construções identitárias, eu abordei esse tema com outras pessoas na casa. Desde duas linhas de construção identitária, cargos e rodantes, seguem por configurações subjetivas diferentes, um como é dito “nasce em pé”, e outro “dorme no santo”. E portanto, terão experiências subjetivas e sensoriais diferentes. A seguir exponho alguns trechos selecionados e teço comentários.

Makota Roximutaleji

Eu sempre enxergo a proposta como um território tradicional, certo? E que esse território ele tem formas e legislações também. Apesar de que a constituição brasileira tem prerrogativa em todo o território nacional. Mas a gente também tem os nossos formatos de organização e eu sempre vejo esse lugar como um Estado mesmo. Tem a figura do sacerdote que seria o presidente dessa nação, você tem o pai pequeno, a mãe pequena e eles são vice-presidentes, né? Que é ali o sucessor imediato, e você tem os ministros que são os cargos dessa casa e você tem também as outras pessoas, os cidadãos, que aí são os muzenzas e os ndumbis que fazem parte dessa comunidade e que exercem o seu papel social dentro dessa comunidade e que podem ascender também e que vão ascender.[...] Então, a partir do tempo que você está no candomblé, você vai adquirindo responsabilidade, vai adquirindo novos lugares em nosso Estado.

Nessa perspectiva se apresenta a questão política interna do funcionamento de um território tradicional, o que é complementar a questão bastante debatida sobre o papel político da casa de candomblé, enquanto um povo bantu em território brasileiro. A política interna parte da questão da circularidade, uma das configurações subjetivas centrais das culturas de matriz africana.

Enquanto dialogava com Tata Roxinkongo, aproximadamente 60 anos de idade, 14 anos de iniciado no candomblé, e desde a infância frequentador da umbanda, sobre a minha surpresa de ter descoberto que haviam tatas e makotas que também possuíam mediunidade e inclusive mão para jogo de búzios, ele me responde:

Tata Roxinkongo

Ele tem mão, assim igual o que corta, nem todos cortam, alguns já vem com a mão, ninguém dá a mão para ninguém. A não ser que não tenha alguém para cortar, mas o cara tem um dom, como é que se diz... a dádiva, ele já veio com a mão. Vem com a mão dele de corte. Digamos, o Nzaziwamê, ele tem mão de corte, ninguém deu para ele. É assim, igual a um rodante, ninguém deu isso para você, ninguém falou assim “não, você não vai ser rodante”, você tem essa dádiva, você roda, não é? Aí o outro não roda, cada um dentro da sua função, vem já designado pra isso e pra aquilo praticamente. Se a gente parar pra ver, né? Tudo faz sentido.

Nesse depoimento, a questão central apresentada sobre a organização e funcionamento da casa é apresentada como uma atribuição natural da pessoa, o que compactua com o mencionado futuro muntuê e do papel do jogo de búzios como um dispositivo que conecta a pessoa às configurações subjetivas de seu propósito existencial. Por último, Mesoingu, 5 anos de iniciada, apresenta a sua percepção desde o lugar de uma muzenza. Quando questiono porque cargos e rodantes após a iniciação são direcionados para caminhos de aprendizagem diferentes, em que os cargos já são alçados ao grau hierárquico de mais velhos. Ela centra o seu argumento na questão dos cuidados.

Mesoingu

Porque eles têm que cuidar, eles estão aqui para cuidar do nkisi, pra cuidar dos mais novos. Então alguém tinha que já chegar nesse patamar, vamos dizer assim, né? Não é que eles sejam melhores, não é que eles têm mais direitos, é porque o Tata ria nkisi, o pai de santo ou a Mama ria nkisi, eles precisam dessas pessoas com mais, vamos dizer assim, com mais direitos para poder ajudá-los a cuidar dos filhos que são mais novos, a cuidar do barracão, a cuidar dos nkisis. Por isso que eles já nascem de pé, eles já nascem com esses direitos. É só por isso, não tem uma outra, nenhuma prerrogativa. É porque, na verdade, tanto tata kambono como as dikotas ou as makotas. Isso aí foi dado a eles para cuidar, então eles precisam ser mais que a gente assim, no degrau, na hierarquia para poderem cuidar de nós. Um bebê não pode cuidar do pai e da mãe, é o contrário, né? É a mãe e o pai que cuidam do bebê.

Pela lógica apresentada por Mesoingu e por Tata Roxinkongo, essa forma de organização parte de uma designação da ancestralidade e tem uma razão de ser. Mesoingu aprofunda essa razão, alegando a necessária questão do cuidado. A se considerar que os rodantes, são aqueles que dormem no santo, é necessário também que alguns, os cargos designados para isso, permaneçam acordados, vigilantes.

A seguir apresento a experiência relatada pelos iniciados no candomblé na relação intersubjetiva e intercorporal com seus nkisis e entidades ancestrais. Essas experiências estão situadas em sistemas de inteligibilidade gerados pelos marcos teóricos, principalmente pela via

da corporeidade, porém também são realizadas elaborações desde a subjetividade historicamente constituída. Nesse ponto o suporte teórico oferecido pela etnopsiquiatria de Tobie Nathan é a de que os dispositivos da cultura do candomblé realizam aquilo a que se propõe, mediar a relação entre nkisis, entidades e pessoas, e não são meramente um conjunto de símbolos.

O recorte é a questão do entrelaçamento como uma técnica corporal, em que se desenvolve a sensibilidade e que disponibiliza para os iniciados, desde as descobertas sensoriais, uma outra realidade organizada desde suas cosmovivências, que levará a adoção de uma ética e estética de existência afroantu, com impactação na saúde.

Acredito que uma forma didática de apresentar esse tema seja dividir o texto entre as experiências dos rodantes, e posteriormente apresentar as experiências dos cargos. A apresentação dos casos ocorre pela ordem em que foram realizadas as dinâmicas conversacionais.

3.1 Iniciação e saúde dos rodantes

Kota Kawajinan

Sendo uma das pessoas de maior senioridade da casa, com 39 anos de iniciada. Kota Kawajinan é uma mulher negra, com 59 anos, advogada ligada às causas sociais. Apresenta o relato de que foi iniciada em outra casa de candomblé, nos anos 90, tendo individualizado em sua muntuê, as consciências de Nkosi e Matamba, como sua juntó, sua nkisi secundária. Pertencente a uma família interracial formada por pessoas pretas e brancas, em que não havia uma racialização crítica, tendo estudado junto à colegas brancos e tendo amigos brancos, não possuía recursos subjetivos para se reconhecer enquanto negra e compreender que sofria racismo. Procurando por tratamento espiritual, com ansiedade e somatizando seu sofrimento, encontrou naquela casa de candomblé um lugar para ser cuidada, uma filosofia de vida, e um local em que pode se reconhecer como mulher preta conectada a sua ancestralidade. Após alguns anos de sua iniciação, por desavenças com o pai de santo, se retira da casa e permanece 12 anos afastada do candomblé, vindo a se desequilibrar novamente, pára de advogar e entra em vulnerabilidade financeira. Até que em 2010 adere ao Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara e reestabelece o vínculo com a sua ancestralidade.

Kota Kawajinan

E a gente fica 6 meses discutindo isso, porque Tata Nguz'tala, ele fala que eu precisava pensar, ele primeiro tira todas as minhas mágoas. Então ele foi muito cuidadoso. Eu tinha muitas mágoas com quem me iniciou. Eu tinha mágoas com a roça, com as pessoas, com absolutamente tudo. E aí, nesse tratamento da roça, vamos colocar... as nossas terapias espirituais, eu me curo.

Kota Kawajinan refaz os seus koxikamas, ponto de força de seus nkisis, e retoma o ciclo iniciático. Tendo o candomblé como local central de produção de saúde, passa a procurar também a psicoterapia além de outras terapias, em tema que será abordado mais à frente. Um dos motivos de seu desequilíbrio, foi acreditar que dada a desavença com o primeiro pai de santo, que seus santos haviam sido despachados e ela não tinha mais ligação com os seus nkisis, nem como se reequilibrar através deles. O fato de Ngunz'tala refazer os seus koxikamas de forma idêntica aos anteriores tem forte impacto nela.

Kota Kawajinan

E a história assim, meu pai Ngunz'tala, nunca viu o meu assentamento de Nkosi, que foi lá em 93, mas eu vi. E quando ele monta, é o mesmo, entendeu? Então “ah! Nossa”, eu fiquei... não, não é que nossa eu fiquei, não fiquei nada porque eu tinha certeza que que era assim que ia acontecer, entendeu? Porque se não fosse assim, não teria sentido, né? Então, assim, tudo que eu tinha lá e que meu pai Ngunz'tala nunca viu, foi igual aqui. Tudo o que o oráculo me falou foi igual ao oráculo de 1993, quando eu me inicio. E aí, de novo, eu tenho uma pessoa que não vou colocar em cima dela, que me salva, não tem essa pretensão, mas uma pessoa que me orienta novamente a fazer o meu caminho, é isso.

Atribuindo um significado de continuidade, Kota Kawajinan, sendo afiliada a duas divindades guerreiras, Nkosi e Matamba, reestabelece seu caminho na advocacia direcionando sua atuação para o ativismo social. Falando de seu retorno após 12 anos a uma casa de candomblé e a revinculação aos seus nkisis.

Kota Kawajinan

E aí, foi onde eu começo o processo terapêutico inclusive e aonde eu me reconheço enquanto candomblecista, com tudo o que envolve isso, inclusive o racismo, a intolerância religiosa, e aí eu começo a ver que eu precisava fazer alguma coisa, foi onde enquanto advogada, eu comecei a defender causas de mulheres, violência contra a mulher. Hoje o meu escritório é um percentual de 92% de mulheres. Aí eu entro em comissões da OAB, de liberdade religiosa e de igualdade racial, porque eu estava fortalecida para aquele lugar, e eu tinha bagagem para eu poder falar com essas pessoas, entendeu? Então é o eterno visitar é... é sempre a gente saber que tudo depende do equilíbrio e o candomblé me traz isso.

Sente que seu local de atuação no mundo como advogada e ativista está em equilíbrio com as consciências dos nkisis individualizadas em sua muntuê.

Pesquisador

you é advogada e você é ativista?

Kota Kawajinan

Sou advogada e ativista também.

Pesquisador

Então, a energia desses guerreiros é necessária para uma forma de luta social?

Kota Kawajinan

Também, e eu não vou dizer que eu faço disso uma bandeira mas, naturalmente, eu entendo que eu preciso me colocar dessa forma, né? Que está muito na moda, neste lugar. Então neste lugar, enquanto candomblecista, enquanto mulher, preta, divorciada e candomblecista. Eu acredito que eu sou um sobrevivente né? Com 59 anos... assim,

eu já estourei quase que todas as estatísticas, não é? Mas essas forças é que me fazem estar enquanto advogada e enquanto ativista.

Estabelecidos durante a dinâmica conversacional, como a filosofia do candomblé se torna central em sua vida e os seus nkisis como pontos de força com os quais constrói uma relação terapêutica, usando-os como uma forma de se equilibrar e realização do propósito existencial. Pergunto a Kota Kawajinan como ela compreende o papel do transe do rodante no processo de entrelaçamento entre nkisi e pessoa.

Kota Kawajinan

Para mim fisicamente, (se referindo ao transe em Nkosi) é uma sensação que eu vejo situações...não de guerra, mas eu vejo situações de combate, eu ouço alguns barulhos que me remetem a essa situação de combate. Matamba já me traz uma sensação de maternidade, de que eu preciso cuidar de alguém. Então essas são as sensações físicas que eu tenho. Algumas outras também, né? De você ... não existe a possessão, mas assim, de ter alguma força que te comanda. Que você sabe que você precisa das pernas, olhos pro nkisi se movimentar, mas você não está no comando.

Pesquisador

Você abre mão do comando.

Kota Kawajinan

Eu abro mão pela fé e pela certeza de que eu tenho nkisis que foram individualizados de forma perfeita. Então, se eu não der essa abertura, não vai ter sentido, entendeu? Então, neste momento eu não tenho medo, porque eu sei que essa força guerreira, tanto de Nkosi quanto de Matamba... e esse sentimento, quando é Nkosi daquela sensação de guerra, vá para a guerra e dessa de Matamba de vá cuidar. Elas precisam estar naquele espaço naquele momento, por algum motivo. E isso me tranquiliza.

O transe atua como uma técnica de reconhecimento de que essas consciências, que ela associa à Nkosi, a força do guerreiro em combate e à Matamba, força da maternidade, também relacionada à guerra, se manifestam através dela, estão entrelaçadas a ela, e são recursos sensoriais e subjetivos, que lhe trazem serenidade e alcançam reflexos também em sua vida cotidiana. No próximo trecho de seu depoimento ela exemplifica isso relacionando os seus nkisis a sua atuação profissão. Essas duas forças, de guerra e de cuidado, além de outras manifestações de nkisis, que aprendeu a identificar desde os ritos coletivos do candomblé se apresentam como coadjuvantes na sua atuação advocatícia em prol dos desfavorecidos, na luta antirracista, em defesa das mulheres e do povo tradicional de matriz africana.

Kota Kawajinan

Eu sinto a presença dele (Nkosi) constantemente. Claro que também a gente não vai virar no meio de um fórum. Mas eu sinto a presença do meu nkisi sim, nesses momentos. Dessa energia que eu preciso. Porque não é uma pessoa, não esteve aqui, mas eu sinto a energia de Nkosi. Eu sinto a energia de Nzazi. Eu sinto a energia de Matamba, sinto energia de Kasuté, sinto, sinto sim. [...] Acredito que as pessoas sim, elas conseguem estar incorporadas sem que a outra sinta. Porque se é uma força, eu vou continuar conversando com você e o Nkosi vai estar presente em mim. Eu só não vou estar da forma que ele se manifesta no terreiro, mas isso não quer dizer que eu não esteja...

Nesse trecho de seu depoimento transparece a questão do transe como uma técnica corporal que leva ao empoderamento pessoal, reconexão à ancestralidade e realização de seu propósito existencial desde a junção do sagrado com sua atuação profissional, uma das formas de se equilibrar através do caminho dos nkisis aos quais manifesta e está entrelaçada.

Em relação à linha de pensamento de que o transe é uma técnica corporal, que leva a aprendizagem de agir de forma mais fluida com os nkisis, tanto nas manifestações que ocorrem em rituais, como nas atividades cotidianas.

Kota Kawajinan

Sim, sim, hoje não tenho mais essa diferença. Mas assim, no começo, quando eu fui iniciada, era mais sofrido porque eu não conseguia definir a força... é... e assim, fisicamente eu sofria muito porque era... era pesado? Vou colocar que era pesado, pra eu segurar essa força, entendeu? E aí você vai tendo graus dentro do candomblé. Por isso que a nossa religião é iniciática. Então aí quando eu faço 3 anos, eu recebo outros graus que me facilitam lidar com essa força.

E aí foi com 7, 14, agora vai ser com 21, então hoje assim é muito tranquilo hoje para mim. Mas não deixa de ser intenso. A intensidade, ela é a mesma, mas eu saber lidar com a força é que me dá leveza hoje para carregar o que eu carrego.

Pesquisador

E essa leveza, essa tranquilidade que você consegue entrar em transe agora tem alguma repercussão na sua vida cotidiana, fora do terreiro?

Kota Kawajinan

Tem, tem você trata com leveza muita coisa... Você não, né? Eu trato com leveza hoje, muito coisa que eu tratava como pesado lá, são consequências da muntuê.

O seu depoimento apresenta uma dimensão terapêutica da iniciação gerada pelo entrelaçamento com os nkisis e pela aprendizagem de agir fluidamente que leva gradualmente a uma alteração da ética e da estética de existência, e a uma percepção de realidade afrocentrada, em que não está só no mundo. Kota Kawajinan é uma agente, empoderada pela tradição do candomblé, de transformação social e de cuidado direcionado principalmente às vítimas dos processos coloniais.

Tarasomean

Tarasomean é uma mulher branca, de 28 anos, iniciada há 5 anos, tendo individualizado Angorô como primeiro nkisi, Nzumbá como sua juntó, mas quem virou na sua muntuê por ocasião da obrigação de 3 anos foi Kayala. Em sua história de vida relata que teve pouco contato com o seu pai biológico, já falecido, que tem dificuldade em se identificar com a família, ou talvez ser identificada, que era uma pessoa insegura, com tendência à melancolia e a desistir facilmente de seus objetivos. Situa o Tumba nzo A'na Nzambi Junsara como um lugar que preencheu os espaços afetivos, de pertencimento a uma família, de relação paternal e de empoderamento pessoal

Tarasomean

É bem difícil de explicar mesmo, porque igual eu falei o vínculo que eu tenho aqui, familiar, na roça, nessa família que Nzambi me deu, mesmo mesmo, porque quando eu vivia no Ceará, antes de ser iniciada, de conhecer a espiritualidade, eu já tinha um pico de depressãozinha, do qual eu pedia para nascer de novo, eu sempre pedia mesmo para nascer de novo, eu não queria viver ali, eu queria nascer de novo. E quando eu fui iniciada foi isso, eu nasci de novo, nasci mesmo, mesmo, mesmo, mesmo. Eu tenho orgulho mesmo de falar, eu não morri S., entendeu? Eu não morri S. para nascer Tarasomean, é as duas juntas, só que eu vivi um momento do qual não achei que era possível, que era nascer de novo e nascer para o nkisi, em uma família que eu tanto pedia. Gente, eu nem sei como agradecer tudo isso.

Em sua trajetória de cura, fez uso de psicoterapia, considerando os dois métodos de cuidados, do candomblé e na psicoterapia como complementares, em tema que será mais aprofundado mais a frente.

Destaca que o modo acolhedor e coletivo de estar e de fazer parte de uma casa de candomblé a ajudou a superar muitos de seus dilemas, a se sentir mais encorajada a enfrentar desafios, enfatiza que uma das coisas que mais a emociona no candomblé é quando escuta alguém dizer “nossa casa”, e se sente incluída nessa fala. Sentindo ali como um lugar em que é cuidada, valorizada, convidada a estar junto e que da mesma forma retribui esse afeto cuidando também, em uma ética e estética de existência afrocentradas em que os relacionamentos estão em primeiro plano.

Tarasomean

Aí a gente foi vivendo e eu fui desenvolvendo, passando por muitos problemas psicológicos né? Questão de depressão, e meu pai (Tata Ngungz'tala) sempre cuidou de mim, sempre sem medir esforços, ele sempre do meu lado, tudo.

Pesquisador

Quais formas de cuidado?

Tarasomean

Cuidado de saber como eu estou lá fora, de perguntar se estou precisando de cuidado, “vamos para a roça?”. Estar aqui na roça, se preocupar se eu estou bem, então isto, tudo o que ele fazia, as pessoas, a Mam'etu, todo mundo, os mais velhos aqui, sempre tiveram esse cuidado. Então eu fui... eu sou cuidada de várias formas, né? Porque eu não entendo, um cuidado pra mim não é só ter que deitar numa dixisa. Eu olho os mínimos detalhes, é carinho, é afeto... E isso é uma coisa que aqui a gente tem de sobra, sabe? Todo mundo que chega é bem tratado e eu trato bem, do mesmo jeito que eu fui tratada, então fui tratada com amor, com carisma, com respeito, e eu tento passar o máximo de mim para quem tá chegando, então o cuidado pra mim é no dia a dia e nos momentos vividos aqui dentro. Eu acho que é isso que me abastece, é me sentir cuidada, e isso me dá força pra cuidar do outro, entendeu?

Como elaborado anteriormente por Tata Ngungz'tala a iniciação possui dois propósitos, o de integrar a pessoa em uma comunidade tradicional e o de abrir caminho para manifestação do nkisi através da muntuê. Dentro do candomblé, Tarasomean se ampara nesses dois pilares como suportes terapêuticos, pertencimento e a relação com os nkisis, principalmente com Angorô, que ela declara ser o próprio movimento de sua vida. Na dinâmica conversacional eu

proponho que ela associe essa fala com o movimento de Angorô, quando ela o manifesta durante o jamberessu. Ela elabora desde as suas experiências sensoriais em transe e a sua subjetividade com momentos do ritual em que Angorô faz chover ou que se movimenta como uma cobra.

Tarasomean

Sim, sim, nas cantigas mesmo de Angorô, eu me perco, porque o entendimento de chuva para mim, dele rastejar no chão...é como se eu vivesse os momentos na minha vida, então por muitas situações que eu acabo passando, eu lembro, tipo assim do nkisi mesmo em mim, me renovando. É aquilo, vai em cima, desce rasteja, que é onde eu vou batalhando ali pela minha luta, rastejando, encontro, fico no pico de felicidade, aí rastejo de novo e subo.

Pesquisador

Esse rastejar está associado a ficar triste?

Tarasomean

Não exatamente, o rastejar é...seguindo, seguindo, seguindo, não ficar parada, se eu ficar parada, se eu tiver quietinha demais, pode ir atrás, eu não estou bem porque eu não consigo... eu pra mim, eu preciso de movimento, é como se dá mais sentido a vida pra mim, mas que eu preciso também parar um pouco, sabe? É onde entra Angorô na minha vida mais ainda, diz assim, "ô, opa", é onde me freia também, porque se deixar eu fico agitada, direto, né?

Então ele rasteja e pára, bora lá, senta aí, vamô bora, agora é aquilo, vamos rastejar de novo, vamos subir ali, procura para cá, tiver... é muito estranho.

Pesquisador

É um movimento da cobra também. Ela se recolhe, ela dá o bote. Ela procura, ela sobe.

Tarasomean

É o movimento da cobra. Ela dá o bote. E junto com ela, vem muita sabedoria em tudo o que eu vivo.

Comparar a sua atitude enquanto manifestação de Angorô com a sua descrição de que anteriormente era uma pessoa sem iniciativa, que desistia fácil, é uma evidencia forte da eficiência dos saberes terapêuticos dos povos de matriz africana. E da forma como essa terapêutica atua, desde o corpo, adicionando princípios dinâmicos à subjetividade. O ritual de iniciação permite que sua muntuê manifeste Angorô, uma consciência que se apresenta no ritual através de uma dança que se torna algumas vezes frenética, uma serpente que rasteja, sobe, desce, procurando por algo, de repente pára, se esconde e se prepara para o bote. Para ela, Angorô é a sua própria natureza e a forma como deve se orientar no mundo, se movimentando e desenvolvendo estratégias criativas, atitudes necessárias para a sua realização nessa existência. De forma mais internalizada, numa perspectiva mais sensorial, busca explicar como sente a energia de Angorô quando se manifesta desde o seu corpo.

Pesquisador

Essa energia vem da onde? De baixo, de cima, de dentro, de fora?

Tarasomean

Ela vem de baixo e sobe, aí fica aquele movimento aqui dentro de mim. (faz com o dedo um movimento giratório aleatório)

Pesquisador

Como é esse movimento?

Tarasomean

É um movimento assim, tipo, subindo e descendo, rodando. É muito diferente, porque isso gera uma agitação, sabe? Então ele vai, e ao mesmo tempo pára e se mexe mas ao mesmo tempo já está em movimento. Tudo isso eu sinto em questão de segundos que eu estou virada.

Pesquisador

E isso se torna mais fácil para você? Cada vez que... a medida que o tempo passa? Agora você tá com 5 anos, está se tornando mais fácil entrar em transe? É um aprendizado entrar em transe? O transe se aprende ou é uma coisa que vem e te leva e acabou.

Tarasomean

Aprende, aprende, tipo assim, você aprendeu, então todo momento, é como se tivesse evoluído mesmo...evolução mesmo. Cada momento que você vira, participa de rito, é... o santo em si, que eu arrumo, que eu ajudo a fazer alguma coisa com o santo. E isso tudo... é quando eu viro, parece que fiquei mais completa ainda.

Tarasomean evidencia que o transe se apresenta como uma tecnologia de reequilibração de sua muntuê com a sua natureza desde uma matriz sensorial, a energia de Angorô que percorre o seu corpo, fazendo-o vibrar, sendo capaz de alterar padrões comportamentais e dinamizar o seu funcionamento psíquico, o que subjetivamente é elaborado como estar em movimento na vida, o movimento de Angorô. Além disso de forma a coadunar com Roxiluanê e Kawajinan, a manifestação do transe é uma técnica aprendida e aprimorada desde as vivências, e assim com o tempo o entrelaçamento com o nkisi tende a se tornar mais fluido.

Na terapêutica aplicada desde o candomblé, ou como diriam os mais velhos, no caminho de Tarasomean surgem ainda duas nkisis, que dinamicamente atuam no equilíbrio de sua muntuê, Nzumbá, que é a juntó e Kayala que foi quem se manifestou em transe no ritual de obrigação de 3 anos, o que é algo singular, mas compatível com sua subjetividade e construção identitária.

Tarasomean

Isso, as duas tem um caminho bem juntas, sempre as duas responderam nos meus jogos, né? Então ficou nessa no... enfim, mas quem pegou foi Kayala, né? Não que se Nzumbá me pegar também seja errado. A gente tá pro sagrado, é ele que comanda então.

Pesquisador

E o que Kayala agregou na sua vida?

Tarasomean

Eu acho que mais estabilidade, mais paciência, sabe? Eu viro poucas vezes em Kayala, foram duas vezes, mas a convivência da energia do nkisi, eu a senti muitas vezes, muitas mesmo.

Pesquisador

Como é que é essa energia? Como é que você sente?

Tarasomean

Eu sinto uma parte maternal com qualquer pessoa, de cuidado... como se fala? Estabilidade, calma ao mesmo tempo que eu dou uma agitada, mas eu consigo... É como se fosse mais um equilíbrio para mim. A energia de Kayala é como se fosse mais

um equilíbrio para mim. Então, a agitação de Angorô vem, aí Kayala dá mais uma equilibrada, eu sinto isso às vezes eu estou em situação aí “vai lá”, “não, calma”, “vamos lá”, na hora que tem pra agitar, ele agita, mas na hora você tem que calmar, então eu já sinto mais a calma dela. A sabedoria também, que o nkisi é uma energia de sabedoria imensa e esse amor maternal, mesmo que independente da pessoa e o que ela fez pra mim, eu gosto, tipo, assim não tenho... Não sei se eu expressei bem, deu para entender mais ou menos a energia de Kayala? Porque é recente para mim também. Eu estou me descobrindo como com a energia dela, mas também eu sinto a energia, tipo assim que ela não está só, está com Nzumbá também, então gera mais...

Pesquisador

Que é uma energia mais do manguê da lama.

Tarasomean

Sim, é onde eu me recolho, onde eu fico mais misteriosa, eu não me abro muito... São esses três nkisis na minha vida, foi o tempo todo e é o tempo.

A partir de sua subjetividade, Tarasomean consegue atribuir sentidos subjetivos para compreender como atuam essas três manifestações em sua muntuê, interagindo de forma dinâmica para o equilíbrio. Segundo a forma como ela sente, há uma identificação maior com Angorô e existem dois nkisis, Nzumbá e Kayala, ritualmente assentados que a equilibram, embora ela ainda esteja aprendendo a identificar sensorialmente essas manifestações e conhecendo a forma como elas atuam. Uma terapêutica como essa só é possível desde o conceito de muntuê, e de encantamento de mundo, em que nkisis são agentes e intervêm na vidas dos humanos. Em efeitos de sua vida cotidiana, ela fala que não pensa mais em morrer, que quer ficar por aqui mesmo. Algumas semanas depois dessa dinâmica conversacional, ela foi morar sozinha em Portugal, disse que se essa aventura não der certo que não tem problema, agora ela tem uma casa para voltar.

Kota Maninkosi

Kota Maninkosi é uma senhora negra, tem aproximadamente 50 e poucos anos, é descendente de indígenas por parte de mãe e de afro-brasileiros por parte de pai. Tem longo caminho na umbanda com ligação a diversas entidades enfatizando o cuidado que recebe de Seu Zé Pilintra. Foi iniciada no candomblé jeje há 17 anos, como Dofona de Ogumjá Alabadé. Após a perda de um filho, assassinado, entrou em processo depressivo e mudou-se para o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, lugar em que se sentiu mais acolhida e onde fez suas obrigações de 3, 5 e 7 anos. No candomblé de angola seu nkisi é Nkosi, tendo Matamba como juntó.

Revela que a espiritualidade sempre foi muito presente em sua vida, e durante a dinâmica conversacional elaborou diversos momentos em que foi cuidada pela espiritualidade, “tudo o que eu tenho é o espiritismo que me dá”. Seleciono aqui três episódios de sua vida que são significados desde a cultura da umbanda e candomblé. O primeiro se refere a uma dor que

sentia nas pernas, que a levou a transitar por hospitais mas que encontrou solução no terreiro de umbanda.

Kota Maninkosi

Todo mês de agosto eu geralmente adoço das pernas.

Pesquisador

Todo mês de agosto?

Kota Maninkosi

Todo mês de agosto quer dizer agosto, setembro... não, começa já de junho, mas agosto me aperreia mesmo porque é o mês de Kavungo. Já vem de junho, já começo a sentir as pernas. E no dia 2 de agosto, no dia primeiro de agosto, eu passei mal, aí antes disso eu estava nos espiritismo, na casa de dona Letícia, é uma senhora antiga, eu acredito muito no pessoal mais antigo, que o pessoal antigo era analfabeto mas tem uma linha muito segura. E ela falou assim para mim, eu estava lá depois saí fui para as festas me divertir, ela falou para mim "não abandone o teu povo" e eu falei "ah! tá tudo bem". Aí ela falou para mim "se você não voltar por amor você vai voltar pela dor". E realmente voltei para o espiritismo pela dor e pela necessidade, porque isso atribulou a minha vida. Numa segunda-feira eu passei mal, na terça-feira eu fui trabalhar, na quarta-feira eu não fui mais porque eu gritava com uma dor que ela era como se fosse uma água que escorria para o pé e voltava para a perna.

O diagnóstico médico inicial era de um problema vascular ligado a entupimento das veias, corria risco de vida, mas não havia cirurgia disponível. Passadas algumas horas se reestabelece, o médico acha estranho, lhe receita um antibiótico, e ela volta para casa andando. Alguns dias depois tem uma recaída e volta para o hospital, é atendida e recebe uma medicação para dor indicada para tratamento de câncer e é enviada de volta para casa.

Kota Maninkosi

[...] eu tomei oito dias esse remédio, aí nesse intervalo minha perna doía, minha filha foi e disse pra mim assim "mãe, vamos na dona Letícia", eu disse "eu não posso andar de moto, eu não posso andar de carro, eu não posso andar a pé". Eu sentei, estava do lado de fora, chorando, aí sentei no meio fio e foi quando ela me chamou "mãe", trancou a porta e falou "você tem santo, levanta daí! Vamos lá na dona Letícia agora" com sol quente, duas horas da tarde, aí eu fui daqui lá chorando, chorando, chorando, arrastando, cheguei lá na dona Letícia, ela estava trabalhando com a vovó Catarina, ela disse "eu disse para ela, faz um café e dá para ela, está com as pernas..." Eu botei as pernas pra cima e comecei a chorar ela falou "eu disse pra ela, que se ela não voltasse por amor ela voltava pela dor" e voltei pela dor, aí a minha vovó virou e me descarregou. E eu voltei com minhas pernas dizendo que eu voltaria na quarta-feira para o espiritismo, aí ela fez um ebó em mim e eu voltei pro barracão.

No campo da umbanda, ela é um curadora atuando mediunizada, bem como dada a sua longa caminhada conhece vários dispositivos terapêuticos que indica a amigos, vizinhos, pessoas que a procuram segundo a necessidade de cada um.

Kota Maninkosi

Se você tá tendo muito pesadelo, o que que você vai fazer? Pega um copo de água põe debaixo da cama e quando for de manhã roda na casa e joga na rua. Pra parte espiritual, se você não quer que ninguém te pegue (afastar influencias negativas), você pega três folhas de guiné, dá uma amassadinha e bebe, para você fechar o teu corpo na vida

espiritual, eu tenho isso comigo, já fiz porque foi um caboclo que me ensinou e eu me senti bem, então eu sempre ensino as coisas que o que eu sei eu gosto de passar para as pessoas. Tem dor de cabeça? Reza uma ave maria enche uma garrafinha de água branca, uma toalhinha branca e reza em cruz ave-maria pra puxar, isso é para quem tem fé, porque quem não tem fé não resolve não, mas quem tem fé resolve muita coisa até a dor de dente, antigamente, a gente curava porque os mais velhos eles rezam, o dente quebra mas não dói mais. E tem muita coisa que você vai assim se encontrando com as coisas que orixá faz, às vezes um banho para você de manhã cedo numa cachoeira você resolve muita coisa, umas folhas cheirosas porque a água ela descarrega, você toma... no meio na... na correnteza que a correnteza leva, é só pedir com fé.

Seu depoimento segue uma lógica traçada desde o saber coletivo do candomblé, ou do terreiro, como um local em que se é cuidado e que se cuida, local que preserva os saberes dos ancestrais, uso terapêutico de ervas ritualmente ativadas, contato com água. E sendo uma cultura da oralidade, respeito e admiração pelos mais velhos, que tendo mais tempo na tradição possuem mais conhecimento e poder de curar.

Um segundo exemplo de cuidado da espiritualidade parte do processo de aquisição de sua casa própria, delegando a graça a Seu Zé Pilintra, entidade da umbanda e também do catimbó, que ela cultua mas que não incorpora.

Ela conta que há muitos anos atrás, ainda na época do Tancredo Neves, estava em uma gira de caboclo, quando recebe a indicação do caboclo Boiadeiro das Laranjeiras de que em breve ela conquistaria sua casa própria. Passados alguns dias, um amigo lhe avisa “minha filha, vai invadir um lote lá no DVO, que lá estão invadindo, para você ter sua casa”. Ela aderiu ao movimento, um dia, dentro do ônibus chegando perto do DVO “[...]eu ia dentro do ônibus cochilando, aquela visão daquele homem todo de branco, o chapéu na cabeça (Seu Zé Pilintra), falou assim pra mim "você vai fazer a sua casa", na direção em que eu vi o Seu Zé, naquele lugar eu plantei minha casa, meu barraco”.

A reação do governo foi contrária, ela junto com outros moradores resistia, chamava rádio e jornal para chamar atenção, numa atitude de negociação o governo resolve solucionar o problema dando uma casa em Planaltina para algumas famílias, o que não era suficiente.

Kota Maninkosi

[...] e lá eu fiquei, tudo eu arrumava confusão, eu ia atrás nas rádios, chamava o correio brasileiro para poder fazer reportagens, para não tirar a gente, chamava amigo, de madrugada batia prego com o pessoal, levava café, fazia fogueira, de manhã tava todo mundo dentro dos barracos, aí o fiscal vinha brigava eu falei "o meu você não derruba", e eu gritava ao Seu Zé "o senhor me deu, eu vou ficar aqui". Aí passaram lá fazendo a inscrição, jogaram um spray vermelho, era quem ia ganhar a casa, todo mundo ganhou casa. Aí foi na época que, sabe quando saiu nossas casas? Foi na época que o Tancredo foi presidente, que o Sarney que assumiu porque ele morreu, você lembra? Naquela época que eu fui morar lá onde eu moro hoje.

Em um contexto social de abandono de um Estado instaurado pela colonialidade, chama a atenção o agenciamento das entidades de umbanda, nkisis, voduns e orixás nos cuidados direcionados à população de baixa renda, carente em todos os seus aspectos, geralmente descendentes das populações que foram escravizadas ou dizimadas, como os povos originários e afro-descendentes, os que sobreviveram foram subssuncionados a um projeto civilizatório ocidental para atuar como mão de obra barata, sendo negado até o seu direito à moradia. No trecho acima, o agenciamento passa pela agitação política desde um movimento popular, ao qual ela adere por incentivo das entidades Boiadeiro das Laranjeiras e Zé Pilintra, adquirindo assim o seu maior bem material, a casa própria. Num terceiro caso, o cuidado dos nkisis e entidades atua na defesa do maior tesouro que uma mãe possui, a vida e bem-estar de seus filhos.

Ainda sobre o cenário de abandono do Estado às regiões periféricas, em que faltam condições básicas para o desenvolvimento da cidadania, com falta de acesso ao lazer, a uma educação de qualidade, a violência social gerada pelos conflitos de gangues atingiu sua família. Maninkosi relata que antes de seu filho ser morto que recebeu de Iansã a mensagem de que havia um plano para assassiná-lo. Ela o avisa, ele no entanto não leva a ameaça à sério, e é assassinado com um tiro nas costas. Ainda depressiva por conta da perda de seu filho, sua outra filha passa receber ameaças do namorado ciumento, que dizia que preferia mata-la a perde-la. Em uma discussão, ele quebra a perna dela, fratura exposta, e depois foge para Aparecida do Norte. Com medo da reação da mãe, mas provavelmente também do namorado, diz a Maninkosi, quando essa a visita no hospital, que fraturou a perna em um acidente.

Kota Maninkosi

Aí eu fui saber como "como é que tu quebrou essa perna?" lá no hospital, ela disse "foi um acidente", eu digo "quero saber que acidente foi esse?". Aí eu fui lá na casa dele e uma irmã dele "ah, não, foi aqui que ela escorregou e quebrou a perna", eu olhei assim "mas aqui não tem sangue, aqui não tem como ela quebrar a perna, que não tem nada que quebre a perna aqui", aí vamos lá, vem cá, vamos lá vem cá, Seu Zé vira e falou para ela (para a filha) "você vai falar agora o que ele fez com você". Ela tem medo de Seu Zé, ela sabe porque ela já viu muita coisa que ele apronta. Aí ela contou, e aí ele disse que era para contar para a neta dela, porque era para a neta dela contar para mim quando eu desvirasse, que ele não ia deixar nada na minha cabeça para eu não fazer besteira. Aí a minha neta sentou e falou e disse "e você vai confirmar!". Ele com ciúme de um cara pegou o facão para cortar o pescoço dela, lá dentro, pra matar ela lá dentro, aí ela gritou quando ele jogou o facão, ela gritou "Seu Zé" e saiu correndo, aí ele pegou uma xícara e jogou nela e a xícara foi certinho na perna.[...] Aí, ela falou que daquele dia em diante ele não ficaria mais com ela. Aí eu fui fazendo as coisas que tinha para fazer, aí teve um dia que ele, ele já tinha tentado matar ela várias vezes. Um dia quando eu estava de santo, que é essa história que eu te contei, eu escutei quando estava sentada na porta, eles começaram a brigar e eu acordei, escutei o ilá de meu pai "ioráá!". E o cara dizendo "eu mato você e o serviço social que vai cuidar das suas filhas", ela falou

"você vai me matar porque?", eu falei "ah é?". Passei a mão no facão, cortei e falei "sai para fora seu corno, seu safado, seu chifrudo, quem está te chamando sou eu. Sai para fora!" e o meu pai estourando do lado de fora. Aí meu pai me pegou e eu saí cortando tudo e fui... a casa é minha quem manda lá em casa sou eu.

Pesquisador

Esse pai é Ogum, Ogum Alabadê?

Kota Maninkosi

Ogum Alabadé.

Maninkosi fala que apesar da perda de seu filho ainda ser o motivo de estar depressiva, resiste ao uso dos medicamentos receitados por uma médica, diz que é forte e guerreira e vai conseguir superar, e que estar no terreiro lhe faz bem. Os nkisis e as entidades vão fazer justiça, a justiça que o Estado não fez. Sobre a sua filha, diz que ela está bem, conseguiu se livrar do potencial feminicida, é formada em administração, é também técnica em higiene bucal, está trabalhando e que suas netas também estudam.

Sobre o transe em Nkosi revela que sente ficar pesada, quando Nkosi dança no barracão, seus movimentos são ágeis, diretos e rápidos, ele é o guerreiro, pergunto o que ela sente nesse momento.

Kota Maninkosi

Ah, eu me sinto segura, meu pai me levando, eu vou com tudo, o corpo vai...

Pesquisador

É uma vontade que você...

Kota Maninkosi

De ir cada vez mais.

Pesquisador

E você percebe que não é sua...

Kota Maninkosi

Não é minha, não é minha, eu não teria toda aquela força que vem.

Pesquisador

Você entrega o seu corpo pra ele.

Kota Maninkosi

Entrego o corpo ao santo

Por fim pergunto, se após 17 anos de iniciada se hoje em dia é mais fácil entrar em transe.

Kota Maninkosi

É sem comparação, porque você tá sempre reativando, está sempre se movimentando na vida espiritual mas antigamente quando na primeira vez você tem medo, de errar, eu pelo menos penso assim, eu tinha muito medo de errar fazer uma coisa que não tava certo. Nossa Senhora eu chorava.

Em mais uma confirmação de que a ativação da consciência do nkisi situa a pessoa em um caminho de empoderamento pessoal, e que o transe pode ser compreendido como um dispositivo terapêutico que atua dentro da lógica em que está configurada a subjetividade social do terreiro. Ogum Alabadê ou Nkosi e Matamba ao serem entrelaçados à Maninkosi, junto à

entidades da umbanda e catimbó, se tornam um recurso de auxílio à demandas diversas, e consolo para os infortúnios.

Mesoiungu

Mesoiungu é uma mulher, de 40 e pouco anos de idade, branca, se iniciou há 5 anos atrás, é a minha irmã de barco, passamos juntos pelos ritos iniciáticos. Ela é filha de Kavungo com Kayala como juntó. Ela conta que sempre andou por terreiros, sua mãe já era de umbanda, e desde bebê ela também é batizada na umbanda. “Sempre soube que tinha caminho para andar em centro”, na adolescência e início da juventude frequentava casas, mas sempre como visita. Até que um dia, conheceu uma mãe de santo de umbanda omolocô, que ia fazer a obrigação de 7 anos, e foi convidada para ajudar, fazendo companhia à pessoa que cuidava da sacerdotisa.

Mesoiungu

Aí fui ficando, fui ficando, no dia da saída, o pai de santo dela, falou assim "não minha filha, vista uma roupa, para encher a roda porque tem pouca gente, bota uma roupa nela para vestir, para ficar na roda". Foi aí que eu, sem querer, né? Eu entrei e aí não sai mais, desse dia em diante, eu já entrei na roda e tudo. Mas até então não tinha sentido, eu não sentia nada. Ficava na roda, cambonava, dançava, não sentia um arrepio. Aí, um dia, ela foi fazer uma festa de Ogum, dia 23 de abril. Nesse dia, eu bolei, passei mal, tive que passar 3 dias no roncó, recolhida.

Nessa casa de umbanda, ela conheceu Tata Nkosilundi, se casaram, e a partir daí a sua caminhada espiritual passou a ser em dupla, segundo ela, quando Tata Nkosilundi se inicia no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, Tata Ngungz'tala avisa que a espiritualidade deles é muito entrelaçada, e que era necessário que ela se preparasse também para se iniciar pois enquanto isso não acontecesse “nunca as coisas de vocês vão estar assim 100%”.

Mas sem adiantar a história, antes da chegada ao Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, passam por uma casa de umbandomblé, uma variação do candomblé criada por Joãozinho da Goméia.

Mesoiungu

Quando eu comecei a frequentar, tinha uma casa lá no Valparaíso, do seu Valdir, que lá ele toca tudo, é umbandomblé que chama. Ele é do Rio de Janeiro, muito bacana ele, um senhor muito bacana. Aí lá, ele, quando ele jogou para mim e falou assim, olha, está aqui, Ogum e Yemanjá, mas se algum dia você fizer alguma coisa na nação, na angola, no ketu, seja onde for, quem vai vir primeiro é Omolu. Aí, eu falei "como assim?", ele falou "é Ogum está deixando Omolu, a sua cabeça para Omolu", eu disse "oxe, de jeito nenhum, meu pai é Ogum, nunca que vou ser filha de Omolu". Aí a gente foi uma vez numa mulher lá no Park Way, tinha um amigo da gente, ele falou "ah, ela trabalha com Seu Zé, é muito bacana, vocês tem de ir conhecer", a gente foi lá, e aí ela jogou pra Nkosilundi, e aí jogou para mim também juntos ela falou assim "nossa mas você tem um Omolu lindo", aí eu "como assim?". Aí eu falei "como assim? Eu sou filha de Ogum, ela "não, tá aqui, Ogum tá aqui, mas só que quem tá na frente é Omolu".

Esse trecho traz duas informações importantes que podem ser generalizadas, a primeira é que a construção identitária de uma pessoa no candomblé geralmente tem início bem antes da

iniciação, quando ela participa de jogos de búzios que já lhe informam qual será o provável nkisi que será individualizado em sua muntuê. O segundo é a constância e repetição que acontecem as indicações feitas pelo oráculo, algo que foi apontado por outras pessoas na pesquisa de campo, inclusive por mim, 20 anos antes de ser iniciado, um sacerdote da nação ketu já havia indicado quais seriam os meus orixás caso eu me iniciasse.

Quando pergunto como se sente em relação a essa indicação do jogo, ela responde “olha, eu sou muito mais Omolu que Ogum, muito mais “ e estala os dedos. Segundo Mesoiongu, sua personalidade é mais pacífica, tem a tendência a não entrar em conflitos, quando alguém lhe ataca, ela não guarda rancor, mas também nunca mais dá oportunidade para a pessoa lhe fazer mal, essas seriam características de Kavungo, consciência que no candomblé ketu é nomeada como Omolu, enquanto que uma filha de Ogum, associado à Nkosi no angola, nunca aceitaria ser atacada sem revidar.

Em 2013, ela e Tata Nkosilundi começam a visitar o Tumba Nzo A’na Nzambi Junsara, ela conta que ao chegar na casa, era dia de queda de quelê, e um dos nkisis na sala era Kavungo, “eu fiquei encantada, nunca tinha visto, nunca tinha ido em candomblé, nunca tinha ido numa roda de candomblé, achei lindo”. Seu marido decide se iniciar como tata kambono e Tata Ngungz’tala lhe pede para fazer o ritual de kibane muntuê, para que ela ficasse fortalecida, e a partir daí começa a bolar no santo constantemente. Isso me deixa confuso, pois geralmente o ritual de kibane muntuê é utilizado para apaziguar as bolonagens de ndumbis, uma forma de negociar com o nkisi, lhe pedindo mais tempo para que a pessoa possa se organizar para a iniciação.

Mesoiongu

O Tata (Ngungz’tala) falou assim "ó minha filha, você vai ter que fazer um kibane, Porque o Tata vai recolher, né? Então é bom você fazer um kibane, ainda mais que você tem muito tempo de umbanda, né? Você precisa, que é pra não ficar exposta". Ingentemente eu fiz o kibane né? Uma semana antes de Nkosilundi recolher. Depois que o kibane acabou, no sábado, eu vim com Nkosilundi, quando ele foi recolher, na sexta-feira, né? Aí no sábado, na hora do bolonan, lá na coisa, eu bolei aqui encostadinha ali na muretinha. E daí em diante, acabou meu sossego.

Pesquisador

Mas geralmente não é o contrário? A gente faz o kibane para apaziguar?

Mesoiongu

Não, kibane é cabeça, não tem nada a ver, só que o kibane, ele abre seus chacras, ele te prepara.

Pesquisador

É que tem gente que fala isso "estou bolando demais", e faz o kibane para segurar.

Mesoiongu

Sim, mas no meu caso eu nunca tinha bolado. E daí em diante meu filho, acabou.

São exemplos como esse que demonstram que na elaboração de um sistema de inteligibilidade sobre os cuidados no candomblé, sempre existem as exceções. Como apresentado em um trecho anterior, a incidência e a intensidade com que ocorriam as bolonagens de Mesoiongu foi um dos fatores que a levou a realizar os rituais iniciáticos no candomblé, outro é atribuído à doenças. Sendo ela filha de Kavungo, divindade da doença e da cura, ela possui uma propensão grande a adoecer e a iniciação lhe trouxe um equilíbrio nessa questão.

Mesoiongu

Eu sou muito agradecida ao meu pai (Kavungo), nossa! Principalmente em questão de saúde, que eu estava mais necessitada era disso.

Pesquisador

Qual seria seu problema de saúde?

Mesoiongu

Não, eu tenho... é assim, eu tenho, eu vivo anêmica, eu já tive a ponto de ser internada porque eu levantava e sentava e zonga e coisa, aí descobri que era anemia, né? Durante a minha gravidez eu tive muita anemia. Foi em 2007? É, que eu fiquei ruim, ruim, que a médica queria me internar, porque nada melhorava minha anemia. Ela estava preocupadíssima, ela queria que eu fizesse transfusão de sangue já, que os remédios não estavam resolvendo. E assim, eu tenho problema de tireoide. Eu tenho problema de alergia. Eu tenho esse problema da anemia que vai e volta, vai e volta. A minha imunidade não é boa, qualquer coisinha, qualquer gripezinha me derruba. É impressionante esse negócio da covid eu estava ó...que eu falei "gente se eu pegar um negócio desse é até perigoso, né?". E depois que eu fiz minha obrigação (estala os dedos)

Pesquisador

Teve uma melhora?

Mesoiongu

Melhorou demais, e aí quem é que cuida disso? Papai. E o Tata, toda vez que ele jogava, ele falava " minha filha, você tem que fazer alguma coisa, nem que seja só o assentamento dele, pra gente cuidar porque está muito ruim, a sua saúde não está boa"

A singularidade de seu caso se expressa também na forma como se apresenta o transe de seu nkisi, já tendo conversado com outras pessoas que elaboraram que o transe era uma técnica a ser desenvolvida de entrelaçamento entre pessoa e nkisi. Para ela isso é experimentado como um estado de inconsciência quase total, em alguns momentos diz que consegue enxergar, sendo essa a mesma sensorialidade que se apresenta, para ela, no transe com as entidades de umbanda.

Mesoiongu

Fico inconsciente, raríssimas vezes, raríssimas vezes, ele (Kavungo) deixa eu ver alguma coisa.

Pesquisador

E aí quando ele deixar você ver alguma, o que você sente?

Mesoiongu

Não, eu não sinto, eu vou ser sincera para você, eu não tenho sensação, não tenho. É aquela coisa de ver, não escuto. A mesma coisa com as minhas entidades de umbanda, eu vejo, mas não escuto. Eu tenho esse detalhe. Eu só vejo, não escuto.

Pesquisador

Legal. é bem diferente do que eu...

Mesoiungu

Mas a sementinha as vezes deixa eu ver. A sementinha é mais legalzinha. Eu acho que é pra eu poder aprender as coisas, aí ela deixa. Tanto é que no kibane do barco de dezembro. Ela ajudou a Sambamean a preparar o kibane, depois na cozinha e depois que fez o kibane, no outro dia. Aí eu vi tudo, aí eu sei agora como é que faz.

Sementinha é a sua vunji, uma consciência infantil associada ao nkisi, ou uma versão infantil desse, que nasce também durante os rituais iniciáticos, sendo muito mais falante e socialmente interativa que o nkisi. Para ela, vem se tornando cada vez mais comum, estar mais consciente, ou se lembrar mais das situações que vivencia estando manifestada nessa consciência.

Desde a forma como estão configurados os rituais de candomblé, os iniciados que não passaram pelo rituais de 3 anos de obrigação, que é o seu caso, participam na maior parte do tempo manifestados com o nkisi, ou com o vunji. E gradualmente a medida que a pessoa vai se tornando uma mais velha dentro da tradição, tende a ficar mais “acordada” durante os ritos, prestando auxílio ou cuidando dos mais novos, que estão manifestados no nkisi. Por isso significa que o vunji deixar memórias em sua muntuê é uma forma de ir aprendendo sobre a tradição,

Em relação aos transe de nkisi, enquanto, nos depoimentos anteriores, fica evidente a noção perceptual de que uma força age através da pessoa, direcionando seus movimentos, ou surgem sensações corporais atribuídas aos nkisis como a maternagem, o ímpeto do guerreiro. Para Mesoiungu, não há sensação nem imagem alguma que relata se lembrar. Ela diz que em poucos momentos, quando lhe é permitido ver, é que ela tem ciência de estar manifestada em seu nkisi. A mesma situação é relatada como sendo experimentada pelo transe com as entidades da umbanda.

Mesoiungu

Eu não consigo, eu não guardo nada, nada.

Pesquisador

Você não guarda nada, mas isso é diferente de inconsciente, né? Porque você sabe que você está ali.

Mesoiungu

Não, quando eu falo inconsciente é assim, é que eu, às vezes, eu vejo o que está acontecendo, mas eu não escuto, às vezes eu estou na gira, incorporada, eu estou vendo mas eu não escuto e quando vai embora eu ffffff (gesto de que as memórias saem voando)

Pesquisador

Então saem as palavras da sua boca e você nem tá escutando o que...

Mesoiungu

Quando eles vão embora, eles levam. E eu já desisti de lutar contra isso, porque antes eu ficava muito assim, eu ficava agoniada. Aí a entidade ia embora, no começo, né? Porque eu não aceitava isso, eu queria ouvir, eu queria ver o que que estava acontecendo, por que eu ficava assim, como assim? Não é? "Aí e se eu falar besteira e se...."né, "não, eu quero saber", mas aí foi preciso muita conversa com a minha mãe de santo quando eu comecei a desenvolver. Então, mas é isso.

A diferença atribuída entre a forma como sente o transe do nkisi e o transe das entidades, é que, para ela, o primeiro a pega desprevenida, e na umbanda, a sensação de entrar em transe é mais gradual.

Mesoiungu

Kavungo não avisa, né? Não é igual entidade, né? Que a entidade, você sente chegando, eu pelo menos não sinto, eu levo a cacetada e pronto.

Pesquisador

Essa cacetada aparece aonde? na cabeça, no coração, de baixo para cima?

Mesoiungu

É isso que eu tô te falando, não tem um aviso? É puff e desliga, comigo é assim, é de uma vez, não dá tempo de nada.

Pesquisador

Mas como é que é? Você sente que você que tem uma força agindo através de você?

Mesoiungu

Sim, igual hoje, quando começou o jamberessu, antes de começar lá fora. Eu estava assim, me arrepiando, sentindo.... Você sente aquela coisa mas assim, não é igual a umbanda que você está assim.... eu pelo menos eu sinto a minha preta velha pertinho, eu sinto a moça. Eu sinto perfeitamente a vó, principalmente quando ela está chegando, eu sinto ela assim coladinha comigo.

Após a manifestação do nkisi, quando ela volta a ser Mesoiungu, nesse momento ele relata que sente sensações relacionadas à Kavungo “quando Tat’etu vai embora, aí eu sinto essa tranquilidade, essa calma, uma alegria”, portanto em seu caso, as sensações atribuídas à Kavungo são referenciadas em momentos antes e após o transe de nkisi. Relacionado a um potencial terapêutico de seu nkisi em situações do cotidiano, ela revela que possui um xaxará de Kavungo e uma cabaça, apetrechos desse nkisi, e uma quartinha, e que quando se sente agoniada, nervosa, fica diante desses objetos, e se equilibra pedindo para Kavungo acalmá-la, ele a esfria e a esvazia de suas preocupações, nesse momento sente algo que seria próximo às sensações que experimenta antes e depois da manifestação de Kavungo nos rituais.

Mam’etu Ndulangê

Mam’etu Ndulangê é a mãe pequena da casa, mulher, branca, 60 e poucos anos de idade, 47 anos de iniciada na tradição do candomblé de angola por Tata Kissimbe, em Belo Horizonte. A forma que descreve a sua trajetória de ingresso no candomblé é um caso único no Tumba Nzo A’na Nzambi Junsara, embora apresente correspondência ao que é encontrado na literatura acadêmica (Augras,1983/2008; Segato, 1995; Barros & Teixeira, 2006; Sancí-Roca, 2009;

Gomberg, 2011; Rabelo, 2014). Ela conta que sua mãe era umbandista e trabalhava com entidades, e que desde os 6 anos de idade ela a acompanhava nas giras.

Mam'etu Ndulangê

Eu comecei ir na sessão de umbanda, eu tinha 6 anos de idade. Eu já entrei em roda de desenvolvimento e coisa e nunca manifestou nada. Eles não conseguiram fazer nada manifestar, tanto que eu só cambonava. Porque minha mãe era espírita, ela trabalhava com caboclo, com exu e preto velho e tudo. E eu só cambonava, eu aprendi a cambonar, a cuidar deles, né? Pequena[...]

Pesquisador

E ela era médium?

Mam'etu Ndulangê

Totalmente, trabalhava com Tranca Rua, São João da Mata, com Pai José do Paraíso e Mãe Campina, muito bons. Tanto é que eu falo, que quem me criou foi Tranca Rua e João da mata.

Com o tempo a mãe deixa de frequentar as sessões de umbanda, vindo no futuro a se tornar evangélica. Com 18 anos de idade, ela recebe o chamado da ancestralidade, e bola no santo no trabalho, perdendo completamente os sentidos, vindo a acordar num hospital. Avaliada, diz que os médicos não encontraram nenhum problema que necessitasse de intervenção, nem conseguiram dar um diagnóstico.

Mam'etu Ndulangê

É interessante porque quando eu comecei a sentir, né? Minhas questões pra iniciar, eu não conhecia candomblé, conhecia a umbanda, né? Candomblé, eu não conhecia. E eu comecei exatamente por aí, assim, as pessoas achavam que eu estava tendo um problema mental, né? Tanto que, como eu passei mal que eu estava bolando, né? Hoje, eu entendo que eu estava bolando, naquela época, realmente eu não sabia o que que era, né? Ela, a minha mãe, a primeira coisa que ela fez foi me levar para o hospital, né? Os médicos não encontraram nada, me puseram para dormir, mandaram embora para casa. E como eu continuei, ela me levou pro... lá em Belo Horizonte, tem um hospital que é o Galba Veloso. É um hospital de doentes mentais, e ela me deixou na triagem por 24 horas. Então, eu fiquei lá, ela foi embora e eu fiquei. Aí é... eu fiquei ótima, eu fui ajudar as enfermeiras a cuidar dos pacientes. Fui ajudar a fazer as coisas. Não me deram nada e fiquei lá 24 horas dessa forma. Quando foi no outro dia, que estava marcado para minha mãe voltar, o médico pegou, falou com ela "a sua filha está ótima, o lugar dela não é aqui". A senhora tem que procurar o lugar certo, mas não falou que lugar é esse? Ele só falou isso com ela.

Pesquisador

Você nunca mais encontrou esse médico?

Mam'etu Ndulangê

Não... foi lá no Galba Veloso, ele só falou com ela, você tem que voltar, você tem que levá-la. Aí ela me levou e passou numa igreja universal. Eu não entrei, de jeito nenhum "eu não vou, não vou, não vou", aí fui embora pra casa. Aí a minha vizinha de frente, era uma makota, e nós não sabíamos, que a gente não conhecia candomblé. Então, como ela trabalhava na Secretaria de Saúde, a minha mãe associou à saúde, né? Que ela estava só preocupada com a saúde, então foi procurar essa vizinha para orientação. Essa vizinha falou "ó se você quiser, eu levo ela no meu pai de santo", que é, hoje, o meu pai de santo. Então eu conheci candomblé, depois de iniciada, não conheci antes.

Desde sua iniciação nunca mais bolou no santo. Já tendo muitos anos de iniciada, faz uma análise de sua trajetória enquanto rodante no candomblé, que parte do descontrole e da inconsciência para um estado de maior fluidez entre ela e os seus nkisis, Luango e Ndandalunda. Nesse trecho eu pergunto como através da tradição se pode explicar que o rito iniciático cessa a bolonagem.

Mam'etu Ndulangê

Aí o nkisi te assume, assume sua mente, assume o seu corpo, né? Então, nessa iniciação, eu confesso que eu tinha um... assumia 100% do meu corpo, teve coisas que aconteceu lá que meu pai contou depois, até os meus 7 anos, que eu desconhecia, né? Que eu desconhecia e aí depois você vai acostumando, você vai apropriando do... você vai recuperando o seu corpo, né? Sua mente, seu controle mental, né? Mas até então, eu pelo menos, né? Não é todo mundo, mas o controle foi totalmente do nkisi.

Pesquisador

No início o seu transe era inconsciente.

Mam'etu Ndulangê

Total.

Pesquisador

E agora?

Mam'etu Ndulangê

Hoje...hoje, é... é não, não é que eu lembro do meu... Tem muita coisa, não lembro de muita coisa, mas eu... eu assim, se eu falar "não, não", eu vou afirmar que eu não, não vou deixar o nkisi passar.

Pesquisador

Você consegue.

Mam'etu Ndulangê

Eu consigo controlar isso, né? Acho que pelo tempo, pela idade, e a gente já consegue... é...esse diálogo direto com o nosso nkisi né? Então às vezes eu sinto que ele está do meu lado.

Pesquisador

No dia a dia, não só no terreiro.

Mam'etu Ndulangê

No dia a dia, eu sinto que ele está aqui no meu lado e tudo, mas ele não precisa de estar propriamente incorporado em mim, manifestado, né? Que a gente fala que o nkisi está manifestado, ele não precisa de estar manifestado em mim, mas eu sinto ele perto, às vezes, até no candomblé também, às vezes eu danço eu falo assim "não fui eu que dancei", eu sinto que não fui eu que dancei.

Esse trecho de seu depoimento, apresenta de forma muito explícita a questão de como se deu o seu processo de desenvolvimento enquanto rodante no candomblé, em um caminho da inconsciência para uma relação mais fluida, e que sente a presença de seus nkisis em momentos cotidianos. Se anteriormente ela, assim como Mesoiongu não conseguia sentir, nem controlar o transe do nkisi, e era tomada de repente pela força de Luango, ela relata que hoje em dia, seu tempo de santo lhe permite controlar a maior parte das vezes, ficando acordada, e quando não é possível segurar a manifestação, ela ao menos percebe sinais de que vai virar no santo.

Pergunto se é possível descrever como ela sente a presença de Luango, divindade associada ao raio, ao trovão e ao fogo, ela descreve que sente o coração disparar e muito calor no rosto.

Mam'etu Ndulangê

Eu sinto um... como é que a gente fala? Não chega a ser uma tonteira, mais assim, tipo que você vai dormir, sabe? Como se você tivesse com pressão baixa? Aí você vai se sentindo assim mole, aí você entrega. Agora a questão do meu rosto, do calor, o Tata olha pra mim, ele mesmo fala "mãe, você tá com o olho, você está com o rosto muito quente, né? Tá muito vermelho". E Nzazi Luango, né? No caso, ele me deixa muito...é... quente quando ele vai embora.

A dinâmica conversacional continua no sentido de compreender sua multissensorialidade durante o transe, se ela tem consciência de que o nkisi está manifestado.

Mam'etu Ndulangê

Muitas vezes não. Às vezes eu... sabe quando, tipo assim você acorda e você dorme de novo (estala os dedos) você acorda e você dorme de novo? Então eu fico mais ou menos assim, parece que... tem hora que eu... parece que eu estou em outro lugar.

Pesquisador

Mas aí você sabe que está em outro lugar?

Mam'etu Ndulangê

Sim, sim.

Pesquisador

E o que você está sentindo nesse momento?

Mam'etu Ndulangê

É, eu estou sentindo leve, muito leve, muito leve, muito... é... às vezes, eu estou vendo o que está acontecendo abaixo de mim.

Pesquisador

Então você se sente flutuando?

Mam'etu Ndulangê

Sim, é, muito leve.

Pesquisador

Como se você estivesse no teto, no alto?

Mam'etu Ndulangê

Como se eu tivesse mais no alto. Eu já tive muito isso aqui, às vezes eu trabalho uma noite inteira desse jeito. Eu me vendo trabalhar. Eu me vejo trabalhando, cuidando das pessoas, cuidando das coisas

A conversa passa para sua outra nkisi, Ndandalunda que em uma singularidade foi feita junto com Luango, e é sentida como sendo também o primeiro santo. Já sobre Kayala que seria a sua juntó, por algum motivo, ainda sem significação subjetiva, nunca se manifestou em transe.

Mam'etu Ndulangê

Ndandalunda é muito próxima, é tão próxima que que ela foi feita junto com o Nzazi. É como se eu tivesse os dois do primeiro santo. E mora com ele, ela abriu mão do dendê pra ficar com ele, para morar com ele, porque o meu juntó mesmo seria Kayala. Mas Ndandalunda, então é a.... pelo menos até hoje, Kayala nunca conseguiu passar.

Em relação ao transe de Ndandalunda, Mam'etu Ndulangê descreve que, assim como Luango, também sente como se flutuasse, vendo-a trabalhar, no entanto Ndandalunda não lhe dá avisos de sua chegada, não lhe dá barravento. Em termos subjetivos, ela lhe acalma, lhe dá

segurança e confiança na vida. Pergunto se é possível diferenciar sensorialmente um nkisi do outro.

Mam'etu Ndulangê

Sim, sim, eu sei se é ela ou se é ele. Por isso aí, porque o Nzazi é igual eu te falei, o Luango ele me esquenta, me agita, sabe? Eu sinto mais agitada, mais coisa... e a Ndandalunda não, Ndandalunda, ela me ameniza tudo. Eu fico calma, né? Então, por isso que eu sinto assim, aquela mulher, o que eu vejo, uma mulher sentada quietinha, sabe? Sem cansaço, sem nada. E Nzazi eu já sinto ele cansado já, é afoito, sabe? Eu sinto ele assim, já totalmente diferente de Ndandalunda, totalmente diferente, muita diferença.

Em termos de cuidados, pergunto o que a sua iniciação nesses dois nkisis representou para a sua subjetividade. Ela responde que, de uma hora para outra, virou adulta, que percebeu a responsabilidade que tinha em cuidar desses dois santos, ao mesmo tempo em que durante toda a sua vida se sentiu cuidada por eles. Após ter passado pelos episódios de bolonagem que impossibilitavam a realização de suas atividades cotidianas, sente que sua vida foi facilitada pelo entrelaçamento com esses nkisis.

Mam'etu Ndulangê

E assim foi, sabe? Meus caminhos foram se abrindo, aí eu continuei meus estudos, formei. Fui trabalhar no serviço público, né? Lá nesse serviço, eu conheci meu esposo. E assim minha vida foi andando, foi andando, conseguimos nossa casa, sabe? Nunca moramos de aluguel, isso tudo assim, os trem foi tudo abrindo. Tudo o que eu tenho hoje, começando pelos meus filhos, meu esposo, foi Luango e Ndandalunda que me deram.

Tendo relatado que frequentava a umbanda quando criança, mas que nunca havia incorporado nenhuma entidade. Após ter sido iniciada, durante uma festa de caboclo na casa de Tata Kissimbe, passa a receber Kawisa um caboclo ligado ao candomblé de angola. Sendo essa uma das características singulares do candomblé de angola em relação aos demais. Tendo os povos bantus sido os primeiros povos africanos diaspóricos sequestrados e trazidos ao Brasil, em um contexto sócio-histórico de um Brasil ainda quase que absolutamente rural, conviveram com povos indígenas em senzalas e quilombos, reconhecendo-os como os ancestrais da terra. Assim, uma vez por ano, as casas de angola realizam uma festa em homenagem aos caboclos. No Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, os mesmos caboclos que são cultuados nessa festa, também são as entidades que trabalham durante as giras de caboclo da umbanda.

Anos depois, surge em sua vida Rosa Vermelha, uma pombagira que se apresenta a ela como uma amiga, uma protetora, que utiliza o seu corpo para cuidar de pessoas da casa ou de fora, que vêm em busca de atendimentos. Em relação à multissensorialidade das incorporações das entidades relata que em relação ao transe dos nkisis, ela se sente muito mais presente, tanto na negociação realizada entre ela e a entidade em contextos rituais, como em contextos cotidianos.

Mam'etu Ndulangê

Sinto, sinto sim, eu sinto quando eles estão próximos quando eu preciso deles. A Rosa, então é muito presente na minha vida, ela não precisa estar, como diz o Tata, montada em mim. Ela é muito presente na minha vida, muito presente.

Pesquisador

E como é que é essa comunicação dela contigo, quando você não está em transe?

Mam'etu Ndulangê

Não, é... eu converso com ela como se eu estivesse conversando com você, entendeu? como se eu tivesse vendo a Rosa aqui. Então eu falo pra ela "ô Rosa, você está por aí que não sei o que..." aparece as coisas. Eu estou numa loja, parece uma coisa, eu falo "a Rosa está querendo", sabe?

Pesquisador

Então é mais por intuição?

Mam'etu Ndulangê

É, aí eu sinto assim, eu falo assim "eu não, não quero isso", quando eu vou... eu quero isso aqui. Aí eu falo "mas por que que eu quero isso?", aí eu falo "ah! É você não é Rosa?". Eu costumo falar, fazer assim... em pensamento, né? Mas eu falo "é você, não é Rosa? Que está querendo e fazendo eu comprar isso aqui?". Eu sinto ela muito presente na minha vida.

Pesquisador

E como é que você confirma que é realmente uma intuição vindo dela?

Mam'etu Ndulangê

Porque eu ofereço para ela e ela, ela assim... ela me dá a entender que ela recebeu aquilo ali, sabe? É igual eu te falei, eu sinto a presença dela, como eu sinto... eu vejo os resultados. Eu vejo muito resultado, muito.

Nesse trecho, aparece um exemplo de como ocorre a negociação entre Ndulangê e Rosa Vermelha, existe uma influência da entidade sobre o seu aparelho psíquico, a ponto de confundir se o desejo é dela ou de Rosa, o que pode ser racionalizado e compreendido como sendo um desejo da entidade, pois o objeto desejado não possui correlação com a subjetividade e identidade de Ndulangê, como por exemplo um tipo de roupa ou adereço que é mais do gosto de Rosa. No entanto, esse interesse de Rosa por algum objeto não é destituído de intencionalidade, existe uma intervenção que indica que a entidade recebeu aquele presente, bem como existe um propósito para aquela influência, que poderá ser futuramente significado. Muitas vezes eu observei nas giras de umbanda, as pombagiras dando presentes, como joias, anéis, colares principalmente para as mulheres que as procuram, esses objetos se tornam dispositivos terapêuticos, são pontos de força para que elas acreditem em si mesmas e também indicam proteção espiritual.

Ainda sobre a sensorialidade diferenciada entre nkisis e entidades, Ndulangê relata que por um período, dada as diferenças de subjetividade entre ela e Rosa Vermelha, ela recatada e Rosa "espalhafatosa, debochada e farrista", sentia sua energia ser sugada ao ser incorporada por Rosa Vermelha, mas isso se alterou com o tempo, pois sendo a entidade uma pessoa, uma força que vem de fora, foi possível se negociar um meio termo. Já o nkisi, sendo uma manifestação

interior de uma força da natureza, diz que na sua manifestação alcança uma intensidade tão grande que sente Luango lhe sugar toda a energia, e que isso parece ser inegociável.

Mam'etu Ndulangê

É... a controlar ela, porque como ela é um antepassado, não é? Que é diferente do nkisi. Aí você consegue, eu pelo menos consigo conversar com ela "me deixa mais tranquila, você vem em mim, mas me deixa tranquila", isso eu vou conversando com ela antes, o dia que eu sei que vai ter "Rosa, Rosa olha que você vai fazer, me deixa bem. Você tem que vir pra me deixar bem", quando tem que vir deixar todo mundo bem. Negócio de... você "espritar" como diz o Tata e depois ficar passando mal, não tem sentido, né?

O fato de Luango drenar toda a sua energia não deve ser compreendido como algo negativo, a partir de uma terapêutica do candomblé, isso pode significar que Luango precisou manifestar um grau elevado de energia para reequilibrar o universo, a comunidade, uma pessoa, e até ela mesmo. Nesse sentido, observando o papel que desempenha como mãe pequena em uma casa de cuidados, Ndulangê atua com seus nkisis e entidades como uma terapeuta, ao que eu pergunto como ela se sente em relação a isso, ela responde "os dois, eu cuido e sou cuidada o tempo todo", mas não só pelos nkisis e entidades, mas também pelo Tata ria nkisi e pelas pessoas da casa. Esse é um ponto que foi unanimidade em todas os depoimentos, compondo a ética e estética de existência bantu e propósito principal da casa.

Kota Roxilundê

Kota Roxilundê, é um homem negro, na casa dos 30 anos, iniciado há mais ou menos 8 anos. Durante a pesquisa de campo de mestrado, nós fizemos uma dinâmica conversacional em que emergiu o tema sobre cuidados em saúde mental no candomblé e na umbanda. Naquele tempo, quando fizemos a primeira dinâmica, ele ainda não era iniciado, sendo que na segunda dinâmica já havia passado pelos ritos iniciáticos. O resultado daquela conversa foi um dos elementos que me inspirou a pensar o projeto de tese de doutorado direcionada aos cuidados em saúde do candomblé. Desde antes daquele período, ele transita entre as duas formas de cuidado em saúde mental, oferecidos pela psicologia e pelo candomblé e umbanda, já sendo um kota manganza, um mais velho na nzo, ele também é atualmente um terapeuta tradicional. De forma que as reflexões geradas pela dinâmica conversacional apresentaram uma significativa riqueza de conteúdos relacionados a formas de cuidados provenientes dessas duas epistemologias e um ponto de intersecção entre a iniciação e a compreensão do candomblé como a representação do povo bantu como um fator de impacto na saúde de pessoas negras.

Já tendo apresentado anteriormente uma discussão elaborada por Kota Roxilundê, em que apresenta desde o conceito de grau na manifestação do nkisi, como a iniciação apresenta ao rodante uma técnica corporal, o transe, que pode ser aprimorada e que impacta a saúde. E resguardando uma construção que ele realiza sobre o entrelaçamento de seus nkisis, Nkosi e

Nzazi, seu juntó, como sendo uma terapêutica, que pode se tornar complementar à psicologia, para ser apresentada no tópico complementariedade entre os cuidados em saúde mental afrocentrados e eurocentrados. Me concentro aqui em uma discussão elaborada sobre a questão do pertencimento ao candomblé de angola, enquanto pessoa negra, o que leva a discussão da iniciação como um cuidado para uma dimensão mais social e política.

Essa discussão me foi apresentada em uma dinâmica conversacional realizada com Mutalekongo, um psicólogo e psicanalista negro, ativista antirracista, em que ele relata que sentia que a maior complementariedade que o candomblé pode trazer em termos de benefícios de saúde mental para pessoas negras está relacionada a questão do pertencimento a um povo de matriz africana. Como Mutalekongo é psicólogo também deixarei suas elaborações mais aprofundadas para o tópico complementariedade entre os cuidados em saúde mental afrocentrados e eurocentrados. Apresentei a questão para Kota Roxiluanê.

Kota Roxiluanê

Essa questão do pertencimento que o Mutalekongo fala realmente faz sentido, porque a gente quando inicia, estava conversando com o Tata uma vez, quando a gente inicia a gente tem uma outra noção de ancestralidade. A gente busca muito a questão da ancestralidade, nossa linhagem familiar mesmo direta, tipo, a gente vai buscar nosso ancestral direto, avô, bisavô, tataravô lá atrás, a gente resgata muito dessa parte. E, principalmente, para pessoas pretas, cara, a gente não tem tipo muita história e quando tem é uma história mais fragilizada, né? Por conta da escravidão e tudo mais. Então, para a gente ter um enredo, ter uma história como ser humano, é muito importante esse resgate. Isso ajuda bastante nessa formação nova que a gente tem de personalidade, porque querendo ou não, quando a gente inicia é um nascimento, né? A gente renasce, a gente meio que morre para o mundo, nasce de novo, ganha um novo nome, ganha um novo caminho para trilhar e tudo mais[...] Aqui a gente tem uma questão de se identificar mesmo, de pertencimento. E a iniciação acaba fazendo essa ponte, de você se pertencer a um lugar, pertencer a um culto, a um povo, a uma tradição. Porque quando você já nasce assim "ó nasci na família, sei lá, com um sobrenome italiano aí, aí você já tem um enredo, que o seu avô veio da Itália, não sei o que, que foi que refugiado...", então você tem um histórico. Você tem uma tradição "ah, a tradição da minha família, todo domingo junta todo mundo para comer macarrão e tal". Então a gente tem essa parada, a gente não tem esse negócio. A gente passa a ter... algumas pessoas, encontram isso na roça, eu sou uma das pessoas. Mutalekongo também tem essa mesma experiência, a gente até trocou uma ideia a respeito disso, de que a gente não tem tradição de nada cara, algumas famílias tem de se reunir, às vezes, em datas e tal. Mas na aqui na roça a gente passa a ter esse movimento de "pô agora eu tenho, né? Uma família assim assado, uma tradição. Eu fui inserido num círculo que tem uma parte tradicional e tudo o mais."

O trecho apresenta Kota Roxiluanê como um agente de transmissão do pensamento político que vem se constituindo como uma configuração subjetiva social central do Tumba nzo A'na Nzambi, a compreensão de que uma casa de candomblé é uma unidade territorial tradicional, em que após a iniciação, a pessoa se integra ao povo bantu, em diáspora pelo Brasil.

Pela perspectiva social e política que Kota Roxiluanê traz para a conversa, a iniciação no candomblé se apresenta também como um cuidado no sentido em que atua como um processo de subjetivação direcionada para uma construção identitária africana, que é coletiva e que se contrapõe a um projeto civilizatório ocidental. Sendo essa uma forma de valorizar a ancestralidade africana. Ele sustenta essa discussão desde a comparação entre a ética e estética de existência afrocentradas, mais coletiva, conectada, com a ética e estética de existência ocidental, mais individualizada, desconectada.

Kota Roxiluanê

No conceito africano, para mim. Você tem questões individuais, mas que nem todos os momentos você trata sozinho. Uma coisa que o Tata até fala aqui na roça, ninguém toca candomblé sozinho, ninguém faz candomblé sozinho. Ninguém caminha sozinho quando se faz parte do culto, né? Então, tem horas que você vai ter os seus momentos de reflexão, você e seu santo, sozinho no roncó, você vai ter o seu momento mais introspectivo. Mas a maior parte das coisas, você vai ter vivência coletiva. Nas tribos tinha muito isso, né? Você tinha alguma coisa, você levava para o nganga, para o mais velho chegava "ó meu pai está acontecendo isso e isso". Então, por mais que fosse uma questão individual, em algum momento você tinha que ter essa partilha com o mais velho, né? Com uma pessoa com um pouco mais de instrução. Para que isso fosse tratado, até para você aprender lá na frente a falar "isso aqui agora eu já sei como é que é, isso ele já me passou". Então na parte ocidental, na parte europeia, eu vejo que tem uma divisão, tem hora que você cuida de um, tem hora que você cuida do outro. No conceito africano, eu acho que está mais próximo, por mais que tenha momentos que são individuais, às vezes eles se tornam coletivos, então, assim, a conexão é um pouco maior, você não tem uma divisão numa coisa em cada caixinha. Eu vejo mais ou menos dessa forma.

Em uma sociedade eurocêntrica em que a noção de saúde mental está associada a uma adaptação ao estilo de vida ocidental, e em que muitas vezes o motivo que leva ao adoecimento é justamente o desejo e a tentativa de adquirir uma autoestima gerada pela performance em uma sociedade capitalista. Desde o centramento de sua subjetividade numa tradição de matriz africana, ele elabora críticas ao modelo de sociedade colonialista centrada em valores eurocêntricos, como o pecado, ou o desejo de enriquecimento como meta de vida. E elabora um conceito de saúde gerado a partir da noção de equilíbrio, e que envolve também a noção de autonomia do sujeito.

Kota Roxiluanê

A gente não tem noção de pecado, por exemplo, pecado não existe aqui para a gente. Porém, a gente tem a noção de equilíbrio. Não é pecado, eu beber bebida alcoólica, ninguém vai me proibir disso, mas se eu desequilibrar e beber demais, eu não vou conseguir trabalhar. Eu não vou conseguir dormir e eu vou estourar minha saúde inteira, em algum momento, eu vou perder minha família. Então a gente tem que estar buscando esse equilíbrio, né? De "cara, você vai ter dia que você vai tá mais pra baixo, tem dia que vai tá ruim, tem dia que não vai estar. Mas você tem que buscar essa resiliência cara, de continuar caminhando, cuidar da sua cabeça" É... não necessariamente você tem que ser uma pessoa bem sucedida a ponto de ganhar muito dinheiro, né?

Continuando a sua elaboração de uma ética e uma estética de existência afrocentradas como engajada a uma filosofia que prima pela vida comunitária, pela interação e interdependência como sendo valores mais saudáveis do que os valores impostos por uma sociedade hegemonicamente ocidentalizada. E se referenciando nas entidades da umbanda, considerando-as cuidadoras, ele afirma seu lugar no mundo como alguém que preserva a ética e estética de existência tradicional de matriz africana, que em sua essência considera riquezas espirituais como sendo mais desejáveis do que a riqueza material.

Kota Roxiluanê

Já escutei do Seu Zé, teve um Tranca rua que falou pra mim, a mesma coisa, falou "meu filho, o negócio é o seguinte, filho de santo, macumbeiro, ele não passa fome. Ele pode não ter um banquete na casa dele, mas ele não passa fome, pelo menos um arroz com feijão e ovo ele tem. Ele não mora na rua, ele pode não ter uma mansão, mas ele tem um lugar ali com um quarto, uma cama, uma estrutura que dê para viver. E ele não anda pelado, ele pode não ter a roupa mais chique que tem, forrada de ouro, mas ele vai ter pelo menos uma camisa, uma bermuda ali, um chinelo". Então assim o máximo de material que eu vejo, que as entidades mesmo até falam que... que é proporcional para a gente, é o básico, cara, você não vai passar dificuldade, que você tem espiritualmente quem te ampare, e abra caminho e tudo mais para você conseguir, "ah, mas eu quero ser milionário"... então se vire, cara. Eu te dou saúde para você estudar, para você trabalhar. Eu te dou perna boa para você bater perna e fazer sua correria. Eu te dou uma cabeça boa para você ter raciocínio e trabalhar no que você gosta, mas se você quer ser rico, é problema seu. Pelo menos dentro da umbanda também, né? Do candomblé e da umbanda, eu sempre tive essa leitura porque sempre foi falado bastante aqui na roça. Já vi o Tata falando, como eu disse, até entidades eu escutei falando dessa forma.

Pela perspectiva apresentada por Kota Roxiluanê, a iniciação no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, uma casa de candomblé de angola, se apresenta como sendo um cuidado por proporcionar à pessoas negras o resgate de sua história ancestral, muito mal contada pelas instituições colonialistas. Esse resgate e cuidados se dão também pela vivência desde os parâmetros culturais e de valores de uma tradição de matriz africana disponível a qualquer pessoa interessada e que é mais coletiva e equilibrada entre as partes que a compõem, do que uma sociedade eurocêntrica, competitiva e em ritmo frenético de busca de enriquecimento como ideal de existência. Nesse mesmo sentido, há um cuidado direcionado pelo mundo invisível destinado às pessoas iniciadas, garantindo que pelo modo de vida tradicional ninguém há de morrer pela miséria, e que ser rico além de ser opcional, também tem seu custo.

Ntotowamê

Ntotowamê é um homem, pardo, na casa do 60 anos, inicialmente formado em geologia, ele percorre uma longa peregrinação por diversas tradições e caminhos de autoconhecimento que, nos últimos anos, levaram-no a passar a trabalhar com consultoria ambiental, a buscar uma segunda formação, em psicologia, graduando-se em 2012 e mais recentemente a se iniciar no

candomblé, tendo individualizado Kavungo em sua muntuê, tendo Bamburucema como sua juntó.

Ntotowamê

Eu comecei talvez há muito tempo atras com... que eu fui educado em colégio de padre, católico, espanhol, a vida quase toda, até antes da faculdade... tudo, foi só padre mesmo, nessa religião. Depois eu passei pelo kardecismo, fui buscando, fui até no sufismo que eu tinha um colega da geologia que era sufi, aí eu descobri algumas coisas de personalidade (eneagrama). Aí depois fui pra astrologia, que astrologia me também me encaminha para o autoconhecimento. Quando eu cheguei em Brasília, aí veio pro budismo, e até por questões de estudar um pouco mais eu fui da teosófica da nova acrópole e depois busquei lá no daime. Cheguei a ser, não discípulo, mas cheguei a frequentar algumas *satsangs* com o Prem Baba. Fiz uma formação de 4 anos de vivência com essa conotação mais hinduísta e aí cheguei agora no candomblé, não é?

Analisando o seu caminho, evidencia-se que dentre todas as suas vivências, o seu maior aprofundamento ocorreu na religião do santo daime, ele relata várias histórias de cura e tratamento, em nível psicológico e físico, dele e de conhecidos. Desde 1996 se torna frequentador de cultos com ayahuasca, se farda no daime em 2003, e até recentemente, pouco antes de se iniciar no candomblé, esporadicamente fazia uso ritual da ayahuasca.

Em sua trajetória pelo candomblé, de forma paralela, ele, também desde 1996 visita esporadicamente algumas casas. Em 2014 passa a visitar algumas vezes o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, em 2018 se torna abian de uma casa de ketu, ainda sem seus fundamentos plantados, que iria ser aberta por um pai de santo como formação em psicologia. E a partir de 2021 se tornou uma pessoa bastante frequente no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara.

Eu tive a oportunidade de realizar uma dinâmica conversacional com Ntotowamê, em junho de 2022, antes de sua iniciação feita em dezembro. À época ele não havia decidido ainda se iniciar, nessa primeira dinâmica conversacional eu pergunto porque ele estava se interessando pelo candomblé. Ele revela que tendo nascido em uma família mineira mista racialmente, em que ele apesar de possuir a pele branca, possui traços afro, e seu irmão tem a pele negra. E que nessa família, apesar das evidências apresentadas e outras, como fotos de parentes negros, não se reconhecia nenhum traço de negritude, eram todos brancos. Que sendo essa uma questão latente, ele vem já há alguns anos se interessando em se aprofundar na sua ancestralidade negra. Outro motivo associado para estar em uma casa de candomblé era que atualmente percebe a religião do santo daime, assim como a sociedade em geral como muito cristianizadas, e que recentemente vem buscando por algo que lhe tire dessa “normose”, e que lhe ajude a desconstruir uma moral repressora que está internalizada.

Ntotowamê

Então assim, acho que aqui é um espaço que eu consigo muito. Eu acho que o santo daime ainda, em algumas linhas religiosas, eles têm muito ainda uma questão muito

cristã ainda, entendeu? E às vezes eles misturam e tem essa questão, não é? Então, assim, eu gosto de usar ayahuasca, muitas vezes num contexto muito mais xamânico, do que dentro do santo daime, hoje. Se você sentar com determinados indígenas lá no Alto Rio Purus, ou então lá no Peru, na Bolívia, eles vão ter umas mirações com as entidades da floresta, com símbolos da floresta, com a anaconda, com isso e aquilo. Eles não trabalham assim... (com símbolos do cristianismo)".

Na segunda dinâmica conversacional, abordamos a questão da construção identitária.

Tendo passado pelo ritual de iniciação há bem pouco tempo, em dezembro de 2022, ele fala que a partir de outubro de 2022, quando participa de um jogo de búzios que indica que o provável nkisi ao qual ele seria filiado é Kavungo, um nkisi que se veste com palhas da costa, que ele começa a perceber a presença de Kavungo no que ele chama de seu campo gestalt.

Durante uma vivência de 4 dias em respiração holotrópica, no interior de São Paulo, o companheiro de vivências no programa incorpora várias entidades de umbanda e uma moça visualiza Kavungo, que por correspondência à cultura ketu seria chamado de Omolu, isso tudo passa a ser sentido por ele como sendo sinais de confirmação de que era mesmo filho de Kavungo.

Ntotowamê

Teve uma menina que eu nem tinha contato com ela, nem nada. E ela nem conhece candomblé, e durante a respiração dela, ela falou assim "ai gente, na minha respiração, aqui quando eu estava em estado holotrópico de consciência apareceu aquele orixá da palha, aquele que aparece todo assim...", eu falei "ai meu Deus...." então, é assim, uma consciência significativa, né? E todo mundo falou assim "ah é Omolu, não sei o que e tal".

Depois dessa experiência lembra ter visualizado um painel de Kavungo em um prédio na cidade de São Paulo, e passou a ter várias reflexões, experiências e lembranças que vinham desde a infância, em que emergiam características associadas a esse nkisi. Hoje, após ter passado pela experiência iniciática, sente que essas já eram vibrações que Kavungo manifestava em sua muntuê. Sobre o processo iniciático, pergunto a ele, em relação ao resgate com a ancestralidade negra, que ele havia apresentado anteriormente como sendo um dos motivos para se integrar a uma comunidade de candomblé, como sensorialmente e subjetivamente se sentiu durante o período de seu recolhimento. Ele respondeu que se sentia conectado a um antepassado seu, africano escravizado, sentindo com muita intensidade o sofrimento da travessia transatlântica rumo a uma direção incerta.

Ntotowamê

Eu comia para me manter, mas assim me doía profundamente a emoção, o sofrimento, a sensação de estar ali dentro daquele navio negreiro. Sem saber para onde vai, o que vai... eu chorava, Isso me pegou profunda... mas me pegou, me pegou assim muito mais do que o sofrimento aqui no Brasil, das condições que eles eram tratados aqui. É mais o processo de travessia mesmo, a travessia dentro de um navio desse, me veio várias vezes assim, coisas de doer profundamente, de eu começar a chorar, chorar mesmo

assim, de sentir mesmo uma conexão grande com esse... não vou entrar em teoria de nada, mas assim. O meu vivido ali foi isso assim, vivido muito forte mesmo assim, de sentir sem racionalizar. Sou muito racional, mas ali eu sentia mesmo, sentia uma dor profunda.[...] De chegar perto de algum antepassado e conectar com essa dor, de sentir essa falta de humanidade, sabe? Da impotência também. Nossa, assim, foi muita dor. Nossa gente, eu chorei, chorei, chorei me conectando com esse lugar, dessa travessia, mesmo, de sentir que estava dentro desse navio. E que isso era hoje, era presente. Não é que eu estava lembrando, não era uma lembrança, ou como se eu estivesse me projetando, sabe? Não, eu estava vendo no presente ali, eu estava dentro do navio, isso pra mim é muito claro, muito claro mesmo, ninguém tira isso de mim.

O candomblé é uma tecnologia de reconexão com a ancestralidade africana. Tenho concentrado aqui, relatos de pessoas que passam pela iniciação, se aproximam de um nkisi, uma divindade, que lhes traz empoderamento, equilíbrio, tudo isso na maior parte das vezes é associado a uma sensação de plenitude. O depoimento de Ntotowamê apresenta uma outra possibilidade de equilíbrio pela reconexão e resgate de sua negritude ancestral. Em um momento anterior ele comenta que a família, sendo mestiça, nega a sua ascendência africana, e quando ele faz o seu recolhimento iniciático, tem acesso a uma experiência de muito sofrimento de algum antepassado seu, negro, escravizado. A forma como a textura do tecido social do candomblé entrelaça as linhas da biografia de uma pessoa é singular, essa experiência de reconexão vai se apresentar como única para cada pessoa, e com certeza deixa uma marca nada ordinária.

Um ponto interessante, em sendo ele um dos participantes da pesquisa que ainda está bem recente no seu processo de entrelaçamento com nkisi, é poder apresentar as memórias ainda frescas de sua experiência, em elaboração inicial. Na dinâmica conversacional, eu e Ntotowamê abordamos também como tem sido a sua experiência de entrelaçamento com o nkisi.

Ntotowamê

O que eu estou sentindo hoje, com todo o processo de iniciação, eu começo a refletir que isso já... ele já estava presente comigo em determinadas situações. Hoje, quando eu estou em casa, assim cumprindo esse preceito. A presença dele é nitidamente essa energia, essa consciência que vem. Esse estado é um outro estado de consciência que é meu, que é dentro desse contexto que seria a consciência humana, não é? Seria a consciência universal, vou colocar assim, não a humana. Então, o que eu estou sentindo é cada vez mais presente essa consciência comigo. Eu estendo acesso a essa consciência que ela estava fechada. E de repente assim, ela existia, eu não percebia, não acreditava e de repente ela começa a se mostrar [...] é uma consciência que eu posso estar acessando agora, muito mais fácil assim. E quando me vejo totalmente distanciando ou um certo apagamento, não é? Que eu estou envolvido com outras coisas, o mental está muito assim (sinal de agitado), se eu recorro a esse nível de consciência, eu começo a (sinal de esvaziar), isso está muito presente.

Após entrar em contato com a vibração do nkisi individualizado nele, ele tanto identifica que essa é uma manifestação que é sua desde sempre, como também sente que após o ritual

iniciático essa força se torna mais acessível e começa a utilizá-la como forma de se acalmar quando sua mente está agitada. Para apresentar ainda, uma graduação nesse entrelaçamento ainda recente, ele acrescenta dois pontos, o primeiro é que o seu vungi, vulcãozinho quase não aparece em sua muntuê, ele mesmo reconhece que seu lado racional, sua auto-imagem não permite que essa consciência infantil atue, “lá na roça veio algumas vezes, senti mas tem uma repressão grande”. Outro ponto é que sente que a manifestação de Kavungo é mais intensa quando está em locais mais reservados, “quando você vai mais para o barracão, aquela apresentação mais pública, fica meio confuso a minha cabeça”. Disso já se entende um dos caminhos que o nkisi deve seguir para equilibrar a muntuê de Ntotowamê.

Em relação a outras experiências místicas pergunto se existe alguma correlação entre a experiência de transe no candomblé com alguma vivência sua em outra tradição, ele acredita que a experiência com a respiração holotrópica apresenta algumas semelhanças, pois é um processo de abertura de consciência. Em relação ao daime, revela que sente que as experiências sensoriais estariam mais próximas ao que sente na umbanda.

Kota Nzazingongo

Kota Nzazingongo é uma mulher, negra, aproximadamente 30 anos de idade, iniciada há 9 anos, tendo Nzazi como primeiro nkisi e Kayala como sua juntó, possui caminho para ser Nengua’a nkisi, ou Mam’etu ria nkisi, assim, em breve, será uma mãe de santo. Ela me disse em um linguajar do candomblé que “já está juntando as pedras”. Isso passa pela questão de comprar um terreno, construir a estrutura, formar uma comunidade e se tornar a principal agente de cuidado de uma casa, assim como o é Tata Nguz’tala. Se tornar uma Nengua envolve também passar por um processo de subjetivação, de empoderamento pessoal, de aprendizagem e por fim de emancipação.

Kota Nzazingongo

A gente acha que nunca vai dar conta de fazer tudo que meu pai faz, ainda tem a questão de “cara eu tenho que dar conta disso, ninguém mais vai dar conta”, eu já falei varias vezes “eu não quero não, vou ficar em casa, pai, vou correr...”e aí de repente eu falo assim “mas você tem tanta gente pra cuidar”, eu não sei nem quem eu vou cuidar, mas aí minha cabeça faz assim “você tem muita gente pra cuidar, você vai ficar na casa de seu Tata pra quê?”, sabe? É meio esquizofrênico esse processo, mas é gostoso. Meu pai sempre fala que a gente que tem esse tipo de missão, a gente não se sente completo, tem que fazer, né?

Quando eu falo que a pesquisa se direcionava para compreensão de que uma casa de candomblé é uma casa de cuidados, ela sorri, e diz que toda a vida a dela gira em torno de cuidar, é chef de cozinha, terapeuta holística e professora de espanhol, cuidar é o seu caminho.

Kota Nzazingongo

E olha quantas voltas eu dei, eu quando comecei no candomblé, eu sai das letras, fui pra gastronomia, me formei em gastronomia, que é um jeito de cuidar das pessoas, né? Alimentando as pessoas. Voltei pra sala de aula, que é um jeito de cuidar das pessoas, né? E aí na pandemia comecei a atender com baralho cigano, dei meus 7 anos, comecei a atender com búzios, que é um jeito de cuidar das pessoas. Então a gente acaba cuidando delas, a gente não se desvia do caminho nunca.

Sendo chef, ela possui particular interesse na comida de santo, na forma de preparar, no potencial terapêutico de cada comida de cada nkisi. Eu aproveitei a dinâmica conversacional para dialogar com ela sobre a comida como um dispositivo terapêutico, que depois será apresentado no tópico com esse nome. Mas a conversa também tomou rumos sobre o início de todo o processo, a iniciação no candomblé desde a construção de conceitos multissensoriais de um nkisi, sendo essa uma pedagogia que é característica do candomblé, a aquisição de conceitos desde a vivência e a percepção, em que apesar de todos estarem imersos em um mesmo universo, de vibrações, cheiros, textura, sons, cada pessoa cria de forma singular os seus próprios referenciais e memórias dentro de uma tradição.

Kota Nzazingongo

Eu acho que esse é o melhor jeito de vivenciar, né? Isso é vivenciar, é você ter todas essas experiências, é você provar, é você sentir, a gente que é iniciado, a gente sente de um jeito diferente, sente por dentro (risos). Mesmo você, que é de Lembá, eu sou de Nzazi, eu tenho certeza que quando você vê Nzazi em sala você consegue sentir ele. Não é só porque ele está na minha cabeça, na cabeça de Lombunzuamê, na cabeça de quem quer que seja, na cabeça de Kuambela Nzazi, que é a Nzazi mais velha da nossa casa. Então sentir ele ali, a presença dele, seja no transe de um irmão ou num momento de culto, começa a cantar pra Nzazi e você sente ele ali. Isso é muito bonito, sentir na pele, poder sentir o gosto, que seja uma cantiga, você ouve uma cantiga e se arrepia, imagina a presença do sagrado em tudo isso, sabe?

Ainda sobre esse tema, ela explica como gerou desde a vivência, uma forma própria e multissensorial de cultuar Nzazi, usando o ngunzu, a energia vital, ou a energia de Nzazi presente em alimentos, o feijão e o inhame, que são ritualmente preparados, consagrados e servidos.

Kota Nzazingongo

Sim, o ngunzu está ali, eu falo muito dessa força que vem né? O que vem de terapêutico mas o ngunzu está ali, porque quando você consegue compreender que essa força está naquele alimento, você se alimenta da própria força daquela divindade, né? Nzazi, o feijão de Nzazi é como a pedra, a pedra de fogo, né? A pedra de raio e nos traz... a gente serve o inhame, ele parece uma pedra, né? A gente serve ele inteiro, então não é qualquer coisa que racha um inhame, que racha uma pedra, né? Você vai ter coisas integras, ele bem temperadinho, pra nos dar forças, pra nos dar a força do fogo na nossa vida. Dar a força da alegria, né? Nzazi não é só o justiceiro, a voz da justiça, não. Ele também é o fogo da vida, ele é alegria. Alegria de viver, de se renovar. Imagina a força disso, “ah, vai comer um inhame”, e comer um inhame e pensar em tudo isso que ele pode representar, né? Então o ngunzu está nisso também, ele faz parte desse pedaço.

Nesse ponto de seu depoimento está implicada a multissensorialidade presente na construção de seu conceito do nkisi Nzazi, sendo uma divindade do fogo, ligado à pedra, ao raio, e à justiça, tem na sua manifestação enquanto alimento, a textura (dura como pedra), o formato (o inhame parece uma pedra), o calor (é necessário ser cozido para servir de alimento), alimento tradicional (a força que alimenta a muntuê), o sabor (tempero). Sendo esse um saber terapêutico configurado desde a cosmovivência dos povos de matrizes tradicionais africanas, e que é singularizado na experiência de Nzazingongo, que ensina que antes de ser ingerido deve ser despertada a sua força biomítica, através da mentalização, intencionando, desejando a alegria de viver, de se renovar.

Sobre a iniciação Nzazingongo explica o processo ritualístico de entrelaçamento entre a pessoa e o nkisi. Antes desse ritual, o nkisi é uma manifestação da natureza, uma força, uma energia, um movimento. Assim, no ritual iniciativo, o nkisi:

Kota Nzazingongo

[...] ele se personaliza quando ele está com a gente, ele se personifica nesse processo de iniciação. Que é quando a gente se diviniza e ele se humaniza, é aí que ele forma uma cara, que ele toma forma. Antes disso ele é só, só entre muitas aspas, só a própria natureza, não tem mistério, sabe?”

A partir de uma concepção que se apresenta muito comum no candomblé de angola, mas que não pode ser considerada universal, de individualizar a consciência de dois nkisis que atuam dinamicamente no equilíbrio da muntuê, conversamos sobre como ela sente a sua manifestação enquanto uma experiência sensorial, que também influencia na sua forma de se movimentar e como ela representa a subjetividade de seus nkisis:

Kota Nzazingongo

Pelo movimento que Nzazi faz (de pendulo), ele vai de um lado pro outro e aí balança, eu sempre imaginei a chama da vela, e aí uma vez eu falei pra Tata “pai parece que eu sou uma vela acesa”. Eu não sei como explicar mas era a sensação do fogo ali, da chama mesmo. Mamãe, eu sinto ela muito mais fluida. Assim, nesse ultimo culto de Kayala gravaram mamãe andando e ai eu olhei falei “gente parece um pato, né?”, que é um dos bichos que você pode dar pra Kayala. Ela anda que nem uma pata assim, parece que ela tem um quadril gigante e aí ela vai andando assim (balançando o quadril).[...]Eu imagino Nzazi assim, fazendo um monte de coisa, resolvendo um monte de coisa. Kayala eu já vejo como “não meu filho, vem aqui pra gente conversar uma coisa. Senta aqui no colo da mamãe, a gente vai conversar, vai ficar tudo bem”... É tipo aquele tipo de mãe “eu vou sumir uma hora, vocês não vão nem lembrar de mim!”, tem essas duas nuances assim.

Entendendo como estão individualizadas essas duas forças da natureza, fogo e oceano, água do mar, em sua muntuê, a forma como as sente e como as representa, pergunto como forma de compreender a dinâmica entre esses dois nkisis em sua muntuê, qual foi o impacto da iniciação em sua saúde e como eles atuam no equilíbrio de sua muntuê.

Pesquisador

Dentro da terapêutica do candomblé, em que a iniciação, que é também uma forma de cuidado, no que que Nzazi acrescentou, trouxe à sua vida e depois Kayala equilibrou ou Kayala acrescentou, como é que foi essa história?

Kota Nzazingongo

Eu não ia estar viva irmão. Eu não ia estar viva se não fosse ele, não é nem que eles me acrescentaram, eles me mantiveram, eles me mantiveram, entendeu? Meu pai mesmo fala, o meu jogo de iniciação mostrou isso, assim, por tudo que eu já passei na minha vida toda, são 30 anos, não é muita coisa. Mas em questão familiar mesmo, se não fosse a energia deles dois eu não estava viva, eu já tinha desistido, já tinha ido embora, sabe? Ou eu já tinha dado um jeito de me matar ou alguma coisa assim, né? É um ponto muito... e Nzazi ele sempre me renovou, antes mesmo de eu fazer santo, eu não sabia disso, mas o jeito de fazer brincadeira com as coisas, estou na beira do precipício “eh, vamos levantar o braço”. Esse tipo de brincadeira, tentar renovar dentro de tudo, transformar tudo numa grande brincadeira às vezes, isso vem muito de Nzazi. Mamãe, ela já me faz dar (abaixa a mão rapidamente, mostrando que ela acalma), quando eu fico (faz gestos de agitada, descontrolada), aí ela faz assim fffffiu (abaixando as mãos), meio que “respira! Respirou? Agora você faz o que você precisa”, sabe?

A forma como Nzazingongo expressa como atuam seus nkisis no equilíbrio de sua muntuê apresenta um exemplo rico de como atua a terapêutica do candomblé. Nzazi, uma força associada ao fogo, já presente anteriormente, é ritualmente individualizada, entrelaçada, em sua muntuê desde a sua iniciação. Nesse momento, ela em transe, passa a identificar essa manifestação e desde uma técnica corporal, aprimora a fluidez entre pessoa e manifestação, que vai se tornando então cada vez mais familiar. Após 3 anos maturando essa relação, ela passa pela individuação de Kayala, e pelo mesmo processo de aproximação, identificação, até que se torne algo fluido, familiar.

Dinamicamente enquanto Nzazi é fogo, lhe atíça, agita, é uma força necessária para empreender, renovar, alegrar, em momentos em que sua agitação se torna excessiva, sua mãe Kayala, age desde seu corpo, uma respiração profunda, lhe traz de volta à calma. Isso em momentos da vida cotidiana. O entrelaçamento com seus nkisis lhe trouxe equilíbrio e plenitude, uma eficiente tecnologia de produção de saúde mental elaborada desde uma cultura africana milenar, disponível no Brasil, preservada por, mestras e mestres dos saberes tradicionais, Mam’etus e Tatas ria nkisis.

Luaziluango

Luaziluango tem aproximadamente 30 anos de idade, é gay, tem 9 anos de iniciado, havendo individualizado em sua muntuê os nkisis Luango e Ndandalunda, como juntó, possuindo caminho para se tornar um Tata ria nkisi. Mesmo ainda não tendo tanto tempo de vida assim, ele já transitou por uma significativa diversidade de lugares, inclusive já tendo sido pastor evangélico. E como apresentado no tópico que trata da subjetividade social política do Tumba nzo A’na Nzambi, ele, enquanto liderança tradicional de matriz africana dinamiza

espaços de luta identitária, dos povos de matrizes africanas no FONSAMPOTMA, em espaços mais específicos como o ATRACAR-GO, entidade regional centrada nas tradições afro-brasileiras e ameríndias, e no PAJUBÁ, a luta dentro da luta, dedicado a pensar as diversidades de gênero nas tradições de candomblé.

Eu participei de um encontro do FONSAMPOTMA em que ele se reconhecendo como pardo, dizia que muitas vezes, naquele espaço, lhe era atribuído a identidade de homem branco, na dinâmica conversacional pedi pra explicar, “eu sou um homem pardo, e aí pardo na nossa configuração civilizatória, é branco. É branco! não tem pra onde de correr, não tem pra onde correr”, considerando que ao ocupar lugar de fala como liderança tradicional de matriz africana, seu tom de pele é matizado para o tom mais claro.

Observando o seu espaço de atuação política, do mais amplo para o mais específico, do direito a ser parte de uma comunidade de matriz africana até o direito de performar seu gênero dentro da tradição, ele enquanto pertencente a uma comunidade tradicional de matriz africana justifica.

Luaziluango

O primeiro culto que a gente faz numa existência é o despertar de muntuê, a reconexão ou o despertar, o alinhamento com essa muntuê. E se a gente entende que isso é importante ritualisticamente, a gente está dizendo para aquela existência que ela pode ser, e ela é, o que quiser ser, não é? Então, se o primeiro rito que a gente faz em uma pessoa, anterior a individualização de uma força da natureza que a gente vai chamar de nkisi é o despertar e a conexão dessa muntuê, a gente diz para ela, que ela pode ser absolutamente tudo o que ela quiser ser e definiu dentro do futuro muntuê, que é o pacote da existência.

Esse trecho de seu depoimento que é contextualizado a uma discussão sobre como a lógica da colonialidade adentra os terreiros de candomblé, e que apesar de serem espaços mais acolhedores para pessoas LGBTQIA+, ainda assim reproduzem violências e o rechaçamento às diversidades, impedindo-as de terem existências plenas mesmo em um espaço historicamente configurado para isso. O motivo pelo qual se sente tão mobilizado a atuar na promoção de políticas identitárias com comunidades tradicionais pode estar relacionado ao seu próprio processo de construção identitária e subjetivação.

Luaziluango

O meu processo, é um processo absolutamente de encontro às minhas identidades. Eu percebo assim nitidamente, o processo de como eu chego, encapsulado, enclausurado, cheio de amarras. É muito comum que a gente tenha esse registro aqui dentro de casa. Luazi era uma pessoa e hoje, a partir da iniciação, é completamente... é uma criatura livre, louca, leve, sabe? E isso é fruto, é resposta de uma muntuê conectada consigo, com o seu propósito de vida. A partir do momento que foi possibilitado a ela não viver mais com as amarras coloniais, né?

Com o intento de construir um sistema de inteligibilidade, tendo Luaziluango passado por uma transformação pessoal a partir de uma cultura que possui dispositivos de construção identitária, como a iniciação, em que Luango e Ndandaluda são manifestações da natureza individualizados em sua muntuê, e que também sendo manifestações de sua própria natureza, exaltam características subjetivas e identitárias que já são suas. Entendo que o candomblé oferece desde as suas configurações subjetivas sociais, um caminho ou, uma linha, pela qual a sua identidade pôde aflorar. Desde a iniciação, ao serem individualizados, esses nkisis que já exerciam influência em sua subjetividade, amplificam essa influência, equilibrando-o a sua natureza, que estava contida por força das configurações subjetivas sociais da sociedade hegemônica. No trecho a seguir ele descreve características de Luango que ele passa a identificar como sendo a sua natureza, que estava contida.

Luaziluango

Luango é trovão, por que que ele é ligado ao processo de justiça, porque nas comunidades, nas kubatas, aldeias, abassares, Quando se chegava o raio, o fogo na comunidade devastava alguma parte. Eles entendiam que era algum processo, que tinha alguma coisa em desequilíbrio. O fogo veio nos alertar, é um alerta, não é uma punição, entende?

Pesquisador

Você associa então a sua dijina a sua forma de ser e estar no mundo?

Luaziluango

Luango é diferente de Nzazi, Luango é barulho, o significado dele, Luango é trovão. Ele é o que vem anterior ao fogo, por isso que ele mora com Lembá. Ele é do domínio atmosférico, essa natureza. Então, a minha natureza é para fazer barulho mesmo. O dia que eu entendi que eu era o Luazi, é isso. Eu nasci para fazer barulho, e está tudo bem, porque antes eu vivia contido, o R. quando chega aqui, era encapsuladíssimo, todo travado. Eu falei assim "o quê? Me disseram que eu sou barulho? Agora eu sou barulho mesmo, não tem outra possibilidade".

Quando pergunto para ele se a sua juntó, Ndandalunda, ela o equilibra de alguma forma, ou coopera nesse processo de se tornar, Luaziluango, o trovão, o barulho. Ele atribui a Ndandalunda um papel mais voltado para um olhar interior, de cuidado e de amor por si mesmo.

Luaziluango

O que é Ndandalunda, não é? Eu sou de uma natureza que é de chegada. Sou de uma natureza que é o início das coisas. A Ndandalunda, por exemplo, que se manifesta na minha cabeça, ela é o ato que a água ela está rompendo com o solo e atingindo a crosta terrestre. Então ela é o início, sabe? Ela é a saída dessa gruta, por isso ela veste branco, por exemplo, para lembrar que ela está ligada ao início das coisas, porque Lembá é o grande senhor do início, do começo e do fim. E então ela trás essa referência. Então Ndandalunda em mim, enquanto natureza, enquanto manifestação. Ela é esse exercício de espelho o tempo todo, assim, eu sou uma existência que foi violentada pela própria natureza. Imagine, você é uma bicha, sempre bicha, criança bicha, feto bicha, que não podia manifestar a sua natureza barulhenta o tempo todo. Ndandalunda é a que coloca o espelho toda hora, "você está aqui, você é tudo isso mesmo, vai dar conta do seu rolê" (barulho de palmas, tipo vamos, bora, bora!), né? A natureza de Ndandalunda, ela me

coloca no meu lugar, ela que me diz assim, ela que me valida assim "está tudo bem que você seja assim, você precisa ser desse jeito aí".

Considerando a sua trajetória de vida, em uma sociedade culturalmente empobrecida pelas matrizes ocidentais, seja acadêmica, seja de um cristianismo equivocados, que limitam as possibilidades de existência a um padrão branco heteronormativo. Ele é a própria expressão do inconformismo, outrora incapaz de adotar um padrão contrário a sua natureza, sofre e absorve violências. Com a equilibrção de sua muntuê passa a se tornar sujeito de transformação, aumenta o volume das suas denúncias, devolve ao mundo ocidentalizado a violência que é a não aceitação da diversidade, e conseqüentemente encontra reação e colide com uma parcela da sociedade que não está configurada para escutar, só para difundir as suas grandes verdades acadêmicas e bíblicas. Nesse momento Ndandalunda lhe acalenta, é pra isso mesmo que você nasceu, pra ser a água que brota, que cria, que fertiliza.

Em seu caminho de empoderamento, de tornar-se sujeito em sua existência, ele passa por diversos consultórios de psicologia, caso que será mais aprofundado em outro tópico. Mas pensando numa lógica de complementariedade entre os cuidados realizados pela psicologia e pelo candomblé, e observando um trecho de seu depoimento já apresentando em momento anterior, quando ele elabora um conceito de saúde do candomblé :

Luaziluango

... é como eu cheguei aqui, eu achava que a vida estava "caramba, está tudo maravilhoso assim não devo, como, durmo, estudo, trabalho, está tudo bem. Saúde está bacana", e eu nem sabia que eu poderia ser algo muito mais gigante, algo muito mais livre, algo muito mais eu.

Pergunto para Luaziluango o que ele pensa sobre a questão da complementariedade. Assim após a necessária diferenciação do que é saúde em um contexto cultural e outro, ele correlaciona a promoção de saúde à possibilidade de se equilibrar desde o pertencimento identitário a uma comunidade, e por conseqüência pela individualização dos seus nkisis em sua muntuê.

Luaziluango

Se a iniciação e o rito cumprem função terapêuticas nesse lugar, nessa lógica de promoção de saúde é, eu confio, acredito que sim, mas dentro dessa perspectiva de promoção de saúde da cosmovisão ou das cosmovivências, não é? Porque não é esse recorte, ninguém faz iniciação porque tá precisando de alguma coisa. A iniciação é um passo identitário. Eu preciso estar nesse lugar porque eu pertencço a esse lugar. Passar por esse lugar da iniciação é só um estágio da minha pertença, entende? Não é porque eu preciso de algo, não é porque algo falta em mim. É porque está tudo em mim, eu vou equilibrar, eu pertencço a isso, não é? Então, por esse ato de pertencimento, por esse ato de pertencimento, de entender que você é parte daquilo e você passar por uma ritualística como essa, isso é promoção de saúde. Independente se há desequilíbrio ou não, você viver a tua lógica de pertencimento é ato de promoção de saúde.

Desde o início da nossa dinâmica conversacional, ele se apresenta como uma pessoa intencionada a encontrar e desenvolver as suas identidades. A partir da minha experiência de vida, considerando que a sociedade brasileira é híbrida, e hegemonicamente ocidentalizada, reflito que existem vários pontos de tensão em habitar e transitar por esses dois mundos afrocêntrico e eurocêntrico. Pela perspectiva de construção identitária ocidental, em relação à descoberta de gênero, a lógica impositiva é a heteronormativa compulsória, a pessoa precisa lutar pelo direito de assumir a identidade com a qual sente se intencionar. No candomblé, existe uma questão relacionada à construção identitária, de iniciação com individualização de um nkisi em sua muntuê, que passa por um jogo de búzios em que essa identidade lhe é atribuída. Eu compartilho essa inquietação com Luaziluango, em um trecho já apresentado em outro momento, no capítulo teorias e métodos, mas que agora é utilizado para a construção de um sistema inteligibilidade.

Pesquisador

Essa questão de viver o ato de pertencimento passa pelo jogo de búzios, não é? Ninguém entra num terreiro, ninguém é iniciado sem que seja jogado um búzios, confirmando que a pessoa tem um caminho. E nesse jogo, inclusive, é dado uma identidade para aquela pessoa a partir da qual ela vai construir a sua subjetividade a partir de então, por exemplo como você colocou, Luazi, o explosivo. Então você começa assim a construir uma personalidade então que esteja de acordo com o que o jogo de Búzios lhe apontou...

Luaziluango

Eu não começo a construir uma identidade a partir disso, eu começo a me conectar comigo. Eu fuço o meu futu ria muntuê, o meu pacote da existência, o que faz sentido para mim. O jogo, ele é a voz ancestral que vai me conectar com essa existência que eu sou, entende? Aquilo que me foi roubado, inclusive o nome, se eu precisei chamar R. antes, é porque me deram um nome numa outra lógica, que não é a lógica que eu pertenco hoje, entende? Então o jogo de búzios, ele não é um ato deliberativo. Ele não delibera o que você é ou não, né? Uma vez que ele é autônomo, eu o procurei, eu entendo a importância desse lugar. Eu estou dizendo que eu estou conectado com essa verdade. Eu estou dizendo que eu estou indo ouvir essa verdade, e partilhar com essa verdade. O jogo de búzios não é no impositivo, não é nessa logica cristã que eu estou lhe dizendo que você é isso, “se você não fizer isso vai dar merda”, entende?

Pesquisador

Tem uma tensão aí. Eu observo que, como é um mundo híbrido, um mundo multicultural, onde a gente vem de uma construção ocidentalizada, em que você está se descobrindo, né? Você, o Luazi, foi descobrindo a sua forma de estar no mundo. E no jogo de búzios, a partir do momento que caiu daquela forma que caiu, é aquilo, não é isso?

Luaziluango

Mas daquela forma que caiu, não é uma forma cartesiana. A gente acredita no intangível, não é? Para que você seja de comunidade tradicional, você precisa acreditar intangível, você entende?

Pesquisador

É, é isso, esse é o ponto de tensão.

Luaziluango

Você acredita no intangível. Não entendi o ponto de... Não, não, não entendi.

Pesquisador

Não entendeu a tensão?

Luaziluango

Não, não entendi.

Pesquisador

Porque para uma cabeça ocidentalizada, Isso é um absurdo, você dizer...

Luaziluango

É um absurdo, concordo, concordo, concordo.

Pesquisador

Você vai jogar, vai cair aquelas conchas e aí então vai ser feito o nkisi, e a partir de então eu vou, eu vou começar a agir no mundo, vou entrar em transe a partir daquela queda. Como ocidental, você diz assim "você está maluco"?

Luaziluango

Maluco, é exatamente isso.

Pesquisador

Você está jogando o seu destino, não é? O seu livre arbítrio, você está abrindo mão do seu livre arbítrio por causa de umas conchas que alguém.

Luaziluango

Sim, te entendo, te entendo, e é dicotômico mesmo porque a nossa cabeça é doutrinada, nosso DNA cognitivo comportamental, nosso DNA biológico. Ele é treinado para viver essa lógica, aonde a gente precisa não entender o todo como todo, mas setorizado, ou seja, se você acredita que o vento, ele vai conduzir tua existência, o vento físico e o vento transcendental, é coisa de gente doida. E é isso mesmo, mermão todos os dias bate na minha porta, bate na minha cabeça por mais que eu tenha ou eu exercite a lógica afrocentrada na minha existência. O pensamento colonial está engendrado no meu DNA. Você acha que eu não entro em parafuso, em confusão, quando eu também recolho e viro "que porra é essa? Eu estou num processo de teatralização da porra aqui. Que que tá acontecendo? Tô canastrão. Alguém tem que me doutrinar, me ensaiar, que me treinar para ser essa merda que eu não tô sabendo ser". O tempo é senhor, tempo é senhor, sabe? E aí você entendeu porque você manifesta dessa maneira, sabe? Ou porquê que sim, faz sentido, para que você se comporte dessa maneira, de que não é um tratado cartesiano, um jogo de búzios, né? De que ali é a voz ancestral, te conduzindo a sua existência, que é o sentido sankofiano de que você está ouvindo o ancestral para caminhar para a frente, para se equilibrar, Amor, aí é libertador demais. É bom demais, mas aí é foda, não é? Porque o branco colonial não quer que a gente seja livre mesmo, né? Que a gente acesse as nossas verdades. É bom que a gente tenha um tratado, uma bula, uma receita para existir, e não tem.

Eu considero esse trecho muito ilustrativo de como a pesquisa de campo, ela é um construção co-autoral, por isso usei esse exemplo no capítulo sobre teorias e métodos. Mas ele me chama atenção também pela riqueza de conteúdos, e para além, pela demonstração que esse tipo de pesquisa se apresenta como transformadora para o pesquisador. Explico, para Luaziluango a questão apresentada na construção identitária, que me marcava como sendo contraditória, e até certo ponto também para ele, se resolve desde a perspectiva do pertencimento, ele se identifica como candomblecista, e por isso se entrega para a lógica configurativa dessa cultura, para a legitimidade de seus saberes e dispositivos e na intenção de

aprender uma sabedoria ancestral de matriz africana, reconhecendo a eficácia de um oráculo africano, que age pela própria lógica configuracional da cultura, ou seja como um intermediário entre seres humanos e nkisis.

O trecho ainda apresenta uma riqueza singular, em como a questão do afrocentramento é processual. Essa questão se apresenta para mim, e se apresenta para Luaziluango e se apresenta para o próprio Tata rira nkisi, que publicamente afirma que o processo de africanização demora uma vida inteira. Assim, nesse trecho, emerge uma questão que está correlacionada ao argumento de que o transe é uma técnica corporal e processual. Explico, o transe e a percepção dos nkisis, são uma tecnologia direcionadas para a africanização, ou para uma subjetivação afrocentrada. O jogo de búzios aponta a natureza da pessoa, qual caminho ela deve percorrer na sua existência, isso é sentido por Luaziluango como uma forma de autoconhecimento, de encontro com as suas identidades, uma forma de conectá-lo com o seu propósito existencial. Quando eu apresento que para mim, o transe tem se apresentado como uma negociação entre eu e o nkisi, uma técnica corporal que gradualmente vem levando a uma fluidez maior, ele descreve as suas primeiras experiências em transe, em que esperava ser tomado, o que não acontece, e desenvolvimento de seu entrelaçamento com o nkisi.

Luaziluango

Eu acho que a gente... como o candomblé é conexão e despertar de identidade o tempo todo, a gente vai assumindo a nossa natureza, sabe? É porque também a gente é treinado a achar que é essa força, ela precisa ser maior do que nós, porque na lógica branca o que é Deus, o que é criação, É muito distante de nós, então tem que vir alguma coisa que tome a gente e rouba a personalidade. E não é sobre isso o candomblé. Quando o Luango está na sala, ali eu estou na sala porque eu sou a divindade. Não vem nada para além de mim. É diferente do conceito da umbanda, por exemplo, que você de fato recebe a assistência de uma outra consciência que não é a sua. Luango não, Luango sou eu o tempo todo, o tempo todo, sabe? Quando a gente vai percorrendo isso, vai ficando tão coloquial, vai ficando tão cotidiano que às vezes eu estou sentadinho ali, eu estou absurdamente a manifestação plena do nkisi. Eu percebo isso em casa, em quantas foram as vezes que eu acordei de madrugada, a minha natureza, ela lhe dá muito bem com as madrugadas, sabe? Quantas foram as vezes que acordei de madrugada com a mãozinha no ador, inconscientemente sem passar por processo de controle, sem passar pelo olhar do outro que vai legitimar o que eu estou manifestando ou deixando de manifestar na forma que eles precisam receber? Quantas foram as vezes que acordei de vungi dentro de casa? Sabe? Sem ter o controle disso ou sem precisar ter o controle disso, porque a natureza, ela vai sendo despertada e com isso ela vai sendo modelada. O rito também é uma modelação. O rito também é uma legitimação, dizendo de que "olha, você pode ser isso aqui também", né? Não é que vem uma força e, tipo, nunca me senti tomado de porra nenhuma e eu não me mistifico esse ato. Eu digo a todo mundo, se Luango não for eu, eu não sei o que vocês fizeram na minha cabeça, porque deu errado, deu errado.

O transe nesse ponto, pela identificação de que ele é Luango, além de legitimar o jogo de búzios, que na sua iniciação apontou que essa era a sua natureza e caminho de

desenvolvimento, se apresenta como uma forma de reduzir a dissonância entre o ser moldado pela cultura ocidental e o ser afrocentrado, Luango. A muntuê de Luaziluango é gradualmente moldada pelo transe em Luango, aproximando-os.

Enquanto na maior parte dos depoimentos desde o entrelaçamento com o nkisi, a pessoa em transe atua junto com nkisi, e fora do contexto ritual sente a emanção. Em outros depoimentos a pessoa é tomada pelo nkisi e em alguns momentos se percebe em transe, com uma significativa alteração da sensorialidade, e também fora do contexto ritual sente a emanção da divindade. E para Luaziluango, a partir do entrelaçamento, Luaziluango, Luango e vungi são versões da mesma força da natureza. Limitada a questão de que é impossível estabelecer que a experiência sensorial se apresenta como idêntica a cada um dos sujeitos. Em todas as manifestações é compreendido que a idade de santo e a recorrência do fenômeno leva a uma fluidez e a um afrocentramento. Uma vez que pela tradição do candomblé, o nkisi é uma força ou um elemento da natureza mas também é a própria natureza da pessoa, todas essas formas de manifestação são legítimas.

Mbandiluango

Mbandiluango é um homem, na casa dos 40 anos de idade, 6 anos de iniciado no candomblé, tem em sua muntuê individualizados Luango e Ndandalunda Kissimbe, como sua juntó. Diferente dos demais casos apresentados que retratam os benefícios para saúde promovidos desde a iniciação no candomblé, esse se concentra em uma situação específica de sua vida. Mbandiluango recentemente passou por uma cirurgia bariátrica, a necessidade da cirurgia foi confirmada pelo jogo de búzios, pelo nkisi, Njila, ao qual se sente muito ligado. O significado para o tratamento foi atribuído a necessidade de equilibrar o seu corpo com o seu propósito existencial e com o movimento de seu nkisi Luango. Em consonância com seu processo de equilíbrio, Mbandiluango percebe uma influência de sua juntó Ndandalunda Kissimbe, que lhe oferece recursos subjetivos para reestabelecer a auto-estima desde o autocuidado e do amor próprio. De forma que através de uma linha híbrida de cuidados, o pertencimento ao candomblé, lhe ofereceu além de recursos terapêuticos, também uma forma de significar os cuidados necessários para o reestabelecimento da saúde, em que a medicina ocidental atuou como método complementar para o reestabelecimento do equilíbrio.

Pesquisador

Você passou por um cuidado, você fez uma cirurgia, né? Pra melhoria da saúde. E aí, como é que entrou o candomblé nessa questão?

Mbandiluango

Meu pai de santo jogou para mim. E ele falou que do jeito que eu estava indo, eu podia... no jogo, né? No jogo Njila falou através do jogo, que do jeito que eu estava indo, eu poderia me despedir dessa existência, né? É... não dá para falar exatamente o que que

Njila falou por conta de questões dos nossos segredos. Mas, em síntese, eu estava, se eu continuasse da maneira como eu estava, eu me despediria dessa existência. E eu estava pensando em fazer a cirurgia bariátrica, né? E como meu corpo a partir da iniciação, pertence a nkisi, eu fui perguntar, pedir a licença do jogo para me submeter a cirurgia. E o meu pai disse isso. Quando, após fazer os exames, eu estive na endocrinologista, quando eu tive no meu médico cirurgião, mas quem me explicou com toda a clareza foi a minha nutricionista. E ela falou que o nível de gordura do meu fígado era esteatose grau 3 e que pela porcentagem que agora eu não vou lembrar exatamente qual é, mas que eu estava beirando uma cirrose não alcoólica. E que caso essa cirrose viesse a ocorrer, eu nem conseguiria transplante em virtude do meu quadro clínico geral, porque eu seria um improvável receptor, né? Ou, enfim, alguém apto pra receber.

Entre os cuidados em saúde necessários para reestabelecer a saúde, um é proveniente de uma tecnologia desenvolvida desde o mundo ocidental, a cirurgia bariátrica, utilizada como uma forma rápida e eficiente de redução de peso. Muitas vezes esse dispositivo é utilizado para fins estéticos, mas esse não era o caso que se apresentava a Mbandiluango, o que é confirmado pelo jogo de búzios.

Desde uma perspectiva de conceito de saúde do candomblé, o jogo de búzios, em muitos casos é utilizado como um instrumento de diagnóstico e de indicação dos cuidados que uma pessoa precisa para reestabelecer o equilíbrio de acordo com o seu futuro muntuê. O significado desse conceito é apresentado pelo próprio Mbandiluango, que em seguida correlaciona o futuro muntuê com o seu desequilíbrio apontado por Njila.

Mbandiluango

É o futuro muntuê, ele é um acordo prévio que, enfim, que antes de a gente... bom, segundo os mais velhos, não é? Antes da gente se individualizar nessa existência, são pactos, acordos que a gente faz para vir para cá com uma determinada configuração de existência e o objetivo é estar o mais próximo do equilíbrio com essa compactação, né? Para que a gente consiga se realizar nela. Então, se a gente se distancia disso, causa desequilíbrio. Quando a gente está mais próximo disso, a muntuê consegue compreender, e aí isso se alinha de um jeito que a vida fica mais fluida, não necessariamente mais fácil, mas mais fluida.

Pesquisador

Aí relacionado ao seu caso de adoecimento que foi dito por Njila, "ó se você continuar nesse processo não vai ter mais", não é? "Você vai desencarnar". Como é que seria essa pactuação?

Mbandiluango

É conversando com um irmão mais velho meu, de Luango também, que eu aprendo muito com ele, muito.

Pesquisador

É o Luaziluango? Que também já fez essa cirurgia.

Mbandiluango

Exato, ele falou uma coisa que, para mim, fez muito sentido e que eu acolhi imediatamente. Assim, ele falou que o nosso nkisi Luango, ele é movimento, não é? Nkisi em si já é movimento, mas o nosso nkisi, ele é representado pelo raio, pelo fogo, então existe uma agilidade. Existe um movimento, existe uma força que precisa estar acontecendo, né? Precisa ser exercida constantemente. Na medida que o acúmulo do

meu peso me trazia uma imobilidade, me trazia um sedentarismo tal que tudo me cansava, tudo era impossibilidade. Isso, naturalmente, gera um impeditivo e, conseqüentemente, um desequilíbrio. Porque eu não estava conseguindo fazer aquilo para que eu vim, não é? Quando nesse pacote de muntuê, estava de eu ser iniciado e de ser iniciado para Luango, não é? Então, enfim, esse conjunto de coisas fazia sentido e aí, tipo, deixar de ter a impetuosidade que o nkisi tem, um movimento, agilidade que o nkisi tem, acabava me trazendo tristeza, desequilíbrio, enfim, fraqueza, etcetera e tal.

O trecho acima mostra um aspecto da rede de apoio gerada em uma comunidade de candomblé. Apesar de o Tata ria nkisi ser o grande curador da casa, existe também uma relação de cuidado entre as pessoas que compõem a família de santo. Vou apresentar alguns elementos que favorecem a casa a estar configurada como uma rede de apoio. A própria forma como a tradição é passada, dos mais velhos para os mais novos cria uma relação de interdependência. O tata ria nkisi é assistido diretamente por uma mãe pequena e um pai pequeno, que também são curadores. As pessoas iniciadas no mesmo nkisi são incentivadas a se identificar como sendo membros de um mesmo clã. A constituição de barcos de iniciação coletivos, em que as pessoas que passaram pelos ritos juntas, para sempre serão identificados como irmãos de esteira. Além de existirem cargos designados pela ancestralidade para atuarem na função de pai ou mãe criadeira, e outros cargos mais específicos a cada clã, com pessoas designadas para cuidar daquele rito, e que se tornam referência para o grupo.

Na questão apresentada por Mbandiluango é representada uma tendência comum dentro da comunidade, procurar uma pessoa mais velha iniciada no seu nkisi, pela consideração de que essa pessoa, por ter mais tempo de vivência com a consciência do nkisi, conhece melhor a sua natureza. Sendo Luaziluango um mais velho do mesmo nkisi e que já passou por um tratamento cirúrgico idêntico ao qual Mbandiluango pensava em se submeter fez com que seu conselho se tornasse um potente elemento facilitador das construções subjetivas geradas desde as suas configurações subjetivas individuais, estar com peso acima do saudável, com as configurações do nkisi, da agilidade dos elementos raio e fogo, e assim se tornar agente do seu processo de cura.

A linha de cuidados não se restringe somente à ação cirúrgica, passa por exemplo pela readaptação alimentar, uma forma de autocuidado, e compreendendo que o corpo obeso, pela concepção de saúde do candomblé, é uma expressão do desequilíbrio de sua muntuê, o processo de reequilíbrio de sua muntuê, passa pelo entrelaçamento com a sua nkisi juntó e a sua natureza maternal e amorosa.

Pesquisador

O que Ndandalunda Kissimbe acrescentou na sua vida em termos terapêutico?

Mbandiluango

Minha mãe me faz olhar para mim mesmo. Minha mãe me faz olhar para mim mesmo, o tempo todo. Ela, o abebe dela, né? Tem um termosinho em bantu que agora eu esqueci, o Tata usou no poema dele. Mas que a gente acaba falando abebe mesmo, pegando esse empréstimo do iorubanos, é o espelho dela, faz com que a gente olhe para si mas sobretudo reconheça os valores que a gente tem, não é? Kissimbe ela é rica, essas senhoras da água doce, elas são ricas. Não só pela fartura, mas elas são ricas por reconhecer em tudo que tem, tudo o que está ao seu alcance, beleza, preciosidade, valor e tratar aquilo como algo valioso de fato. E aí, às vezes a gente pensa que algo só é valioso quando está distante de nós. Quando está longe do nosso alcance. Mas Kissimbe mostra os tesouros que nós temos guardados, né? E que normalmente estão escondidos, normalmente estão, inclusive, longe dos olhos dos outros, não é? Ela só mostra de fato quando ela quer, ela só brilha quando ela quer, e quando ela brilha, ela brilha muito. Então, ela me trouxe essa compreensão, ela me trouxe autoestima, me trouxe autocuidado, que a autoestima é algo que a gente não... a alta autoestima, né? Que às vezes as pessoas confundem. Mas que a alta autoestima, ela precisa ser trabalhada todo dia mesmo, não é algo que a gente conquista e pronto, nunca mais precisa se preocupar com ela. É um processo diário, assim, de se olhar, de se permitir, de se compreender e de se valorizar no meio desse processo todo.

Em termos iniciáticos, Ndandalunda foi entrelaçada a sua muntuê há mais ou menos dois anos antes da cirurgia a que se submeteu. Em outros momentos, anterior a essa dinâmica conversacional, em que informalmente conversei com Mbandiluango, ele me disse que ainda estava aprendendo a lidar com essa manifestação em sua muntuê. O depoimento mostra que o sistema de compreensão de um desequilíbrio e restauração da saúde no candomblé se apresenta como complexo, o reestabelecimento de um peso saudável, que o equilibra com Luango é acrescido a necessidade de oferecer um olhar mais amoroso para si mesmo, o que é um processo. Essa usualmente é também a linha de cuidado oferecida pela terapêutica ocidental, a cirurgia bariátrica compulsoriamente deve ser antecedida pelo atendimento psicológico, sendo indicada a sua continuidade após a realização do procedimento. Mbandiluango se utiliza desse expediente também, a forma como elabora a complementariedade entre os cuidados oferecidos pela psicologia e pelo candomblé será apresentado, mais à frente, em tópico específico.

3.2 Iniciação e saúde dos cargos

O interesse em pesquisar a construção identitária e os processos de subjetivação dos tatas kambonos e das makotas surge desde a conclusão da minha pesquisa de mestrado. Após encerrar a escrita, eu percebi que estava faltando compreender a subjetivação e identidade de um contingente relevante da comunidade, os cargos. Essa lacuna não era somente da minha pesquisa, mas também da literatura acadêmica, enquanto é muito mais fácil encontrar estudos sobre os processos de iniciação de rodantes, embora como tenha dito anteriormente, considerando o transe como possessão, uma espécie de caixa-preta. Em relação aos cargos, esses estudos são mais raros.

De forma que, se no caso dos rodantes, uma mudança de foco em relação aos estudos sobre candomblé, se refere a estudar o engajamento sensorial através de um transe que é na maioria das vezes consciente, e impacta o afrocentramento subjetivo e a saúde. Em relação aos cargos, somente considerar que existe um engajamento sensorial desses com os nkisis, já representa uma alteração de recorte de pesquisa.

Durante o ritual iniciático de tatas e makotas, eles também são entrelaçados a nkisis, e como dito pelo Tata ria nkisi, a iniciação cumpre dois objetivos, inserir a pessoa na comunidade e também levar a um despertar da pessoa para a dimensão transcendental, única forma de compreender o universo bantu, e se afrocentrar desde uma ética e estética de existência. Assim, através das dinâmicas conversacionais com os cargos, tatas e makota, é elaborado um conhecimento sobre a construção identitária e subjetivação desses através do engajamento sensorial com a cultura do candomblé, o entrelaçamento com nkisis e a impactação na saúde.

Quantitativamente tatas kambonos e makotas, essas pessoas que, dentro da comunidade de candomblé, já nascem mais velhas, nascem para cuidar, estão em menor número na comunidade, mas não tanto assim, seriam de 1/4 a 1/3 dos componentes da casa. Como diz Tata Muene Nsaba “os cargos, makota e tata, no caso do candomblé de Angola, eles são os pilares da casa. São um apoio do pai de santo, são o braço direito do pai de santo”. A atuação dos cargos vai desde funções específicas na casa relacionadas à ritos, tarefas, ofícios, e também aconselhamento do Tata ria nkisi ou Mam’etu ria nkisi. Em sendo o candomblé, um culto coletivo, em algumas casas existe um conselho de mais velhos, tatas, makotas e kotas manganzas, no Tumba nzo A’na Nzambi, isso é realizado de maneira informal, mas acontece também.

Tata Nkosilundi

Tata Nkosilundi tem 40 e poucos anos de idade, tem 8 anos de iniciado no candomblé, embora ele já tenha acumulado muitas vivências anteriores com tradições de matrizes africanas. No Tumba nzo A’na Nzambi ele é tata xinkaringoma, participa junto com outros tatas kambonos do toque dos atabaques em rituais de candomblé e umbanda.

Quando eu me iniciei, havia o compromisso de, durante o período de cumprimento do preceito, dormir pelo menos 1 vez por semana na nzo. Nessa época, eu, minha irmã de barco, Mesoiongu e Tata Nkosilundi que é casado com Mesoiongu, íamos juntos, e no longo trajeto, nós conversávamos. Em uma dessas vezes oportunidades, ele me falou sobre o seu processo de construção identitária, em que tendo sido iniciado em Nkosi, que sentiu essa manifestação aumentar em muito às características desse nkisi da guerra nele mesmo, como a impetuosidade e a agressividade, e que isso só começou a cessar quando, por ocasião do ritual de obrigação de

3 anos de iniciado, ele individualizou Ndandalunda, que trouxe equilíbrio e serenidade a sua muntuê. E ainda acrescentou, que considerava a iniciação para cargos como sendo mais difícil, pois quando um rodante sente a influencia de seu nkisi em sua muntuê, ele entra em transe e descarrega aquela energia, enquanto o cargo tem que ficar com o que ele descreve como sendo uma pressão do nkisi em sua muntuê e aprender a lidar com aquela força. Quatro anos depois, quando realizava essa pesquisa de campo, Tata Nkosilundi foi o primeiro cargo que procurei para uma dinâmica conversacional. Já iniciei a conversa abordando a questão do entrelaçamento dele com os nkisis.

Tata Nkosilundi

Isso, é assim. A gente que é tata kambono que não tem o transe, né? Da incorporação, que a gente é escolhido, né? Pelo nkisi, que a gente é indicado, é apontado, a gente é suspenso, pra ter essa responsabilidade de servir, né? Tata, você sabe, é pai. Mas a gente tem a função de cuidar, de servir, tanto as pessoas como próprio nkisi, cada um tem o seu modo de sentir a vibração do nkisi. Não é porque a gente não incorpora, né? Não tem a incorporação que a gente não sente essa energia, a gente sente, pode ser por intuição, pode ser por um calafrio e pode ser, às vezes até uma dor, né? Que você sente de uma forma intensa que não é normal às vezes você sentir. No momento que você está ali, principalmente durante os ritos. E, às vezes no seu dia a dia, na sua casa, através de um sonho, por uma oração. Eu, particularmente, né? Como a gente, sabe, cada pessoa tem seu modo, eu tenho muito isso, o nkisi conversa muito comigo, através de vamos dizer assim, do sonho, que ele vem, se apresenta na sua forma mesmo integral, não tem uma mudança, e fala alguma mensagem, alguma coisa pra assim no dia a dia, pro meu cuidado. Durante o rito eu sinto muita dor nas costas, nessa região aqui no final aqui da lombar, que é próximo a bacia, né? Aqui atrás nas costas, aqui embaixo mesmo, onde fica o cóccix, né?

A diferença entre essa dor que sente nas costas e uma dor ordinária, é que ele não sente a mesma dor quando é um ritual de umbanda, e nem quando é uma situação do cotidiano, por exemplo quando permanece em pé por muito tempo. Essa dor que relata é uma sensação atribuída unicamente à ritos de candomblé, notando que essa é mais intensa quando o rito é dedicado à Nkosi, assim a significação apresentada a essa dor se refere ao entrelaçamento ritualmente realizado desde a iniciação. A relação que possui com seus nkisis é sentida como sendo um cuidado, Nkosi, bem como Ndandalunda se manifestam em sonhos, dimensão que para a cultura do candomblé se apresenta como palco para comunicação e agenciamento de nkisis e entidades. Além disso, emergem em seu discurso outros elementos importantes da relação construída com os nkisis desde o engajamento sensorial, seja uma dor, sejam calafrios, ou intuições. E é possível para Tata Nkosilundi identificar, pelo nível sensual, que o nkisi está exercendo influencia em sua corporeidade e subjetividade, o que emerge também em outros trechos de seu depoimento.

Tata Nkosilundi

Tem semana que estou tranquilo... tô naquela tranquilidade, mas tem semana que não é só o dia de Nkosi não, tem semana que é a semana inteira. Aí você sente uma irritação, uma coisa, uma vontade, vamos supor de sair andando por aí assim, sabe sem rumo e eu percebo que não é uma coisa natural minha, minha minha, é vontade mesmo assim do nkisi, a gente percebe, a gente sente isso, ele demonstra isso, que ele está ali naquele momento. E a gente tem que controlar isso. A gente tem que ter a cabeça muito bem equilibrada. A gente tem que entender que isso acontece com a gente, né? Muitos não entendem, tem a sensibilidade, que cada ser é do seu jeito, de ter esse entendimento. Eu assim, ao longo dessa minha caminhada toda, né? Que não é alguma coisa assim... não foi só agora. Eu sou iniciado aqui no candomblé há 8 anos, aqui na angola, né? No Tumba Junsara há 8 anos, mas eu já fui de outra casa de angola, que eu não me iniciei lá, por 10 anos. Eu já andei muito em casa de umbanda. Como a gente anda até hoje, então assim, essa energia, né? Do nkisi, né? Ela é única, porque o nkisi é nosso, né? Ele tá com a gente, então você tem, cada um tem a sua percepção, questão de entendimento, de escutar o que um pai de santo, mãe de santo fala, mas acontece, né? Ali o que ele tá falando, você vai captando aquelas coisas e aí você vai percebendo assim, você vai tendo a sensibilidade de começar a sentir essas coisas.

Nesse trecho de Tata Nkosilundi fica explícito que para ele, existe, desde engajamento sensorial, o desenvolvimento da sensibilidade e a construção de uma interrelação com o mundo invisível, ou com a parte invisível da comunidade do candomblé através de índices, o que vem sendo desenvolvido em sua trajetória de vida, por um longo período de experimentação com a textura do tecido social da comunidade de candomblé e umbanda, à qual faz ou fez parte. Em relação aos nkisis, ele apresenta ter a mesma compreensão de vários dos adeptos rodantes com os quais dialoguei, o nkisi é uma energia que já é dele, e que após a iniciação, aflora com maior intensidade. De forma que é possível compreender que esse desenvolvimento é uma forma pela qual a sua linha biográfica, se desenvolve desde o entrelaçamento com a textura do tecido social do candomblé. À medida em que ele desenvolve um modo somático de atenção, pela percepção de índices, a sua subjetividade e corporeidade vão sendo transformadas por esse tecido, e ao mesmo tempo, o seu entrelaçamento gera inscrições nesse tecido transformando-o também.

Em seguida, abordamos a questão que ele havia relatado informalmente sobre equilíbrio de sua muntuê através da individuação de seus dois nkisis, Nkosi e Ndandalunda. De como após a iniciação sentiu uma forte influencia da manifestação do guerreiro, uma força relacionada à iniciativa, à superação dos obstáculos, mas também a agressividade, e que se amaina após o entrelaçamento com Ndandalunda.

Tata Nkosilundi

Ela, na verdade...é o que eu estava te falando, quando fez o Nkosi, a gente tem os dois lados, né? A gente tem essa energia que ela tem que estar equilibrada. Então ela não ficou na sua totalidade em equilíbrio, porque a gente fez só uma parte, que é o normal, é o rito. Você tem que começar, você tem que plantar, você vai ter que sentir, você vai ter que entender, você vai... para depois você receber o outro lado, né? E então, Nkosi, do primeiro ano até os 3 anos foi muito difícil. Viver foi muito difícil. Tudo foi difícil, nada, nada, nada foi fácil, nada, nada, nada, porquê? Porque você ainda precisa ter o

complemento, você precisa complementar. É como a gente fala a questão do equilíbrio, e é o tempo que você precisa para você amadurecer para você receber esse equilíbrio. Você vai ter esse tempo. Quando chegou a época de Ndandalunda, que ela recebeu os direitos e tudo, a coisa melhorou da noite pro dia? Não, não melhorou nada da noite pro dia, "ah! Ndandalunda recebeu os direitos hoje", no outro dia "ah! eu ganhei na loteria. Ah! Pronto. Ah! minha vida mudou da água pro vinho", não, tudo continuou. Foi madurando, foi madurando, passou-se um ano, do quarto pro quinto ano foi que esse equilíbrio chegou. Do quarto pro quinto ano depois de iniciado foi que equilíbrio se instaurou. Eu ainda tive que esperar mais 1 ano, praticamente um pouco mais de 1 ano depois, pra a vida ficar mais zen, né? Vamos dizer assim, reclamar menos e agora está tudo tranquilo.

O depoimento de Tata Nkosilundi apresenta várias questões acessadas nas dinâmicas conversacionais com rodantes, sobre como é construída a relação com o nkisi através da aproximação que acontece após a iniciação, em um processo de aprender sensorialmente a identificar a influência dessa consciência, e aprender a agir com ela, ampliando assim a fluidez. Mas enquanto, em vários depoimentos dos rodantes aparece a questão do transe como sendo uma técnica corporal para alcançar essa fluidez. Para Tata Nkosilundi isso é um aprendizado que ele teve de desenvolver em suas relações no dia a dia, exemplificado nesse trecho em que apresenta um significado para as configurações subjetivas de seu nkisi Nkosi, em equilíbrio com Ndandalunda, como sendo uma necessidade dele se colocar em movimento, travar bons combates sem perder o equilíbrio.

Pesquisador

E de que forma essa energia, o nkisi, ela ajuda você no seu crescimento pessoal, na sua saúde?

Tata Nkosilundi

Eu acredito que ele vem exatamente pra a gente ter o equilíbrio. A gente saber que é ele e o que que... "e o agora? eu estou aqui, eu quero que você faça isso, o que você vai fazer?" Eu acho que é isso, que ele faz assim dessa forma, para ver até aonde você vai chegar, se você vai agir daquela forma que ele está te cutucando ali, vamos supor, às vezes, induzindo você a fazer.

Pesquisador

Isso seria te colocar em movimento?

Tata Nkosilundi

É, o movimento de acontecer, isso pode te colocar num atrito com outra pessoa.

Pesquisador

Sim, aí no caso o seu crescimento seria o que você tem que enfrentar? Teria que ter esse enfrentamento e você está se negando ou é porque você tem que aprender a controlar sua agressividade?

Tata Nkosilundi

Eu acredito que é exatamente isso, a gente aprender a lutar. Como? Não é na força bruta, não é na violência, não é física, é na inteligência. É saber debater o assunto. Vamos supor, se você está discutindo com alguém, você ganhar aquela luta na fala né? Você não deixar a pessoa dominar a situação. Porque você sente a vontade até de agredir uma pessoa? Sente, não vamos dizer que não, porque sente. Mas aí "opa" não é agressão, a situação é essa, então, vamos, vamos, guerrear falando, vamos guerrear não

falando? Também, às vezes você ficar em silêncio, controlar, deixar a pessoa se debater lá, vamos supor sozinha, né? Naquela situação de você está ali, ela vai ficar falando de você, e olhar pra cara dela de uma forma serena, que é mesmo, por dentro você... mas você controlar tudo isso e a coisa acalma, você ganha. Porque existem, né? Várias formas da gente ganhar as batalhas do dia a dia e é uma forma que você tá... e aí eu acredito que isso é uma forma de crescimento né? De aprendizado, de ter o equilíbrio, de ter o domínio da força, né? Assim do nkisi, até mesmo do ancestral também, que também traz tudo isso.

A dinâmica conversacional nos leva até esse ponto, que representa uma ampliação da minha compreensão sobre como para um tata kambono ocorre o seu processo de construção identitária e subjetivação, em que mesmo que esse processo aconteça de forma diferenciada a de um rodante também é compreendida por ele como sendo um instrumento de autoconhecimento, empoderamento, promoção da saúde e reconexão a uma ancestralidade. Desde o seu depoimento, pode-se elaborar outras diferenças entre as configurações subjetivas sociais de uma comunidade de candomblé, que se apresentam como sendo diferentes para cargos e para rodantes. Enquanto para os rodantes emerge a questão de se sentir cuidado pelos mais velhos, para Tata Nkosilundi, esse cuidado é sentido como sendo proveniente mais das divindades e entidades, além do Tata ria nkisi. E no ritual, o engajamento sensorial dele, enquanto um tata xinkaringoma o leva a um desenvolvimento de sua corporeidade pela descoberta de índices que são específicos para aquela função.

Pesquisador

E na hora que vocês estão tocando? Como é que a relação de um tata kambono com o outro que está tocando? Porque tem uma harmonia musical que vai além do raciocínio, vocês estão se sentindo, estão sentindo o ambiente da sala também, então, prestando atenção no pai de santo...

Tata Nkosilundi

É, essa harmonia, a gente vai pegando com o tempo, né? Assim, a gente vai ficando junto mais tempo, vai tocando, às vezes é no olhar, aí igual você falou, às vezes, o pai de santo olha para a gente e dá um sinal, ou uma piscada de olho, ou um gesto com a cabeça, um negativo ou positivo, para a gente tomar uma ação quando está ali no ngoma tocando, né? Mas no caso ali, essa conexão com o pai de santo ou a mãe de santo, né? Que pode ser em qualquer casa. É que... essa conexão, de um olhar, alguma coisa é sempre para quem está no rum. Quem está no rum é que é o responsável de fazer o chamado. Todos os ngomas são importantes, nenhum é mais que o outro, mas o modo de tocar no rum, de fazer a dobra do couro de tocar mais alto ou mais baixo, né? Dá uma quebrada, fazer um riff, né? Vamos falar assim, em termos musicais e nesse sentido a batida que você vai fazer, aquela forma de bater é que vai acelerar um pouco aquele processo... igual, por exemplo, o nkisi chegou, já festejou, agora ele está indo embora, né? Vamos supor uma obrigação de 7 anos, então o nkisi, ele vai entrar e você tem que fazer aquela dobra do couro com mais intensidade, né? Pra ele ir dançar, pra ele sair num momento, assim em alta, né? Vamos supor em êxtase né? Vibrando aquela energia de agradecimento, né? E tem que ter essa missão, e esse entendimento a gente vai tendo exatamente no dia a dia, né? Na vivência, o candomblé você vai observando, você vai aprendendo. Às vezes você não percebeu, mas aí vem um pai de santo, a mãe de santo

que fala que, naquele momento, você tem que fazer assim, tem que fazer assado e você vai, né? É fazendo, né? O que você precisa pra o nkisi, e aí você consegue fluir.

Ainda acrescento uma última informação prestada por Tata Nkosilundi, que foi inesperada e trouxe uma transformação da minha compreensão em relação ao universo do candomblé. Para mim, o termo rodante estava diretamente associado à ter mediunidade, ou seja se orientar no mundo como alguém que possui contato, desde o seu próprio corpo com o mundo invisível. Nesse momento do diálogo, eu já havia compreendido de que existe um interrelação sensorial entre os nkisis e o tata kambono. No entanto, a mediunidade enquanto um fenômeno da vidência, audição e etc, para mim era algo que permanecia no campo das habilidades a serem desenvolvidas pelos rodantes. Na dinâmica Tata Nkosilundi aponta para a questão de que cargos também podem possuir mediunidade, isso emerge quando pergunto para ele sobre o seu entrelaçamento com entidades ancestrais da umbanda.

Tata Nkosilundi

O que a gente, cultua muito é exu, no meu caso em específico, tem muito, né? Essa questão, não é Njila, é exu. Falando assim catiço sabe? Que a gente faz a linha, eles também estão muito comigo, assim, mostram muitas coisas, né? Mostra que vai acontecer uma coisa comigo, se eu agir daquela forma. Aí eu já sei, não faz, aí a coisa acontece, e assim eu não faço aí a coisa caminha pra outro resultado. Então a gente tem essa sensibilidade.

Pesquisador

Você falou uma coisa interessante que eu também não tinha pensado antes que, quem é médium tem lá o exu, o preto velho, que aparece, né? E diz "eu sou o seu... (protetor, ancestral, entidade e etc)", e aí com o tata kambono, você também tem ancestrais?

Tata Nkosilundi

Tenho, todos nós temos a nossa ancestralidade, todos, todos os rodantes, não rodantes, todos nós temos. Aí cai na mesma coisa do nkisi, a gente também não recebe o ancestral, mas ele também está presente, às vezes tá do seu lado, ele vem em sonhos, às vezes você vê ele na rua. E ancestral então a gente vê muitas vezes na rua. Ele aparece, muito, muito. Eu, quantas vezes eu já entrei na esquina da minha casa quando estou chegando no portão de casa, tem homem parado lá no meu portão? Aí eu, eu vou chegando perto aí quando eu chego, eu não vejo mais, pronto, entrei dentro de casa tranquilo.

Considerei os resultados dessa dinâmica surpreendentes, emergiram vários conteúdos aos quais não havia tido acesso ainda, como a construção subjetiva de um cargo e o processo de subjetivação afrocentrada que ocorrem também por via do engajamento sensorial, a forma como a iniciação impacta sua saúde também desde a percepção da influencia da consciência do nkisi, e pela discriminação de que o fenômeno da mediunidade difere do fenômeno de incorporação e manifestação. O que influenciou a forma como abordei, nas dinâmicas conversacionais, outros cargos na nzo.

Makota Nkomdiamamburê

Makota Nkomdiamamburé é uma mulher, branca, na casa dos 30 e poucos anos de idade, à época da dinâmica conversacional havia se iniciado há poucos meses, em sua muntuê foram individualizados Lembarenganga e Nzumbá, a sua juntó. Ela é psicóloga, e transitando entre essas duas formas de cuidado, eurocentrada e afrocentrada, a convidei para refletir sobre a complementariedade entre cuidados da psicologia e do candomblé, que será apresentado em um tópico mais adiante.

Dentro do candomblé do Tumba nzo A'na Nzambi, as makotas estão sempre em alguma função, sempre trabalhando. Isso já fala um pouco sobre a configuração subjetiva de Makota Nkomdiamamburé, e do porquê ela se sentiu atraída para ingressar naquela comunidade, pela intencionalidade de se dedicar ao próximo, porém respeitando as suas próprias configurações subjetivas. Sendo a religiosidade uma dimensão importante em sua vida, na adolescência participava ativamente de grupos de jovens da igreja católica, até que em determinado momento, sensitivamente, os dogmas da religião cristã passaram a destoar de suas identificações pessoais. Seria como se as suas linhas biográficas estivessem sentindo aversão à textura disponibilizada pela religião católica, não encontrando caminho para se desenvolver. Ela cita que em seu processo de desenvolvimento subjetivo, a psicologia se apresentou como um referencial libertador para ela.

Makota Nkomdiamamburé

Antes da psicologia, antes de ser... de estudar psicologia, eu sempre achei isso muito estranho, mas não tinha ego, repertório psíquico para poder extrapolar essas barreiras ali desses campos né? Desse modus operandi católico, então por ali fiquei, até onde foi possível ficar. E aí, mediante até um adoecimento físico, eu cheguei a psicossomatizar mesmo... aí já formada em psicologia, já entendendo muito dos meus processos, já fazendo terapia, eu entendi que essa dicotomia do certo e do errado, salvação e inferno, isso já não cabia mais, isso já estava me matando. Matando essa matéria física, né? De tão forte que era, e aí eu saí. Eu fiz uma trajetória de passar ainda pelo kardecismo que é uma teoria, um entendimento ali, intermediário, digamos, né? Dessas questões de pecado e salvação. Mesmo assim, o kardecismo ainda é muito cristão para mim.

Em sua trajetória subjetiva, o candomblé se apresentou como uma textura à qual ela rapidamente se identificou, se entrelaçou e se desenvolveu. Em pouco tempo, passou a ocupar funções de liderança na casa, participando das atividades da AVI, criando junto com Mutalekongo e Mutawamê, um espaço de terapia comunitária. E atualmente faz parte do conselho de ancestralidade da ATRACAR-Goiás.

Em relação ao seu distanciamento de uma ideologia que dicotomiza o mundo entre certo e errado, diz que o candomblé foi um local em que pode descolonizar o seu pensamento, indicando assim que o seu processo de entrelaçamento se correlaciona à busca por uma ancestralidade africana, em suas palavras “[...] a perspectiva afrocentrada de pertencimento, de

coletividade, de indivíduo coletivo, de coletivo no indivíduo se aproxima muito da forma como eu já enxergava a vida”. Em outro momento de seu depoimento, ela cita que ao adentrar em “[...] uma unidade tradicional. Você percebe que o tal do certo e errado é muito mais relativo do que se possa imaginar”.

Durante a dinâmica conversacional, eu ainda surpreendido pela questão levantada por Tata Nkosilundi, da mediunidade de tatas e makotas, lhe fiz uma pergunta direta.

Pesquisador

[...] falando agora da construção identitária, você tem mediunidade?

Makota Nkomdiamamburê

Tenho, eu estava acabando de falar para as minhas irmãs ali Mbandewamase e para D., uma aspirante a ndumbi. Eu escuto muito, sempre escutei. Só que na época do catolicismo, eu achava que era o espírito santo. Por que a gente tem essa perspectiva de escutar a voz de Deus, né? Nem sempre a voz de Deus era muito boa (risos).

Pesquisador

Nem sempre ela falava o que você queria ouvir?

Makota Nkomdiamamburê

Nem sempre ela se encaixava no discurso puritano, mas eu escutava, sempre escutei.

Pesquisador

Seria mais uma voz de pombagira?

Makota Nkomdiamamburê

É pombagira, exu, preto velho, caboclo, e como falam, demais. Eu nunca cheguei a visualizar, que tem uns médiuns que conseguem visualizar roupa, contorno do rosto, do corpo. Às vezes um vulto ou outro. Mas eu nunca fui muito.... eu nunca tive medo.

Nesse trecho aparece um pouco mais sobre a correlação entre o que seria uma identidade natural da pessoa e a necessidade de procurar lugares, texturas, em que possa desenvolver a sua linha biográfica. A partir de uma percepção de que Makota Nkomdiamamburê apresenta uma propensão natural a escutar vozes, e que essas vozes não coadunam com a subjetividade social da instituição à qual fazia parte, as suas possibilidades de significação desde um modelo restritivo, monoepistêmico, de interpretação a levam a um adoecimento, embora essa não fosse a única configuração restritiva do catolicismo que a levou a adoecer. Em uma outra perspectiva, de uma matriz tradicional africana, essa configuração é compreendida como ter ancestralidade, e tem-se um caminho de desenvolvimento, de compreensão do fenômeno como uma via de empoderamento, auto-conhecimento, reconexão com ancestralidade e cura.

Ainda sobre esse caminho, ela diz que possui uma cigana que lhe acompanha e influencia a sua subjetividade, embora não exerça influencia em sua corporalidade, nos seus trejeitos e forma de falar. A atuação dessa entidade, se caracteriza mais por amplificar a sua sensibilidade “[...] quando a cigana está perto de mim, eu viro a vidente do país, nossa, eu vejo tudo, tudo "ih, já sabia", sabe quando você fica com a antena ligada?”.

Sendo ela uma makota, uma pessoa que já nasce mais velha, preparada para cuidar, em um contexto de gira de umbanda, em que não incorpora uma entidade que vai cuidar e aconselhar pessoas que recorrem ao terreiro, ocorre uma especialização dessa sensibilidade intencionada para o cuidado dos mais novos, como por exemplo, em sentir qual a presença de entidade que se encontra próximo a uma pessoa amiga, mesmo à distância, e ajudar a pessoa a identificar essa entidade desde a sua sensorialidade.

Makota Nkomdiamburê

É diferente, a gente sente, por exemplo, às vezes você está sentindo o caboclo da pessoa, a gira é 3 horas da tarde, você está sentindo o caboclo dela, desde terça-feira. É diferente, aí essa semana, no telegram "fulano, tu tá sentindo teu caboclo?," "Tô, makota". Aí você confirma até, a pessoa fica lá na dúvida, "será que é o boiadeiro ou será que é o caboclo?", eu estou sentindo um caboclo, aí eu vou lá e me comunico com a pessoa e digo "olha, estou sentindo, muito forte a energia dele".

Essa capacidade de diferenciar a vibração que tipicamente caracteriza uma entidade, é uma habilidade aprendida e refinada desde as suas vivências, ela me explica que sente a energia de caboclo, como uma sensação relacionada à força física, à vitalidade. Enquanto que o boiadeiro, "a de boiadeiro é muito semelhante, muito semelhante, com a diferença de que o boiadeiro é mais risonho, mais barulhento. É mais risonho, é mais barulhento."

Ela, enquanto makota possui uma função específica durante as celebrações de candomblé, atua no cuidado às pessoas rodantes que estão viradas no nkisi, manifestando-o em transe, sendo sua responsabilidade além de conduzir o nkisi pelo salão, também desvirar a pessoa, recolocando-a em estado de muntuê (sem transe), ou chamando o estado de vunji. Durante o meu período de convivência na nzo, já havia escutado de alguns tatas e makotas sobre eles terem a capacidade de sentir antecipadamente quando uma pessoa está prestes a virar no santo.

Pesquisador

Como é que você sabe que alguém que está perto de você vai rodar? Você, como makota, ali no ritual?

Makota Nkomdiamamburê

Cara, vem como se fosse um ricochete, você sente um quase que um empurro assim, sabe? Uma coisa assim, na direção daquela pessoa assim, sabe? Não é um vento, é uma energia que quase que te derruba assim, sabe? Ela está passando, tchuuuuuuu, ela toma aquilo.

Pesquisador

Vem da onde? De cima? do chão? De dentro?

Makota Nkomdiamamburê

Quem sabe? Depende muito do caminho da pessoa. Se for uma Bamburucema, vai vir (faz barulho de vento forte), e o barracão, toma um, você vê, você vê que o dia já começa (faz barulho de vento muito forte), se for um Kavungo você vê formiga, você está vendo um trem do... só falta a terra tremer. Se for um Lembarenganga, você (respira fundo) "eita ferro, você assim parece que está cheio de oxigênio, o negócio está cheio de

oxigênio, daqui a pouco está... é como é que chama os ferros oxidando as coisas tudo, de tanto oxigênio que tem, fica úmido o lugar"

Acredito que em um trecho anterior, em que descrevo o processo de iniciação de tatas e makotas, ficou faltando uma parte da explicação sobre o processo de construção identitária desses. Após o ritual de suspensão, eles e elas já passam a atuar no ritual, exercendo a função, mesmo antes de ser iniciada e entrelaçada a um nkisi. Assim, apesar de Makota Nkomdiamamburê ter sido iniciada há poucos meses, ela já havia sido suspensa há alguns anos, e por isso demonstra na dinâmica conversacional um grau aprofundado de percepção e construção multissensorial sobre os nkisis. Isso apresenta uma outra vertente da singularidade do caminho de desenvolvimento de sua linha biográfica na textura do candomblé, ela possuía um engajamento sensorial com todos os nkisis, antes mesmo de conhecer à qual nkisi seria entrelaçada. Quando no seu rito iniciático, ela é entrelaçada à Lembarenganga, se diz surpreendida mas ao mesmo tempo com uma sensação de que a consciência do nkisi já lhe era familiar, o que denota que a aproximação com o nkisi é um processo de autoconhecimento.

Pesquisador

Para mim é mais fácil entender como é que a construção identitária associada a Lembarenganga porque eu rodo nele então eu estou ali, eu sinto ele, em estado de transe.

Makota Nkomdiamamburê

Ele é você, você é ele, é tudo uma coisa só.

Pesquisador

Como é que é para você, que é Makota de Lembarenganga? Como é que foi essa aproximação?

Makota Nkomdiamamburê

Rapaz, eu jamais imaginei que ele seria meu pai, né? E é pai, é mãe, é tudo, é um transsex. Mas quando eu descobri, eu falei "faz todo o sentido"(risos), sabe, tipo assim, sempre esteve ali na cara, mas acho que eu tinha um desejo de... sabe quando você quer um alterego? Assim, quando você imagina... deseja se encaixar numa certa figura. Eu acho que eu forcei muito a barra achando que eu era de Kayala. Mas não tinha...não tem como...eu...e aí eu vivo isso na sutileza do papai, papai é muito sutil, ele é pesado porque ele carrega em si a atmosfera do mundo inteiro, mas ele é leve, ao mesmo tempo, ele é sutil, ele é sutil. As conversas com ele, as movimentações deles são sutis e quando você menos espera, você já andou três quilômetros sem perceber, na sutileza, sabe? Na sutileza.

Após a sua iniciação, as características atribuídas a aquele nkisi se tornam sensorialmente mais presentes, exercendo maior influência em sua muntuê, como forma de equilibrá-la à sua natureza. Assim, Makota Nkomdiamamburê passa a ter um maior engajamento sensorial com Lembarenganga, que é uma divindade associada ao céu, à altitude, como ela fala “ a atmosfera do mundo inteiro”. O trecho a seguir apresenta a forma como sensorialmente esse nkisi se manifesta em sua consciência, mesmo sem entrar em estado de transe de rodante.

Makota Nkomdiamamburê

Aqui na roça, por exemplo, quando eu sei que o meu pai está ativo a 1000, eu fico lesada, passada, sabe? A atenção sai, assim, parece que você está... parece estar atento a uma outra atmosfera, tem outras coisas rondando, e não é uma desatenção propriamente. Eu fico, eu sinto um passamento, sabe quando você fica passada? É muito esquisito, eu não consigo explicar isso, trazer isso para uma linguagem, mas é... você tá ali, você está vendo tudo o que acontece, o que está acontecendo, você está escutando? Você está até entendendo o que está sendo dito para você. Mas a velocidade daquela caminhada. Como que você vai resolver aquilo...e a consciência está o tempo todo participando.

Já foi discutido no capítulo teorias e métodos, que os índices se apresentam como elementos subjetivos na experiência sensorial, de forma que é impossível atribuir que a experiência de uma pessoa é igual a de outra. Mas é possível estabelecer uma inteligibilidade desde as semelhanças apresentadas pelo modo somático de atenção da manifestação de Lembarenganga, como descrito por Makota Nkomdiamamburê, com as minhas experiências sensoriais como rodante na manifestação desse nkisi.

Desde a minha sensorialidade, algumas vezes sinto que estou em um local de grande altitude, em que sopram ventos fortes, escuto sons de vento, ao mesmo tempo em que me sinto leve e flutuando, sinto um peso nas minhas costas que me faz andar curvado e em passos lentos, essa é manifestação da natureza do meu nkisi em mim, a forma como sinto que ele se apresenta de forma mais fluída, até onde já pude experimentar esse engajamento sensorial. Como sinto uma alteração do tempo e espaço, não posso afirmar com certeza que estou escutando o que está ao redor durante todo o transe, mas quando escuto, assim como Makota Nkomdiamamburê, escuto o que está ao redor e até entendo, mas é um modo somático de atenção bastante diferenciado em que estou, como diria ela, em outra atmosfera.

As experiências sensoriais de Makota Nkomdiamamburê denotam uma experiência sensorial que em outra cultura poderia ser chamado de transe, no candomblé não o é. Mas a conceituação de transe no candomblé tem origem em uma discussão exógena, acadêmica, que inclusive o desqualifica como sendo uma possessão. Como afirmado por Tata Ngunz'tala, os antigos diferenciavam entre os que dormem no nkisi e os que ficam acordados, não os que estão em transe e os que não estão. Em um modelo híbrido, poderia-se dizer que ela é uma makota que, acordada, experimenta o estado de transe de manifestação do nkisi.

Em nossa discussão, o recorte é a influencia que esse modo somático de atenção exerce em sua saúde, em especial no que se refere aos cuidados em saúde mental. Sobre isso, ela atribui efeitos terapêuticos da manifestação de Lembarenganga em sua muntuê.

Makota Nkomdiamamburê

Eu sou uma pessoa ligada e por isso que quando acontece um passamento de Lembá, eu falo "ah, deixa pra lá, deixa eu relaxar meu pensamento". Porque ele me deixa assim "vai, ó, fica... dá um... relaxa, garota, sai um pouco daqui. Relaxa, descansa", ele descansa minha mente, entendeu? Lembarenganga descansa literalmente, descansa ao

ponto que às vezes pode até botar um perigo, assim, um fogo ali perto, eu estou "ahhhh..." como quem...

Em relação à sua juntó, Nzumbá, consciência que já exerce influencia em sua muntuê mas que ainda será ritualmente entrelaçada. Ela subjetivamente atribui uma associação entre a abundância de oxigênio que representa Lembá, com características ligadas à Nzumbá, uma divindade antiga, ligada ao mangue, relacionada à materiais em decomposição.

Makota Nkomdiamamburê

Eu tenho algumas vivências que me fazem pensar nessa possibilidade, porque lugares praianos, são cercados de oxigênio, sabemos disso, então, quando às vezes eu encostava em algum mangue lá no Rio de Janeiro. Eu sentia um peso energético muito grande, eu já tinha consciência disso, né? Antes não, antes do candomblé, eu não tinha consciência de nada, eu vivia e talvez nem tenha tantas memórias assim disso. Mas eu entendi, por exemplo, esse esmorecimento diante desses mangues, eu passava por lugares de mangue e ficava acabada, completamente acabada energeticamente, queria chorar o tempo todo. Me dava uma tristeza, um aperto no peito, uma coisa assim. Não eram vivencias felizes não, mas é o que me faz pensar, por exemplo, que eu acho que eu me vejo nesse...nessa redoma "ah, mas tem que ser feliz", é isso que eu estou te falando, aqui dentro não tem esse negócio de ser feliz e de ser triste. Não tem esse para..."ah quer dizer que então só as coisas felizes são... que é o seu caminho?", "senta lá Cláudia, senta", se acreditar nessa ilusão vai. E eu penso, mesmo que que é esses lugares assim, meio mangueados, que são bastante cercados de seres. Mas que o oxigênio está ali "boof" em peso, chega tem uma nevoa assim de manhã, de tanto que...

Pesquisador

Você sente que essa é a sua realidade, a sua subjetividade, sua realidade interior, essa energia das coisas que estão se decompondo para uma coisa nova surgir.

Makota Nkomdiamamburê

É, isso o tempo todo, as coisas que estão se decompondo pro novo surgir, morte e vida o tempo todo.

Pesquisador

Sua trajetória de vida tem a ver com isso?

Pesquisador

Tem muito a ver, sabia? Eu sempre tive um... eu sempre soube lidar muito bem com as mortes.

Pesquisador

Morreu muita gente perto de você?

Makota Nkomdiamamburê

Morreu muita gente, muita gente significativa e que eu sempre esbanjei assim uma postura sabe de condolência, de tristeza, de... mas sempre assim, é uma coisa que tem que passar, sabe? Assim, um... eu não sei explicar, é como se você soubesse que ia acontecer, então estava ali, então é isso. Que dói, choro, sinto saudade, mas meu luto, não que eu que eu não seja uma pessoa que não faça lutos na vida, mas acho que o meu luto tem um lugar mais...é... eu consigo passar melhor pelo luto que muitas pessoas.

A dinâmica conversacional realizada com Makota Nkomdiamamburê apresenta ricos e diversos apontamentos sobre como a subjetividade e a construção subjetiva de uma makota são influenciados pelo seu engajamento corporal na textura do candomblé e pelo entrelaçamento como sendo realizado desde o desenvolvimento da sensibilidade e da experimentação sensorial

e significação subjetiva. Em relação à saúde, essa textura propicia a possibilidade de significar as suas experiências sensoriais, possibilidade de construir uma identidade pessoal que não lhe é imposta e adoção de um estilo de vida coletivo. Ao que ainda pode-se acrescentar que o entrelaçamento com Lembarenganga lhe proporcionou um dispositivo terapêutico acessado como forma de esvaziamento de sua mente, de suas preocupações, e sendo ela uma psicóloga clínica, uma profissional que muitas vezes acompanha pessoas em sofrimento, é interessante que associe Lembarenganga e Nzumbá a uma forma dela ser e estar no mundo como uma pessoa mais propensa a aceitar e lidar com situações felizes ou difíceis como mutáveis e passageiras.

Tata Muene Nsaba

Tata Muene Nsaba, homem, negro, 40 e poucos anos de idade, é uma das pessoas do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, que eu mais frequentemente encontro por lá. Mais frequente do que ele, acredito que somente o próprio Tata ria nkisi. É um dos primeiros tatas kambono a serem feitos pela casa, ele conta que, quando começou a frequentar a nzo, que só ia mesmo para acompanhar a sua esposa Kota Ndandakitulo, segundo ele, ela é quem gostava mais, ele ficava sentado, assistindo, e como sabia tocar atabaque, era chamado para ajudar nos ritos. Por fim, acabou se iniciando antes dela.

Tata Muene Nsaba

Antes, de eu ser do candomblé, eu não tinha religião nenhuma, não era católico, não era nada. E aí se o povo me chamasse para ir na igreja, eu ia, na igreja evangélica, se fosse na católica, eu ia, no budismo, eu ia, no Allan Kardec, eu ia. E eu ia indo, mas dentro do candomblé...a palavra certa mesmo é que eu me encontrei dentro do candomblé, candomblé é um estilo de vida. Falo nem que é religião, é estilo de vida.

O trecho apresentado já denota que é bastante marcante em sua intencionalidade no candomblé a conexão com a ancestralidade, entendida como reconexão a um povo tradicional e não somente o aspecto religioso. Em sua muntuê foi individualizado o nkisi das folhas, das matas, Katendê, recebendo a função de ser o Tata Kisaba, o responsável pelas folhas da nzo. Considerando o ditado de que “sem folha, não há candomblé”, tem-se a dimensão de que essa é uma função que é importante na comunidade e que demanda muita dedicação da sua parte, tanto em estar presente durante os ritos, como na intenção de se colocar em posição de aprendizagem para um conhecimento que é vasto.

Tata Muene Nsaba

Eu tenho 12 anos de iniciado, tenho muita coisa para aprender aí, principalmente em relação a folha. Porque toda vez, principalmente quando a gente sai pra buscar a folha, aí nessa oportunidade, eu colo no Tata, "meu filho sabe que folha é essa aqui?", "não pai, não sei não", "ah, essa folha é essa, serve pra isso e isso, isso", eu falo "ah tá bom". É nesses momentos que a gente começa a aprender um pouco mais sobre folha.

Como ele me explica, desde a perspectiva da tradição da oralidade, a aprendizagem está correlacionada com a vivência. Assim, estar presente, participar dos ritos, das atividades, se

envolver é a principal forma para adquirir conhecimento e sabedoria. Não é incomum, que ele chegue na nzo na sexta-feira à noite e fique envolvido com atividades do território tradicional até o domingo à tarde.

Tata Muene Nsaba

A gente fala que a gente vem pra cá, pode até cansar um pouco mais fisicamente, mas mentalmente isso aqui para mim, é como se fosse uma terapia, cara, é bom demais, é bom demais. Você não sabe como que a gente sai, sai cansado, você chega no domingo, lá de tarde, para ir pra casa, tá cansado, mas está com, sabe? Tá com aquela mente zen, "pô consegui ajudar, conseguir fazer, consegui contribuir"

Nessa parte de seu depoimento emerge um elemento relacionado à saúde, que também aparece em outros momentos do diálogo, a convivência desde uma comunidade tradicional, a dedicação à tarefas que beneficiam a coletividade, agir em prol da sua nzo, que tem o intuito de socialmente atuar como uma casa de cuidados, atua como dispositivo terapêutico em sua muntuê, o corpo cansa mas a mente é cuidada.

A questão a ser considerada é que em sendo a nzo um espaço biomítico, em que coexistem entidades e divindade, é significado que ao cuidar daquele espaço também se sente cuidado, e que fazer parte do candomblé é mais do que participar de cultos, é adotar um estilo de vida tradicional de matriz africana, em comunidade.

A dinâmica conversacional passa diversas vezes sobre esse ponto, de valorização da tradição, dos saberes, do modo de organização, o respeito aos mais velhos, de uma pedagogia tradicional cuja forma de transmissão é desde a observação e a vivência, ou seja desde o engajamento sensorial. No trecho abaixo ele comenta sobre a potência que reconhece no candomblé como um local privilegiado de aprendizado dos saberes dos povos tradicionais de matrizes africanas.

Tata Muene Nsaba

A gente tem nos nossos mais velhos, verdadeiras enciclopédias. O nosso pai pequeno da casa matriz, que é o Talamônako. Cara, você senta com ele assim meia hora que a gente fala igual lá na Bahia, meia hora de relógio, você fica abismado com tanto de conhecimento que um senhor daquele tem. A nossa matriarca do Tumba Junsara que é Mesoeji, praticamente uma pessoa que não teve estudo, mas a vivência que a mulher tem, a sabedoria que a mulher tem, cara, nenhuma faculdade, nenhuma universidade, nada, nada, nada supera o conhecimento que aquela mulher tem e ela aprendeu isso aonde? Vivendo o candomblé, sendo do candomblé, entendeu? E aí é isso que o Tata sempre fala "quer aprender? Passe para dentro"

O contexto apresentado demonstra que essa é uma intencionalidade muito presente em sua configuração subjetiva, e que foi acessada pela dinâmica conversacional, para ele, o candomblé é considerado um local de conexão com os saberes ancestrais de matrizes africanas, e a vivência é uma forma de se aprofundar e aprender sobre a tradição. Quando pergunto para

ele, sobre o seu entrelaçamento, conexão com Katendê, a sua resposta também vai para o lado dos saberes ancestrais de matrizes africanas.

Tata Muene Nsaba

[...] o que é mais impressionante é, que na minha infância, era difícil tomar um remédio de farmácia. Minha mãe era tudo na base do remédio de folha, chá disso, chá daquilo. Macera isso para fazer aquilo. Isso é pra isso, isso serve pra aquilo. A minha infância todinha foi assim, cara. Chá de sabugueiro, de carqueja, de quebra-pedra e por aí vai, entendeu? "Macera um pouquinho dessa folha e coloca nesse machucado aí, ajuda a desinchar".[...] Então a minha mãe já tinha essa sabedoria. Já tinha essa percepção, minha mãe é uma pessoa que não tem estudo, entendeu? Mas tinha essa sabedoria que ela já herdou da avó. Que minha vó falava "meu filho, no interior era tudo na base de folha, de mato, a gente curava tudo, tinha folha para tudo". Tinha não, tem folha para tudo. E aí a gente vivia isso. A gente dificilmente tomava um remédio de farmácia. Era a coisa mais rara, tomar um remédio de farmácia. Dor de cabeça? Esse negócio, não, "ah, estou com a glicemia alta", "ó vai ali ,toma um chá de pata de vaca", "ah, estou com dor de cabeça", "ah vai ali e toma um chá de anador", "ah tô com não sei o que", "toma um chá de não sei o que". E é sabedoria popular de uma certa forma preservada pelos nossos mais velhos, que aí a gente faz questão de estar aprendendo e passa isso para frente né?

Em sendo ele, o Tata Kisaba da nzo, pelo posicionamento que apresenta de buscar aprender o máximo possível com mais velhos, e correlacionando isso com o intento de passar esse conhecimento para a frente, para as futuras gerações, começo a entender que o entrelaçamento dele com Katendê tem também uma dimensão de atuar como um nganga, um mestre dos saberes tradicionais que tem o papel de cuidar através das folhas, aprender e transmitir os conhecimentos terapêuticos e litúrgicos sobre as folhas.

Pesquisador

[...] o caminho, então, de Katendê se junta com o seu...

Tata Muene Nsaba

Com o meu cotidiano.

Pesquisador

E aí você vai virando um nganga dentro do candomblé. E aí, isso vai sendo reconhecido não só nessa casa, mas em outras casas também?

Tata Muene Nsaba

Exatamente.

Tendo compreendido qual é a sua identidade dentro do Tumba nzo A'na Nzambi, o que representa ser um Tata Kisaba em um comunidade de candomblé, e a sua postura de entrega ao modo de vida tradicional desde a sua dedicação pessoal àquele território. Sendo ele um filho de Katendê, pergunto qual a influencia que esse nkisi exerceu em sua subjetividade, qual a característica de sua natureza que aflorou após a iniciação.

Tata Muene Nsaba

Eu acho que foi eu... assim eu sempre fui um cara, ainda sou... é ... na minha, entendeu? Sempre fui um cara assim, mas eu acho que depois que eu me iniciei, eu comecei a enxergar mais o outro... é...não esquecer de mim, mas enxergar um pouco mais o outro. Eu não tinha essa sensibilidade, "o cara, que se exploda lá, tô nem aí, não sei o que[...]

Às vezes, quando eu tenho oportunidade de principalmente ajudar o próximo na rua, alguma situação que eu vejo, eu ajudo, e antes de iniciar, eu não tinha essa perspectiva, não estava nem aí. Depois que eu me iniciei eu acho que isso aflorou um pouco mais, entendeu?

Pesquisador

Mas isso está associado a Katendê?

Tata Muene Nsaba

Eu acho que sim. Eu acredito que sim, que tenha esse link.

Pesquisador

Mas porque? Por causa de qual característica de Katendê?

Tata Muene Nsaba

Então Katendê é o senhor, que a gente fala, das folhas, que ele encanta... é... principalmente nesse tema de encantar, entendeu? A questão das folhas, dependendo daquela folha que está ali bem ali ó, mariri, faz um chá e toma para ver se você não fica lombrado. Essa função de encantar, entendeu? Eu acho que trazendo para a realidade, é disso mesmo, de você ver uma situação, de você chegar lá e você intervir e parece você faz um encantamento ali naquela situação e a coisa tem um outro desfecho.

Pesquisador

Então a folha, ela se doa, né?

Tata Muene Nsaba

Exatamente, exatamente, exatamente.

Pesquisador

Ela é capaz de dar a energia dela, a vida dela, pra curar pessoas.

Tata Muene Nsaba

Exato, exato, exato.

Nesse trecho emerge que a manifestação de Katendê é sentida como uma influencia que o intenciona em se tornar mais altruísta. Em trechos anteriores, emergiram aspectos altruístas seus que segundo relata foram influenciados por aderir e se identificar com o Tumba nzo A'na Nzambi Junsara como uma unidade territorial intencionada para o ato de cuidar. Pergunto se as duas coisas estão relacionadas, e ele responde que a sua transformação passa por esses dois caminhos e que tem em Tata Ngunz'tala alguém a quem se inspirar. Isso é uma forma de exemplificar como a iniciação cumpre o ato de despertar a pessoa para uma dimensão transcendente, e ao mesmo tempo inseri-lo em uma comunidade tradicional. E como as configurações subjetivas do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, como uma casa dedicada ao cuidar, é uma influência direta de Tata Ngunz'tala, faz total sentido a resposta dada por Tata Muene Nsaba.

Como temos visto até o momento, a iniciação com o nkisi é um entrelaçamento entre esse com a pessoa. Sendo Katendê a divindade da medicina das plantas, e ele o Tata Kisaba, pergunto sobre como ocorre esse engajamento.

Tata Muene Nsaba

Pois é eu não sei explicar, igual tu falou, eu acho que principalmente para quem é... quem não é rodante, é mais a questão de sensibilidade, sensibilidade mesmo. Às vezes, a gente está ali pegando folha na... você sente assim, um negócio diferente, uma energia

diferente, um ambiente diferente, hoje mesmo, quando era cedo que eu fui deixar o carregó lá. Fui lá embaixo, lá na mata mesmo, senti um negócio diferente e falei "pô, Katendê tá aqui".

Nesse trecho Tata Muene Nsaba apresenta, que consegue identificar a presença da consciência de Katendê desde a sua sensorialidade. Em outro trecho ele apresenta que sente um engajamento que ocorre entre ele, o Tata Kisaba, que colhe e encanta as folhas, Katendê, e o Tata ría nkisi, que é o principal cuidador da casa. O contexto apresentando é que vai até a mata recolher folhas para terapêuticamente bater em alguém e que a escolha dessas plantas depende de cada caso.

Tata Muene Nsaba

A função das folhas, quando a gente bate as folhas. É por isso que eu falo algumas folhas que eu vou... que o Tata pede pra eu pegar "filho, pega uma folha pra bater ali...", aí eu pego, ele "eram essas folhas que eu queria pegasse mesmo", sem ter falado comigo, aí é a minha integração com meu... com Katendê, às vezes a gente está no mato assim, uma certa folha desperta atenção, que você "pô deixa eu levar isso aqui", vai na questão da intuição mesmo, sabe que é um negócio que tem, até difícil de estar explicando, de estar exemplificando, é bem complexo isso aí.

Tendo mencionado que a aprendizagem sobre a função das folhas é algo que aprende desde a transmissão da tradição, desde os mais velhos, ele complementa que muitas vezes é desde o entrelaçamento sensorial com Katendê que acontece muitas de suas descobertas e aprendizagens.

Quando realizou seu ritual de 3 anos de obrigação, Tata Muene Nsaba foi entrelaçado a um segundo nkisi, Mutak'lambô, pergunto sobre a influencia desse nkisi.

Tata Muene Nsaba

Meu segundo, o juntó é Mutak'lambô, ou seja o segundo santo que fala, que anda comigo. Mutak'lambô é da fartura, da caça, jovial, tanto é que, principalmente para cargo é difícil no primeiro, na iniciação, sair logo o juntó. Você joga, joga, dificilmente fala o juntó, às vezes o cara nem juntó tem, só aquele santo ali mesmo, nem juntó tem. E o meu foi depois de 3 anos que Mutak'lambô apareceu no meu caminho como meu juntó. E aí... é... Mutak'lambô eu acho que ele na minha vida, assim é como se fosse aquela perspicácia mesmo, aquela vontade, aquela gana de conseguir, de vencer. Eu acho que Mutak'lambô traz muito isso com ele, entendeu? Daquela questão de ser o rei da tribo, digamos assim, e Mutak'lambô eu acho que desperta isso na pessoa, desperta na pessoa aquela vontade...você vê que quem... a pessoa que é Mutak'lambô de cabeça, tem umas características particulares, são totalmente faladeiras, extrovertidas, alegres.

Achei interessante, ele apresentar as características de Mutak'lambô como um ser falante, extrovertido, porque me lembrava que durante a pesquisa de mestrado, ele me disse que as características dos filhos de Katendê eram timidez e que gostavam de ficar mais quietos. Portanto compreendi que se tratava de uma forma de equilíbrio de sua muntuê. Sendo Mutak'lambô a divindade da caça, que leva comida e fartura para a casa, e sendo que Tata

Muene Nsaba trabalha na área comercial, perguntei se a influencia desse nkisi também foi sentida em seu cotidiano, ele relata influencia em sua forma de trabalhar.

Tata Muene Nsaba

Principalmente nessa área comercial. E aí eu acho que principalmente Mutak'lambô que me dá muita sabedoria em saber tomar a decisão, em saber dizer não, tem certos momentos em que é difícil você falar não para as pessoas, é muito difícil, e aí é como eu acho que Mutak'lambô me dá esse norte, entendeu? Acho que essa é a função principal que eu entendo que Mutak'lambô faz na minha vida.

A sua resposta denota que o nkisi o influenciou com uma visão estrategista que o empodera em sua profissão. Em outra resposta, ele complementa a questão, relacionando como Mutak'lambô se entrelaça ao seu caminho pessoal.

Tata Muene Nsaba

A mesma força que você tem para pensar negativamente, você tem para pensar positivamente. E aí, principalmente, o Tata fala muito isso, massifica muito isso "cara, se você tem força para pensar coisa negativa, você tem força para pensar coisa positiva, por que que você não pensa de uma forma positiva, não age de forma proativa?" E eu tento pensar assim, levar minha vida assim, sabe, Lembainzô? Tem clientes que você olha "pô, o cara é chato, não sei o que ", mas pô já chega naquela alegria, não sei o que, isso acaba contagiando as pessoas. E as coisas parece que fica mais fácil, fica mais fácil, agora se você chega lá "pô, eu vou lá, Mas não vou conseguir, não", você já vai derrotado. Já vai derrotado, e você vai tomar um não.

Pesquisador

Então é uma repercussão de dentro do candomblé que vai para a vida cotidiana dessa sua jovialidade que desenvolve, que facilita na área comercial...

Tata Muene Nsaba

Sim.

Relacionado à influência que seus nkisis exercem em sua subjetividade, Tata Muene Nsaba atribue zona diferenciadas, Katendê é mais voltado para o seu processo de afrocentramento enquanto Mutak'lambô exerce uma maior influencia em suas habilidades interpessoais, o que facilita a sua atuação profissional na área comercial.

Em termos de equilíbrio de sua muntuê, os aspectos que podem ser observados desde seu depoimento, é que sente que a inserção na cultura do candomblé lhe trouxe um enriquecimento subjetivo, nitidamente turbinado por se identificar com propósito existencial de ser um nganga, alguém que angaria e preserva saberes ancestrais com propósito de ser o ancestral de gerações futuras, preservando assim a tradição do povo bantu no Brasil.

Tata Kibukomungongo

Tata Kibukomungongo é um homem negro na casa dos 40 anos de idade, iniciado há 7 anos no candomblé, tendo Kavungo como primeiro nkisi, ele não possui juntó. E eu que vinha por uma linha de pensamento de que na iniciação no candomblé ter juntó era algo comum à todos, no sentido de que essa relação entre nkisi de cabeça e nkisi juntó era uma forma de

equilibrar a muntuê ou de especificar a qualidade do primeiro nkisi, me surpreendi em saber que para cargos, isso é diferente³⁰.

Tata Kibukomungongo

É porque para cargo, isso aí é uma coisa...bem, na verdade, é mais incomum cargo ter juntó do que não ter, porque na verdade, o meu juntó são todos os nkisis. Estou aqui para cuidar de todos os nkisis. Então, em alguns momentos, você pode até ter uma questão de assentar um ou outro nkisi a mais para buscar aquele equilíbrio, aquela energia que talvez esteja te faltando, mas ter juntó, juntó mesmo, nascer com dois santos, é mais raro.

Apesar de ter sido iniciado há 7 anos, a sua trajetória com tradições de matrizes africanas vem desde a infância, o seu pai também é cargo no candomblé, Tata Unkambueji, iniciado em outra casa há muito anos e atualmente está no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, e a sua mãe é uma reconhecida zeladora de terreiro de umbanda, atuante há mais de 50 anos.

A história de Tata Kibukomungongo referente à iniciação, é bastante ilustrativa de um ponto que já foi abordado algumas vezes³¹, mas que dada à riqueza de detalhes de seu depoimento, é possível ser mais aprofundada, sobre a iniciação no candomblé possuir um impacto diferenciado para pessoas negras.

Por motivos que não gosta de comentar, ele, ainda criança, se afastou do terreiro de sua mãe, e sendo a religiosidade e posteriormente a política, identidades importantes para ele, vai transitar por locais, em que relata a solidão de ser negro na sociedade brasileira em que como afirma Lélia González (1988) o racismo é denegado, a pessoa negra é socialmente aceita porém não totalmente incluída, ou como afirma José Jorge de Carvalho (2006) de duplo vínculo, já que quando ele tenta falar sobre esse assunto, é atribuído que isso é fruto de sua imaginação.

Tata Kibukomungongo

Aí depois, a partir dos sei lá...12 ou 13 anos que a gente se afastou. E aí eu rodei um bocado de coisa, por exemplo, aí eu fui para, fui para a igreja católica, eu queria exercitar a espiritualidade lá. Aí eu participava do grupo de jovens, mas eu não me sentia parte do negócio, entendeu? Porque é uma coisa, você ir lá para missa, todos os jovens juntos, participar dos rituais que tem lá da adoração ou dos negócios. Mas assim, você tem uma relação de proximidade, de amizade, de acolhimento com as pessoas? Não tinha. E é porque é isso, era todo mundo branco mesmo. E nos outros grupos assim, os amigos do ensino médio, como eu te falei, estudei numa escola particular, uma galera que eu não me sentia parte, estava ali todo o tempo, assim forçando amizade para ver se me aceitava. Na universidade, quando eu entrei na UnB, não tinha cotas, quando entrei na UnB tinha 2% de alunos negros na UnB. Então, assim, você fica lá tentando forçar... na militância política, eu sou um cara militante, não é? De partido político e tal, mesmo os

³⁰ Percebi que essa informação já estava presente no depoimento de Tata Muene Nsaba, algumas páginas acima. No entanto, não havia dado a devida atenção até essa dinâmica conversacional com Tata Kibukomungo.

³¹ Nos depoimentos de Makota Roximutaleji, Kota Kawajinan, Kota Roxiluandê e Ntotowamê, que apesar de pardo busca essa conexão identitária e de Mutalekongo que foi quem levantou a questão, mas que ainda não foi devidamente apresentado nessa tese, pois o seu depoimento está mais circunscrito à questão da complementariedade entre psicologia e candomblé.

partidos de esquerda, todo mundo branco. Então você não se sente parte da galera entendeu? Nesses lugares, você é bom para cumprir tarefa, então você tem que ser competente, muito competente, melhor do que os caras, porque também a primeira merda que você fizer a cobrança é em dobro, então você tem que ser bom pra caralho, mas você tem alguém que vai te acolher? Que quer saber? Não tem.

Nesse trecho está bem explícita a questão da impossibilidade de entrelaçamento de sua linha biográfica com a textura de instituições sociais instauradas pela colonialidade, igreja, escola, universidade e partido político. Sendo esses locais espaços em que buscava exercer a cidadania em uma sociedade colonialista, esse entrelaçamento ocorria de forma frouxa, superficial, não havia uma possibilidade de um engajamento genuíno que pudesse estabelecer vínculos. O trânsito por esses locais somente era possível por uma postura subjetiva de submissão, de ser uma pessoa cordata, agradável, o que o leva ao adoecimento psíquico.

Com o intuito de apresentar como a iniciação se torna um cuidado no sentido dele se tornar sujeito de seu processo de identificação, retorno a um trecho já apresentado anteriormente em que ele modifica a sua forma de agir perante o grupo político desde o qual atua. No exemplo, ele se impõe frente a um apelido racista que lhe acompanhava à décadas.

Tata Kibukomungongo

Isso aí é uma coisa que você vai aceitando, sabe quem é que matou essa história de fumaça? Foi eu me iniciar, foi onde eu tive coragem de enfrentar isso. Porque eu chegava, porque na verdade, esse apelido me acompanha há tanto tempo, desde os sei lá, 10 anos de idade, quando eu estava na escolinha de futebol, que é um apelido absolutamente racista que é fásca e fumaça, os corvos lá do desenho. Então era eu e meu irmão, era o fásca e o fumaça, que o professor botou. Aí tinha um menino que era do colégio Dom Bosco, aí no ano seguinte, quando eu entrei no colégio, esse moleque estava lá "fumaça", aí, buff. Aí da turma do Dom Bosco, uma galera entrou na mesma época que eu na UnB, a gente se encontrou e já esparrou para todo mundo da UnB. Aí na UnB, foi a partir da UnB que eu entrei na política e a galera da política já pegou "fumaça", "fumaça", "fumaça". Aí chegou um dia, depois de iniciado, aí, olha a contradição da esquerda branca, não é? Era um debate, no PT tem um negócio chamado PED, processo de eleições diretas do PT, que é onde são escolhidas as direções. Então você monta as chapas internas do PT, tem a votação e as chapas também tem as teses, não é? Que é o documento político que orienta cada um desses grupos. Aí eu fui convidado para representar a minha força política, o meu grupamento político interno do PT, para representar num debate nacional sobre o tema do combate ao racismo. Aí, os caras vão lá e botam fumaça no negócio lá, pra me apresentar. Aí eu falei "gente, vocês não pensam assim não? Porque é o seguinte, ó, vocês estão me colocando para discutir contra o racismo? O meu nome é Daniel, eu tenho uma dijina, sou Kibukomungongo e vocês escolhem um apelido para me apresentar num negócio contra o racismo? Vocês não tem vergonha disso não?". Mas eu só fui ter coragem de falar uma coisa desse jeito, com esse tom de dureza, só depois de iniciado, porque o Daniel, antes do Kibukomungongo, nunca ia falar isso, ia lá fumaça sorrindo.

Após a iniciação, no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, ele angaria recursos subjetivos para se afirmar socialmente enquanto negro conectado a sua ancestralidade, uma pessoa pertencente a uma comunidade tradicional de matriz africana, que se autoidentifica como

Daniel Kibukomungongo. A sua atuação política na pauta anti-racista, local em que é mais reconhecido, ganha potência quando pára de absorver o racismo e devolve aos brancos, o modo denegado e de duplo vínculo como atua o racismo à brasileira. Pergunto a ele, se essa transformação ocorrida desde a iniciação está relacionada ao caminho de seu nkisi Kavungo.

Tata Kibukomungongo

Sim, ele mostrou isso para mim. Foi um renascimento para mim e realmente, né? A iniciação, ela tem essa...ela é bem isso, você começa com um processo de morte simbólica. Começa em um processo de morte simbólica e você sai com o renascimento, com um novo nome para construir o seu caminho dali para frente, não é? O caminho que ficou para trás, então a iniciação mostrou e tem muito a ver com Kavungo mesmo. Tanto é que Kavungo, também tem um papel fundamental na iniciação. Que essa morte simbólica, é um ato de Kavungo, né?

Acredito que desde as dinâmicas conversacionais com Tata Kibukomungongo, com Tata Muene Nsaba, com Luazilungo e com Kota Kawajinan, emerge a reflexão de que uma grande contribuição para a saúde desde a cultura do candomblé está relacionada a atribuição de um propósito existencial para a pessoa. Em seu caso, o seu propósito passa por ser iniciado, ter Kavungo individualizado em sua muntuê, fazer parte de uma comunidade tradicional de matriz africana e se tornar uma liderança tradicional de matriz africana. Ele conta que quando o jogo apontou que provavelmente ele era filho de Kavungo, que as suas primeiras reações se relacionaram a sentir medo de se equilibrar desde o caminho desse nkisi, que muitas vezes é atribuído de forma equivocada a ter dificuldade financeira e ser acometido por doenças. Que tendo enfrentado esse medo, passou pelo ritual de iniciação, como já mencionado, sentido como uma morte simbólica e uma tecnologia de autoconhecimento.

Tata Kibukomungongo

O que que a iniciação, mudou para mim. Eu acho que a iniciação, ela mudou muito, assim, a primeira coisa que eu acho que assim, se você iniciou, e você, primeiro, não enfrentou contradição, e você não percebe uma mudança em você mesmo, não serviu para nada, porque se for um passeio no parque, simplesmente "ah não, não sei o que...", não tem sentido, porque ele é realmente um espaço intensivão de você com você mesmo e com seu nkisi. É onde você vê coisas que você não conhecia sobre você mesmo, e você vai enfrentar. E ele representou uma mudança mesmo assim, um amadurecimento muito grande. Eu acho que eu era um cara, acho não, tenho convicção, eu era um cara muito mais assim como é que diz isso na psicologia? Quando a pessoa não acredita em si mesmo, aquela síndrome do impostor que eles falam, você acha que você não serve pra nada.

Desde os trechos apresentados é possível elaborar uma linha biográfica sobre o seu processo de iniciação e saúde, antes de se iniciar sentia medo de se entrelaçar com seu nkisi e absorvia o racismo, durante a iniciação, o entrelaçamento com nkisi foi um período de autoconhecimento e contato com suas próprias contradições, e após o ritual iniciático, experimentou um renascimento e um empoderamento pessoal que o fizeram superar a sua

insegurança emocional, e se posicionar socialmente de forma coerente com a sua ancestralidade africana.

Discorrendo mais profundamente sobre as relações de engajamento sensorial que estabelece com seu nkisi, pergunto se ele assim como outros cargos que participam da pesquisa sente que possui mediunidade.

Tata Kibukomungongo

A gente tem uma sensibilidade, por exemplo, a gente, não sei, cada Tata, alguns além de fazer... por exemplo, eu tenho uma outra função, né? Que é essa parte de cuidar de vumbi, né? Então, assim, tem algumas coisas que eu aprendi e alguns procedimentos que você tem que fazer e tal. Mas tem situações que você tem que ter uma intuição. E de repente, alguma coisa sopra no ouvido para eu fazer desse jeito e não daquele, entendeu? Então eu entendo isso como uma mediunidade mesmo, sabe assim?

Já em diversos casos apresentados, foi demonstrado que o entrelaçamento com o nkisi leva a pessoa a um desenvolvimento de uma sensibilidade, que ao longo de uma prática, a leva a identificar de forma cada vez mais refinada a influência do nkisi em sua muntuê, com impactos na saúde, e na vida cotidiana, e isso sempre se apresenta como uma construção relacional singular. A seguir é apresentado um trecho em que Tata Kibukomungongo discursa sobre como se utiliza desse entrelaçamento para se equilibrar.

Tata Kibukomungongo

Eu sinto assim, cara. Como é que eu vou explicar isso? Eu sinto uma... quando eu tô muito longe do meu pai, eu me sinto muito enfraquecido. E aí, começo a me atrapalhar com várias coisas. Me atrapalho das ideias, começo a...e é muito doido, porque você vai entrando num processo de... também psicológico, de você estar estressado, e não está pensando direito, está fazendo besteira. E você não se dá conta disso. Aí só depois que você já está todo cagado é que você, depois que você "pô, espera aí, não tô legal", demora um tempo, não é? Você vai fazendo besteira. E quando eu consigo estar muito próximo do meu pai, que sinto ele assim mais próximo, são os momentos que eu estou mais equilibrado. Quando eu estou mais tranquilo, quando eu estou mais firme, não é? E eu tenho uma questão muito grande com a secura também, quando vem essa época da seca. E a minha pele começa a pipocar, começa a rachar, começa a secar e eu... e é uma coisa assim que eu preciso estar lá me equilibrando, me acertando com ele, é uma coisa que pega, assim. Agora, quando estou com ele, que eu sinto aquela vibração que eu estou na sala, que eu dou um abraço que eu tenho oportunidade de ter um... ou então quando eu estou ali no quarto de santo que eu vou lá bater cabeça e eu vou lá conversar lá com o meu altar pessoal. Ali, eu sinto uma paz profunda, é uma coisa que me energiza pra enfrentar qualquer negócio.

O entrelaçamento dele com nkisi e com a comunidade é uma relação em que existe correspondência, na sociedade colonialista, isso não existia. Em suas palavras, estar em uma unidade territorial tradicional é estar em casa, é um lugar em que se sente aceito, e que a forma de vivenciar esse espaço é dotado de sentido. Ao passo que estar no lugar da branquitude, um local em que era necessário forçar a amizade, hoje é sentido como estar desperto na matrix, “quando eu venho para cá, eu desconectei da matrix, aí eu vim para o mundo real. Para mim,

esse espaço aqui (a nzo) é o mundo real, porque essa hegemonia branca para mim, não faz sentido é a oposição”.

Tata RoxinKongo

Tata Roxinkongo é um homem negro com 60 e poucos anos de idade, que possui vivências com o universo das matrizes africanas desde o início de sua infância. Tendo passado por várias casas de umbanda e candomblé, foi iniciado há 14 anos em uma outra casa de angola, mas mesmo assim é um dos primeiros membros do Tumba nzo A’na Nzambi Junsara, “eu fui iniciado em outra casa, depois que eu vim pra cá. Eu frequentava outra casa, e frequentava aqui, entendeu?”. A casa citada é a de Seu Valdir, a mesma citada por Mesoingu em seu depoimento, e que ele frequentava com sua esposa Kota Kuambela Nzazi, também uma das pessoas com mais experiência de santo no Tumba nzo A’na Nzambi Junsara. Ele conta que foi sua irmã quem levou Tata Nguz’tala até essa casa.

Tata Roxinkongo

O Tata, inclusive, foi lá nessa casa de santo que eu frequentava, ele foi lá, a minha irmã falecida que levou ele. No dia conhecemos o Tata, e logo em seguida passamos a ter mais contato, chamou pra vir pra cá “eu vou tocar umbanda lá, eu preciso de alguém para tocar”, “pai, vou com maior carinho do mundo, me fala o dia, o horário que eu vou,” que aqui era no domingo. Eu saía de lá, às vezes já de manhã cedo. E aí vinha para cá, era aqui ó, aquele salãozinho. E a gente vinha pra cá, eu a Kuambela, e a minha falecida irmã. E foi onde a gente foi dando segmento na umbanda. Era mais umbanda, o candomblé ele tocava, mas era pouco, era pouca gente no candomblé, era o Mutawamê, o Kindelê, a Sambamean, a Lembaressimbe, o Nvulakenan, o Muxilembá, até então eram esses. E... não, não está faltando ninguém não, era isso mesmo. Depois trouxemos pra cá a Kawajinan, depois o Nkosi Lundi, trouxemos a Claudinha também, que veio com a gente.

No cargo a que foi indicado no Tumba nzo A’na Nzambi Junsara, além de tocar os ngomas, ele ocupa a função de ser um tata de caboclo, um cargo que é específico do candomblé de angola, e que está ligado aos ritos de caboclo.

Tata Roxinkongo

É um cargo dentro do candomblé, mas ele distingue por outras funções, por exemplo, independentemente de ser um tata de umbanda, ele é reconhecido por nkisi. É muito primário falar dessa forma. Ele é um tata de umbanda e é reconhecido pelos nkisis, tem assentamento de nkisi, e obrigação que faz para o nkisi, faz para o caboclo também.

A explicação para existência de um cargo que ao mesmo tempo é de umbanda e de candomblé, é que, anualmente, no Tumba nzo A’na Nzambi Junsara é realizado o toque para caboclo, representando a ligação ancestral envolvendo os povos bantus e os indígenas brasileiros. Nesse ritual, primeiro abre-se uma roda de nkisis, e depois são chamados os caboclos específicos do Tumba Junsara e os caboclos dos filhos e filhas da casa, é um dia de festejo, eles dançam, cantam, bebem jurema, alguns bebem cerveja, que também é servida para a assistência, junto com comidas, às vezes é um cozido, ano passado foi sacrificado um boi e

assado como churrasco. Sendo que em uma gira de umbanda, esses mesmos caboclos incorporam nos filhos e filhas da casa para trabalhar, curando e aconselhando.

Quando na dinâmica conversacional eu e Tata Roxinkongo abordamos a questão da mediunidade, ou se possui algum tipo de relação sensorial construída com suas nkisis ou suas entidades, ele responde que não, só os tem assentados mesmo, ou seja foram ritualmente entrelaçados, e que associa a comunidade, entendida como pessoas, nkisis e entidades, modo de organização social, à sua saúde e bem-estar.

Tata Roxinkongo

Cara, tudo isso para mim, ele tá voltado pra que você tenha a sua fé. Tudo isso você faz em prol do sagrado. O sagrado te traz todo esse conhecimento, toda essa disciplina, esse convívio, né? Isso pra mim são princípios, né? Você está cuidando ao mesmo tempo, você não fere ninguém, fala na boa, todo mundo te atende. O respeito, tanto de lá quanto de cá. E então acho que é fundamental essa questão de estar falando "ah, como é que é isso aqui?", é saudável. Não é porque vou sair daqui chateado com a ou com b pelo que aconteceu, vou sair bem. Eu me sinto bem quando venho pra cá, me sinto bem, faz parte da saúde? Faz e muito, para mim, devo a minha saúde, devo a minha vida a caboclo, a nkisi, a todos eles, Njila, a exu, a todos eles, entendeu? Então existe essa troca, "não é que você me deu, eu tenho que..." mas a fé, ela é mantida, é mantida através deles, não é? Através deles, assim como tive uma situação muito delicada, muito complicada e de risco, não é? Eu só tenho que agradecer a quem me ajudou a sair da minha situação.

No trecho apresentado ele se refere à promoção de saúde por diversas vias, a primeira é o cultivo da fé, uma forma otimista de se orientar nas suas experiências de vida, outra são relações sociais construtivas, voltadas para o cuidado, uma terceira emerge em seu discurso como sentir-se bem, o que pode ter o significado de se sentir acolhido e integrado a uma comunidade tradicional de matriz africana, e por último a questão de uma cura ligada a um problema grave de saúde ao qual sentiu que houve intervenção dos nkisis e entidades para o seu reestabelecimento.

Quando a dinâmica conversacional aborda o engajamento sensorial com nkisis e entidades, outra significação surge, não os sente próximo a ele, mas durante o ritual, sente quando essas energias, ou consciências, passam pelos ngomas, antes de alguém manifestar o nkisi ou incorporar uma entidade.

Em um momento da conversa em que Tata Muene Nsaba estava por perto, Tata Roxinkongo o chama para conversarmos sobre o engajamento sensorial que eles sentem quando estão tocando os ngomas nos rituais, de candomblé ou de umbanda.

Tata Roxinkongo

(Se dirigindo à Tata Muene Nsaba) Então, o que eu estou falando com ele aqui ó, é que quando a gente está lá no embalo de um toque de caboclo, você já é testemunha disso, como que é a sensação de que quando você canta, fica louvando com amor com prazer, você cantar mesmo de verdade pro caboclo, ou as entidades que for? É tão gratificante,

é tão eletrizante. Esse aqui é um tipo de um roteador (apontando para um ngoma imaginário, enquanto ele faz os movimentos de quem está tocando o ngoma). O roteador recebe assim uuuullll, tem alguém que vai virar, "cara, que porra, que arrepio", ele sente velho, o que eu tô falando pra você, cara, é tão verídico, é tão assim, não é que seja anormal, o normal é todos ali sentirem. Mas quando você canta, tá louvando com amor, com prazer, é muito diferente, parece que o nkisi cobra "canta pra mim agora!". E cada vez que você vira um caboclo ali, uma entidade, quando você canta cada vez mais, seja como for, o seu tom de voz, mas cantando com amor é muito mais eletrizante, como eu falei, já arrepiou ó, só foi eu falar.

Pesquisador

Quando vocês estão tocando, a música vai vindo, e a cantiga que tem que cantar, às vezes um começa e o outro "pô, estava pensando nessa cantiga?"

Tata Muene Nsaba

Tem muito isso, principalmente eu com o Tata Roxinkongo, o pau tá quebrando lá, cantando a música, parece que, sem combinar nada, a gente começa a cantar uma outra música, um outro ponto que a gente não combinou nada, mas o mesmo ponto, de tão alinhado que a gente estava.

Tata Roxinkongo

É tipo "pô, tu roubou minha cantiga velho (risos), era essa que eu queria agora", já foi, a gente fica ali nessa sensação. E cada vez que você está cultuando, está cantando forte ali e louvando, cara, é muito tranquilo, é muito massa. É por isso que eu falo para você, a gente não veio com essa dádiva de rodar no santo. Mas a gente sente a energia, eu te falei nós somos o roteador, tá ligado? O roteador. O roteador vem um sinal aqui, passa, (fazendo um gesto de que energia passou pelo ngoma em direção ao salão), aí começa a pegar todos os componentes, os dispositivos livres, aí vão virando, um vira, o outro vira, o outro vai, aí começa. Pra ir embora é a mesma forma, está louvando pra subir. Louvando para subir tem aquela sensação assim, é como se o roteador já estivesse descarregando e acabando a energia de cada um daquele ali, vai subindo, desvira, desvirou, tá conseguindo acompanhar?

Pesquisador

No seu corpo ou no ngoma?

Tata Roxinkongo

O ngoma faz com que os mesmos vão, enquanto pra trazer é da mesma forma. Esse aqui é o meu dispositivo do lado (aponta para Tata Muene Nsaba), aí ele sente e fala "tô arrepiado, alguém vai virar quer ver? Ó tá chegando nkisi, ó tá chegando entidade", entendeu? Por isso que eu falo do roteador.

Pesquisador

Tá, mas você sente isso no ngoma, voce está sentindo assim "pô, o ngoma está vibrando, está passando uma energia por aqui".

Tata Muene Nsaba

Não necessariamente você precisa estar tocando ngoma, não necessariamente.

Pesquisador

Tá, entendi. Como você (se dirigindo à Tata Roxinkongo) está falando da questão do roteador. Eu estou imaginando o ngoma como roteador, tipo, então passa por baixo ali.

Tata Roxinkongo

A gente está ali, tocou, eles vêm, mas eles passam pela antena (apontando pra ele mesmo)

Esse trecho da dinâmica conversacional é rica e requer um aprofundamento. Ao tentar me explicar como é a corporeidade dos tatas kambonos no toque dos ngomas, Tata Roxinkongo

faz uso de um sistema de inteligibilidade gerado desde a analogia do toque dos ngomas como um roteador pelo qual passa o sinal de wi-fi e é captado pelos aparelhos, os rodantes, e a partir de cada configuração pessoal, manifesta-se o nkisi ou a entidade a qual a pessoa está entrelaçada. Sobre essa experiência ser mais comum a todos do que incomum, realmente essa sensibilidade apareceu no depoimento de todos os cargos que participaram da pesquisa, eles conseguem sentir antes do evento, que a pessoa vai manifestar o nkisi ou que vai incorporar uma entidade. Isso não acontece só enquanto estão tocando os ngomas. Quando pergunto onde essa energia é sentida, em uma parte do corpo ou proveniente dos ngomas, Tata Roxinkongo aponta para ele mesmo como se fosse a antena do roteador. Portanto, durante o ritual há um engajamento sensorial entre nkisis e tatas kambonos, uma técnica corporal desde a qual eles aprendem a identificar essa manifestação, prevendo a sua chegada.

Na relação entre os tatas kambonos Roxinkongo e Muene Nsabe, também foi relatado haver um engajamento, sem combinação prévia, um começa a cantar a cantiga que o outro estava querendo começar a cantar, ou seja, há também um entrelaçamento entre eles durante o ritual. No depoimento de Tata Nkosilundi, ele descreve uma ligação entre ritmo e nkisi, Tata ria nkisi e ritmo, e tata kambono com tata kambono. E Makota Nkomdiamamburê, que não está nos ngomas, mas geralmente no salão, descreve um engajamento entre ela e os nkisis.

Por essa perspectiva, considerando o candomblé como um tecido com textura, em que os nkisis seriam faixas nesse tecido, formando linhas de um mosaico. Durante a iniciação, os adeptos se entrelaçam aos seus nkisis individualizados em sua muntuê, mas ao mesmo tempo esses nkisis servem como textura para que a comunidade se entrelace com eles também, além de que as pessoas dessa comunidade se entrelaçam entre si, a comunidade portanto, desde todos esses entrelaçamentos é composta por uma formação em teia.

A seguir pretendo apresentar desde o jamberessu, a sequência ritual em que se louva os nkisis, uma outra via da intencionalidade desses entrelaçamentos, em que o engajamento sensorial se direciona para africanização da pessoa desde a vivencia do jamberessu como um livro vivo dos bantus.

3.3 Considerações sobre a iniciação como um cuidado

Os sistemas de inteligibilidade gerados desde as dinâmicas conversacionais convergiram conceitos dos três marcos teóricos utilizados na tese centrados na compreensão do indivíduo com a sua cultura.

Como já apresentado, nkisis e entidades fazem parte da subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi enquanto agências que atuam desde o corpo dos sujeitos. Aqui tem-se um elemento relevante de intersecção entre os marcos.

A intencionalidade da casa é a prestação de cuidados afrocentrados, isso é derivado do posicionamento do Tata ría nkisi, uma pessoa completamente dedicada a essa função, e que influencia fortemente a subjetividade social da casa.

A iniciação é uma forma de cuidado, os relatos demonstram que o entrelaçamento com o nkisi leva ao empoderamento pessoal, ao autoconhecimento, ao equilíbrio com a ancestralidade e assim à promoção da saúde. Mas também a intenção da iniciação é engajar a pessoa em um caminho de aprendizagem e desenvolvimento pessoal em que ele será também alguém que cuida. No caso dos rodantes manifestados pelo nkisi ou incorporados, ou influenciados. No caso dos cargos, esses já nascem prontos para cuidar, mas também sentem influência dos nkisis, e inclusive alguns são médiuns, o que implica dizer que entidades da umbanda os utilizam como meio de atuação no mundo.

Desde a proposta teórica de Tim Ingold (2013; 2019; 2021a; 2021b), cargos e rodantes estão engajados em um processo de aprendizagem que acontece desde o desenvolvimento da sensibilidade em um ambiente estruturado, à partir da descoberta de índices. Esse é o processo de aprendizagem descrito pelos participantes, que no linguajar do candomblé vem do termo ganhar grau de santo. Um processo desenvolvido desde as vivências em ambiente estruturado, cujas experiências são significadas desde uma matriz interpretativa.

O transe se apresenta como uma técnica aprendida e se distingue para rodantes e cargos. No caso dos rodantes, a maior parte dos relatos indicou que o transe é uma técnica corporal de aprendizagem da fluidez, em que se permite que uma outra força atue através de suas muntuês, ou seja deve-se aprender a se entregar para que essa força se apresente com menos interferências. Mas mesmo nos casos em que essa manifestação é citada como sendo em sua maior parte inconsciente, é compreendido que gradativamente a pessoa passa a ter mais consciência de que uma força está agindo através dela. De forma que, isso, no candomblé se apresenta como uma tendência no transe de rodantes.

Para os cargos, a aprendizagem também ocorre desde o engajamento sensorial com nkisis, mas isso também está fortemente associado à função que exercem no candomblé, no toque dos ngomas, no cuidado com os rodantes, antecipando o momento em que eles vão rodar no santo, no momento de buscar uma folha. Nesses momentos as experiências multissensoriais descritas demonstram alterações de percepção, no tempo, espaço, corpo, causa e matéria, o que segundo Neubern (2018) caracteriza um estado de transe.

Assim, tanto para cargos quanto para rodantes, a descoberta de índices passa pela experiência imediata de elementos multissensoriais. E conversando sobre essas experiências, os participantes relataram como sentem que esse entrelaçamento foi promotor de saúde,

associando o engajamento multissensorial com regulação de estados psicológicos e experiências de cura e, o que caracteriza o modo somático de atenção, conceito elaborado por Thomas Csordas (2008).

Segundo Tata Ngunz'tala, a iniciação cumpre com o objetivo de integrar a pessoa a uma comunidade e ao mesmo tempo despertá-la para a percepção da dimensão invisível da comunidade, que se faz visível desde os corpos e da multissensorialidade do ambiente estruturado. Esse despertar é somente o início do processo de aprendizagem, que leva a uma transformação pessoal, a um processo de subjetivação que ancora os referenciais de pertencimento e da forma como a pessoa se orienta no mundo, à tradição do candomblé.

A perspectiva teórica de Tobie Nathan (2001a; 2001b; 2012a; 2012b) altera o eixo epistemológico, o rito de iniciação não possui um caráter somente simbólico, ele cumpre o que promete, entrelaça duas subjetividades, duas agências em um pessoa, ancora uma força espiritual em um corpo. Bem como, considerando que o nkisi é uma manifestação da natureza da pessoa, intensifica essa manifestação, trazendo equilíbrio entre pessoa e a sua própria natureza.

Esse processo de equilíbrio gerado pelo entrelaçamento exige um período de adaptação, de amadurecimento da manifestação, isso acontece desde as vivências e experiências imediatas, e aqui se retorna ao conceito de ganhar grau de santo, agora como um processo que promove saúde desde o relação de desenvolvimento de uma maior fluidez entre a pessoa com o nkisi.

A teoria etnopsiquiátrica de Tobie Nathan é necessária como forma de compreender os relatos apresentados e o impacto em suas subjetividades, corporeidades e na promoção de saúde, que foram unânimes em todos os depoimentos apresentados, sem que se transforme a construção de conhecimento da pesquisa em algo simbólico, imaginário, como se fosse uma realidade paralela socialmente criada. Mas como um saber coletivo, ancestral, milenar, trazido ao Brasil por africanos escravizados.

Nesse saber coletivo, a comunidade é composta também pelos ancestrais e nkisis, que cruzaram o oceano Atlântico junto com seres humanos escravizados e destituídos da possibilidade de exercer o seu mundo de vida em plenitude. Assim, como forma de luta contracolônia, nkisis e ancestrais se juntaram a seres humanos e se organizaram em candomblés, em um ato de resistência política da presença africana no Brasil.

4 - Jamberessu, o livro vivo dos bantus no Brasil

Ao elaborar esse tópico, retorno a discussão iniciada no capítulo teorias e métodos, sobre o pensamento de Ingold, acerca de como a transmissão de uma tradição entre gerações ocorre

por linhas e a partir de uma educação da atenção (Ingold, 2010; 2013; 2021a), direcionando-a para uma situação específica de uma comunidade de candomblé, a realização dos rituais e celebrações, em que se realiza o jamberessu.

O objetivo dessa discussão é contextualizar que o transe do rodante não deve ser compreendido somente como uma relação entre pessoa e nkisi, como muitas vezes é abordado na literatura, que trata a questão apenas como um fenômeno religioso. Em sendo o candomblé, um movimento político de cuidado identitário de um povo africano em diáspora, é preciso compreender que após a iniciação e o entrelaçamento com o nkisi, o rito coletivo de culto a um panteão, possui um papel direcionado para a africanização, pela aprendizagem da cosmogonia bantu desde o engajamento sensorial.

Tata Ngunz'tala

O rito é coletivo, mas para aquele rito coletivo acontecer, a pessoa teve que ter uma vivência pessoal, e é essa vivência pessoal que é quem dá a natureza de qual a divindade que manifesta, que é recolhimento, que é a feitura [...] Para acontecer a festa, no mínimo, nós estamos aqui de 18 a 20 dias, para qualquer festa acontecer, ela tem todo um preparo antes que é onde vão se firmar essas consciências que naquele dia vão ser cultuadas. A parte coletiva é essa convivência, é se comungar com todo, se comungar com tudo.

O trecho acima de Tata Ngunz'tala aponta para a questão de que o processo de iniciação, o culto pessoal, antecede o rito público. No rito iniciático é despertada a consciência do nkisi na pessoa. No dia do rito público, essa consciência se manifesta, e permite que os participantes do rito comunguem com o nkisi.

Como apresentado anteriormente, o rito iniciático é o começo de um entrelaçamento, de reconhecimento da consciência do nkisi na pessoa, e assim tem a função de prepará-la para se posicionar em postura de aprendizagem desde o engajamento sensorial em um contexto ambiental historicamente estruturado.

Segundo Rabelo e Santos (2010, p. 187), observando o aprendizado desde a perspectiva elaborada por Ingold, “aprender no candomblé envolve o desenvolvimento de habilidades diversas por meio de um engajamento ativo do corpo em contextos multissensoriais carregados de significado”.

O desenvolvimento da linha biográfica pelas texturas de uma comunidade de candomblé ocorre portanto por um aprender a aprender. A participação no ritual coletivo desempenha um importante papel nesse processo de aprendizagem, uma vez que esse se desenvolve através de uma sequencia ritual, em que são cantadas cantigas em quimbundo e quicongo e encenados atos que representam histórias relacionadas ao modo de ser de cada um dos nkisis do panteão bantu.

A comunidade inteira, cada um em sua função, contribui para a realização desse ritual, um entrelaçamento em teia que compõe uma textura multissensorial, com ritmo, dança,

cantigas, comidas, cheiros, folhas, de forma que um ritual de candomblé não se faz com uma pessoa só, ele é coletivo. Os fundadores da tradição ao criarem esse ritual, constituíram o jamberessu como uma linha de transmissão da ancestralidade bantu, uma legado às gerações futuras, o livro vivo dos bantus no Brasil.

Reavendo a análise histórica sobre o candomblé, realizada no capítulo introdutório, o candomblé é uma criação afro-brasileira, constituída pelos povos africanos em diáspora pelo território brasileiro, organizados em nações, ketu, jeje e angola (congo-angola). Os povos bantus, das regiões de Angola e Congo, mesmo que não houvesse uma forte ligação identitária anterior que os caracterizasse como sendo uma única população, por afinidade, provavelmente linguística ou semelhança de compreensão de noção de mundo e de pessoa, na Bahia, se organizaram na nação angola (congo-angola), com rituais organizados desde a língua quimbundo e quicongo.

Na constituição desse candomblé, de forma a que ele se tornasse o mais representativo possível dos povos bantus da África Central trazidos à força para o Brasil, organizou-se o panteão do candomblé de angola desde o culto de divindades locais, com características subjetivas e identitárias de diversos povos. O culto ao panteão bantu é portanto uma linha de transmissão da tradição desses povos, um cuidado direcionado para as gerações que os sucederiam na diáspora pelo território brasileiro. O nome dessa linha é jamberessu, uma sequência ritual que se inicia com Njila, passa por uma linha de nkisis, termina com Lembarenganga, e retorna à Njila, representando assim uma circularidade, significada como uma continuidade, no entendimento de que a vida é cíclica e está sempre em movimento.

Na criação do jamberessu, mesmo que as divindades cultuadas preservassem as características de alguns dos povos bantus da África Central, por exemplo Matamba é uma divindade feminina guerreira, sabe-se também que Matamba era um reino governado pela rainha Nzinga Mbandi, que lutava de forma feroz junto com o jagas contra o colonialismo e escravagismo portugueses. O jamberessu também foi constituído de forma a contar uma história tocada, cantada e encenada por corpos em transe, que apresenta o povo bantu como algo unificado, desde a sua jornada, o seu modo de vida, suas práticas e seus saberes, até o mundo antes da existência dos bantus. Assim, no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, o nkisi individualizado em uma muntuê é uma personificação de um grupo ancestral, a pessoa que foi iniciada em um determinado nkisi se identifica e é identificada a aquele grupo pelo seu jeito de ser e atuar no mundo. Mas também o nkisi é correlacionado a um elemento, força ou manifestação da natureza e a um período histórico da humanidade ou era geológica do planeta. Tendo um caráter imanente e transcendente.

Segundo uma interpretação realizada por Tata Ngunz'tala ainda durante a pesquisa de mestrado, o ritual do jamberessu representa a história do povo bantu, contada do momento presente até o início, o ponto mais ancestral. Assim, o jamberessu se inicia com Njila, divindade associada aos caminhos, às encruzilhadas e ao momento presente, como uma forma de demonstrar que a vida é um fluxo, e que novas possibilidades, construções, enfim, o futuro, depende das escolhas das gerações atuais.

Assim, em um segundo momento do ritual, o nkisi cultuado é Nkosi, pois quando os bantus foram trazidos ao Brasil, eles viviam em uma época em que já dominavam o fogo e a fabricação do ferro, portanto a consciência de Nkosi é ligada à guerra e à agricultura, pois a manipulação do ferro levou a fabricação de espadas, lanças e instrumentos agrícolas, o que permitiu às sociedades bantus se fixarem territorialmente e produzirem o próprio alimento.

Seguindo a sequência, em um momento ainda mais ancestral, se representa o modo de vida dos caçadores, Mutak'lambô e do pastoreio, Kabila, que é anterior ao modo de vida sedentário, e em que predominava a alimentação por coleta. Em seguida cultua-se Katendê, pois antes de existir a vida humana, ou como forma de garantir a existência humana, foi necessário que existissem plantas para prover alimento humano e animal, bem como a medicina. As plantas nascem da terra, assim foi necessário que houvesse também a terra fértil que é um dos domínios de Kavungo, e que houvesse também condições climáticas favoráveis que é domínio de Ndembwa (Tempo), gerando uma sequência ritual que passa pelos bilhões de anos em que o planeta foi se maturando a fim de poder se tornar um lugar habitável, passando por períodos em que prevaleciam tempestades, movimentos sísmicos, explosões vulcânicas, chuvas de meteoro, e que segue até ao surgimento do oceano e dos mangues, de onde surgem as primeiras formas de vida, que são respectivamente domínio de Kayala e Nzumbá, até chegar a Lembarenganga, a divindade associada ao ar, ao oxigênio, o elemento que permitiu a existência de vida no planeta.

Tata Ngunz'tala nunca apresentou por escrito ou por entrevista um modelo mais completo dessa complexa percepção do jamberessu. E quando na pesquisa atual, tentei retomar um aprofundamento dessa forma de se entender o jamberessu, ele respondeu que essa era uma interpretação dele, e que não é possível afirmar que os antigos entenderiam o jamberessu dessa mesma forma. Que é uma forma de conceituar, de aprender com o legado deixado pelos mais velhos para os mais novos, uma forma de compreender a vida pelos referenciais bantus, ligados à natureza e aos ciclos da vida, e me apresenta uma reflexão sobre o jamberessu que parte para uma outra forma de interpretação.

Tata Ngunz'tala

Quando a gente pensa no tempo, por exemplo, que é Kidembo, Ndembwa³², a tradução ao pé da letra seria vento, brisa. Mas quando a gente joga ele pro cronológico é porque a gente pensa assim “ó, vai chover, porque soprou o vento não sei de onde”, os mais velhos pensavam no tempo assim “ih, ó a virada do tempo do vento, o vento virou, então a chuva vai embora” [...] O vento trazia as estações e as estações definiam o tempo. Então tudo isso a gente pensa assim, Kavungo é a terra, então ele pode ser o magma, ele pode ser a crosta, ele pode ser a superfície, tudo é a terra, mesmo conceito, que a terra pode trazer o conceito de fogo, de vulcão, porque ela também é o magma. Mas ela também faz nascer a semente, né? Angorô, Angorômean, é a chuva, é a cobra sagrada é a nhoka, não é? A cobra sagrada, é a ideia de conceito de ciclo que começa a fechar, a água evapora vira gasosa, vira chuva e volta de novo, é um ciclo que se completa. Matamba, Bamburucema, Kayango são as tempestades que também trazem os ventos. Quando você vê armar o tempo, você já pensa que vai chover, você já pensa que chegaram os primeiros ventos que vão trazer o tempo chuvoso, vai espalhar as sementes que as árvores secaram lá, caíram suas folhinhas. Então os cultos estão muito ligados aos ciclos da vida. Aí, a partir daí a gente concebe os conceitos de divindade.

Essa é uma característica de um livro vivo, desde o qual se tornam possíveis diversas percepções. O importante, sem perder de vista que o ritual sempre segue a mesma sequência, é que não existe uma única interpretação possível, como tudo no candomblé, é um conceito a ser adquirido de forma a gerar uma estética de existência, uma forma singular de se orientar no mundo desde as próprias vivências.

Após a minha iniciação no candomblé, participando do jamberessu desde o engajamento sensorial, fui criando a minha própria concepção sobre o que ele representava. Desde a forma como ele é realizado, em sentido anti-horário, em uma linha que se inicia com o mais velho que caminhando na frente puxa uma linha de iniciados e ndumbis que se fecha formando um círculo com o mais novo, que foi o último a entrar na comunidade, representando assim a circularidade, em que início e fim se unem. E conforme as cantigas vão sendo cantadas e tocadas, esse círculo gira em torno de um assentamento, o ntoto, que pode-se dizer para fins de compreensão que seria um altar, que está embaixo do chão, no centro do barracão, e como descobri depois, existem outros assentamentos também no alto, no teto, chamado de cumeeira e além dela, acima do telhado.

Sensorialmente, mas também considerando que Njila é a divindade mais terrena e Lembarenganga a mais éterea, a divindade das grandes alturas, surge em minha muntuê a imagem de que o círculo, que para quem está de fora, aparentemente se movimenta na horizontal, na verdade desenvolve uma trajetória em espiral para cima, e que à medida que se gira ao redor do ntoto, e cultuamos a linhagem de nkisis estamos seguindo por uma linha que

³² Aqui Tata Ngunz'tala explica um pouco porque a divindade Ndembwa também é chamada de Tempo pela comunidade. O tempo no candomblé de Angola é cultuado como uma divindade, mas não seria o tempo do relógio, Cronos, é o tempo natural das coisas, o tempo das estações, em outro sentido, contexto, também pode se entender o tempo (Ndembwa) como o clima.

passa do momento atual até o momento mais ancestral do planeta, ou seja estamos recriando o mito bantu de criação do mundo e da humanidade. E ao mesmo tempo, considerando que no meio do terreiro, me foi dito que está representada uma árvore que conecta a nzo à África, em minha muntuê surge a imagem de um fio que vem sendo puxado pelo movimento espiral, que traz desde o ntoto, uma linha por onde chegam diferentes energias que vem da África.

Pesquisador

Então o culto, o ritual pelo que eu observo, ele é também no sentido de espiral. A gente vai dançando em círculo, e quem está observando, só vai ver a gente dançando, na linha horizontal. Mas para quem está ali dentro, parece que o negócio, ao mesmo tempo, vai subindo e vai puxando, e de baixo também vem uma energia da África, não é? Segundo aquele pensamento de que no meio do terreiro tem uma árvore.

Tata Ngunz'tala

É uma raiz ali plantada para nos ligar a nossa ancestralidade, é a mesma ideia de árvore e tem depois a cumeeira e o depois da cumeeira, ainda tem outra que ela nos liga ao transcendente.

Pesquisador

Então, a percepção de quem está dentro culto, vai ser diferente de uma pessoa

Tata Ngunz'tala

Que tá fora.

De forma a apresentar melhor a topografia, no centro do barracão existe o ntoto, a raiz de uma árvore que se estende até a África, acima do ntoto está a cumeeira, seria a copa da árvore, entre o ntoto e a cumeeira está o tronco ancestral e acima da cumeeira, acima da copa, está o transcendente.

Essa experiência relatada ao Tata rira nkisi revela um pouco sobre como funciona a aprendizagem e a transmissão da tradição no candomblé. Desde a minha experiência, que não necessariamente é parecida com a experiência de outra pessoa na comunidade, desde o engajamento sensorial e juntando algumas informações que são passadas difusamente, eu identifiquei um significado para que o culto se desenvolvesse ao redor do ntoto. Apresentei essa versão para o meu mais velho, que apesar de não dizer que isso estava absolutamente correto, validou a interpretação da experiência acrescentando que no ntoto existe uma raiz plantada que liga a ancestralidade, e que além disso existe uma cumeeira e existe algo para além da cumeeira, o transcendente.

O que deve ser apreendido dessa situação é que o jamberessu é um livro aberto, uma forma de aprender desde o engajamento sensorial, que possibilita infinitas interpretações e aprendizados por inúmeras vias. Por exemplo em algum momento do rito, ou do ato, a pessoa compreende o gesto, ou compreende o que significa a palavra em quimbundo ou quicongo e isso proporciona uma modificação da percepção de mundo. Essa forma, a forma como foi

constituído o jamberessu, enquanto uma linha de transmissão da tradição desde o engajamento sensorial se apresenta como compatível com a compreensão de Ingold.

Em todos os casos, as capacidades específicas de percepção e ação que constituem a habilidade motora são desenvolvimentalmente incorporadas no *modus operandi* do organismo humano através de prática e treinamento, sob a orientação de praticantes já experientes, num ambiente caracterizado por suas próprias texturas e topografia, e coalhado de produtos de atividade humana anterior (Ingold, 2010, p.16)

O trecho acima não tem pretensão de ser utilizado como forma de validar a teoria de Ingold, mas de comprovar que abordar academicamente o candomblé desde a via da corporeidade se apresenta como uma necessidade para compreensão mais completa daquela cultura, bem como contextualizar o transe com o nkisi dentro do jamberessu como uma forma programada pelos antigos de transmitir a tradição para as futuras gerações. A riqueza de relatos de experiências apresentadas pelos participantes da pesquisa durante as dinâmicas conversacionais mostra que essa cultura reconecta a pessoa ao seu corpo, revertendo o processo de dicotomização mente e corpo da cultura ocidental.

Em um exemplo que apresenta o jamberessu como uma apresentação da história do povo bantu e como um dispositivo terapêutico. No culto aos caçadores, em algum momento do jamberessu, serão realizados atos encenados pelos filhos e filhas dos nkisis Mutak'lambô, Kongobila ou Kabila. Nesses atos é possível observar que, eles e elas correm, parecem se esconder na mata, rastejam, atiram flecha e caçam, isso está conectado às cantigas e ao ritmo tocado pelos ngomas, e fica mais perceptível a partir do acúmulo de vivências e observações do ritual. Em algum momento, uma pessoa mais velha na tradição pode explicar que aquela cantiga cantada naquele ato se refere à comunidade pedindo por comida, que acabou, o caçador fica preocupado, em outro ato, eles, os caçadores usam toda a sua inventividade, estratégias e habilidade para caçar, e em outro ato do ritual, os caçadores retornam à aldeia trazendo fartura, e a comunidade comemora e agradece.

Não se deve perder de vista que o jamberessu não é um teatro, uma transmissão de uma representação, o ato é realizado pelo nkisi manifestado em uma ou mais pessoas, portanto é a própria consciência do caçador do povo bantu que se apresenta ali. Nesse momento, os participantes do rito se sintonizam com essa manifestação, engajados sensorialmente à força dessa consciência, e além de aprender sensorialmente sobre o modo de vida dos povos bantus, pedem que Mutak'lambô, Kongobila ou Kabila lhes mostre o caminho para que eles possam se equilibrar com essa consciência, e resolver situações da vida ligadas a esse caminho. Portanto o jamberessu também proporciona enquanto rito coletivo essa possibilidade de cuidado, de equilíbrio. Em um exemplo prático ligado à Lembarenganga.

Makota Nkomdiamamburê

Um canto de Lembarenganga, vamos usar o nosso pai. O canto de Lembarenganga que você escuta o nosso, o tata njimbidi cantando e que penetra no seu coração. Ele não tá sabendo o que que está acontecendo com você. Ele não está cantando para você, ele está cantando pra essa energia, pra esse ser, pra isso que é Lembarenganga. E como eu também sou Lembarenganga, eu também respiro. E quantas outras pessoas que também não são... todo mundo é Lembarenganga porque a gente respira, o ar pertence a todos nós. Então aquilo me atinge de alguma forma, às vezes consciente, às vezes inconscientemente. Às vezes eu canto, eu escuto aquela canção e aquilo... meu pensamento me... me transporta para uma dor que eu vivi, para uma lembrança feliz, para um problema que eu estou passando e aquilo me ajuda. (faz estalo com os dedos indicando insight). Outras pessoas... é... inconscientemente ficam escutando a voz do Tata ao longo da semana pela memória, e lá elas percebem a transmutação energética acontecendo no seu viver. É muito peculiar, é muito subjetivo e ao mesmo tempo é coletivo e não é direcionado tão somente, você capta com tudo o que você é, você aproveita aquela energia com tudo o que você é.

Nesse exemplo apresentado pela Makota Nkomdiamamburê, o entrelaçamento entre a sua linha biográfica e o culto à Lembarenganga lhe proporciona uma experiência em que emergem memórias e sentimentos. As qualidades atribuídas à Lembarenganga, divindade ligada ao ar, que traz a paz, que acalma a muntuê, se sobrepõem aos pensamentos, o que faz emergir novas percepções dessas vivências, ressignificando-as, o que pode acontecer até mesmo em momentos posteriores a aquele momento, dando uma noção de continuidade para experiência de entrelaçamento ritual.

Apresentei para Tata Kibukomungongo a elaboração de que o jamberessu era uma linha de transmissão da tradição, e que poderia ser um livro vivo dos bantus e perguntei o que ele, enquanto tata xincaringoma sentia.

Pesquisador

Você está lá nos ngomas, o que é que você sente para cada nkisi? É uma coisa diferente? Você consegue entender, absorver da história da cantiga, pela corporeidade, pela música, pelo toque...

Tata kibukomungongo

A gente sente, assim, não é? Eu acho que assim tem uma questão da gente entrar numa....se a gente não estiver em sintonia com o que está acontecendo, não funciona porque todo mundo... primeiro que é isso, essa coisa dessa circularidade. Então todo mundo ali está desempenhando o seu papel nessa construção. A gente está contando essa história, não é? E se a gente não tiver em sintonia com essa história que está rolando não funciona, não é? Não funciona e a cantiga, a gente que tem esse papel no jamberessu, de cantar, de tocar o ngoma, a gente meio que a gente está regendo, mas é um diálogo também, não vai contra a vontade do nkisi, né? Então a gente tem também a responsabilidade de reger isso. Então a gente tem que saber conduzir essa história. Então a gente, quando a gente sente essa vibração que o momento está pedindo, é que a gente está desenvolvendo ali. A gente está cantando e a gente está...

Pesquisador

Aprendendo um pouco sobre...

Tata Kibukomungongo

E está aprendendo, porque toda vez que você vai executando, você está aprendendo e tal. É...você tá vendo, porque às vezes nkisi faz um ato que você não conhecia e você... E aquilo ali te desperta alguma coisa. É um diálogo, não é? Entre os ngomas, entre o que está sendo cantado, não é?

Além do ponto em que o rito coletivo é a culminância do entrelaçamento coletivo entre as pessoas e os nkisis que fazem parte da comunidade, e portanto é uma forma de construir e manter uma identidade étnica, no trecho aparece a questão de que o jamberessu é uma forma de resgatar a memória social da comunidade desde histórias apresentadas pelos nkisis em atos, mas o principal ponto a ser abordado no trecho é quando Tata Kibukomungongo diz que o ato lhe desperta alguma coisa. Pois esse despertar está correlacionado à descoberta de índices, a uma modificação da forma de perceber o mundo, nesse ponto está o que se apresenta como um processo de aprendizagem desde o engajamento ativo em um contexto social carregado de significados. Sendo esse o argumento central na proposta de compreender o jamberessu enquanto um livro vivo dos bantus.

Durante a pesquisa de campo, ao apresentar o argumento construído desde o meu engajamento sensorial aos meus pares candomblecistas participantes da pesquisa, ficou evidente que eles e elas compartilhavam dessa forma de aprendizado. Assim, pedi para que alguns contassem a sua experiência. A seguir apresento esses relatos.

4.1 Experiências de aprendizagem com o jamberessu

Angorô por Kota Roxilundê

Pesquisador

Qual é a diferença do... uma coisa assim que é muito característica da literatura acadêmica é dizer que o... é estudar o transe principalmente como uma coisa individual, desconectada a coletividade. E aí a gente, por exemplo, faz o jamberessu, a gente traz toda a história do povo bantu pro salão, considerando que aqui é África, então o transe, ele tem que ser considerado coletivamente também. Mas aí, você quando está tocando a música de Angorô, que que você sente?

Kota Roxilundê

A de Angorô? Me lembra muito um rito de uma aldeia, parece muito um povo. Porque se você vê, a gente gira em torno de uma quartinha, que simboliza um rio, um lago, um poço. E aí você vê os mais velhos vão lá, tomam a água, aí os mais novos vão tomando, até o último da fila.

Na concepção bantu, na iorubá também, em todo o panteão africano, a gente tem isso, o mais velho vai, porque o mais velho sabe onde é que está a água, sabe qual que é água que dá para beber. Sabe qual água que não tem bicho, então o mais velho vai primeiro, ele mostra onde que está a água para o mais novo, e assim vai. E aí, o mais velho geralmente é o que está mais cansado, é o que precisa sentar, é o que precisa descansar. Então por isso que ele bebe água primeiro. Então ele tem... a gente, principalmente nesse ato de Angorô, a gente remete muito aos povos, aos nossos ancestrais. De você ter a questão da hierarquia, uma ordem. Pra deixar isso bem, bem exemplificado.

Pesquisador

Bem coletivo, né?

Kota Roxiluanê

É, e aí todo mundo participa do mais velho até o mais novo, todo mundo bebe da mesma água, né? Simboliza também uma comunhão, todo mundo comunga da mesma água, né? Tanto que tem um termo, quando "ah, fulano estava na casa de angola e foi para uma casa de ketu", a gente fala que a pessoa mudou de água, né? "Ah fulano mudou de água, foi pro Ketu, foi pro jeje, ou saiu do ketu foi para o angola, "ah mudou de água". Então assim, eu acho que esse termo casa muito bem que a gente compartilha da mesma água, né? É água a gente precisa para fazer qualquer coisa, para tomar os banhos que a gente tem de ritual. O banho quando a gente chega na roça. Então a gente, folha e água, a gente está com em contato dia inteiro praticamente.

Pesquisador

Na ancestralidade a água era necessária para plantar, eles precisavam da chuva que é Angorô

Kota Roxiluanê

Se você não tivesse essa transmutação, você não tem vida. Você precisa da água evaporando e caindo como chuva, irriga o solo, evapora e tal. Você tem que ter esse ciclo, né? Por isso que um símbolo que as pessoas atribuem a Angorô é a cobra que dá a volta, e morde próprio rabo.

Pesquisador

O próprio jamberessu também, né?

Kota Roxiluanê

Exato, ele é cíclico. Ele não acaba, você vê que o jamberessu ele não acaba, você tem mais velho aí vai rodando, pega até o mais novo, e a pessoa que entrou ontem está do lado do pai de santo. Que é justamente para não ter fim.

Pesquisador

Então assim, pra deixar pontuado aqui, para cada cantiga que é tocada, mesmo que não seja do seu nkisi você sente alguma coisa no seu corpo relacionado a aquela... aquele nkisi, aquela divindade?

Kota Roxiluanê

Sim, ou pelo menos, se a gente não sentir fisicamente "pá, arrepiei", sentindo energia e tal, mas a gente tem aquela mentalização. É "ah vai tocar para Nkosi", então a gente cultua essa energia, essa consciência de... de agir, de...de ter iniciativa. "Ah vai tocar para Mutak'lambô", a gente mentaliza pelo menos essa força de que a gente precisa caçar as nossas próprias coisas, né? O caçador, ele faz isso, ele vai "ah, eu preciso caçar um negócio, porque o povo aqui tá com fome. Quantas pessoas têm para comer? Tem muita? Então eu vou precisar de um bicho grande...", "ah é pouquinho, preciso de um bicho pequeno", né? Ver a necessidade e correr atrás dela, "ah, vai tocar para Katendê", Katendê a gente já mentaliza a folha, porque hoje todo medicamento que a gente toma veio lá atrás de uma folha, "ah não, hoje eu tomo um comprimido, ele é totalmente químico", tá, ele é totalmente químico, mas para o cara chegar numa fórmula totalmente química, lá atrás, ele, a gente tomava o chá da vovô, "ah pega a folha não sei o que", a minha avó mesmo tem isso, minha vó, ela passou muito tempo sem tomar remédio. Minha vó no interior do Maranhão, não tinha acesso para a saúde direito. Hoje você chegar para ela "vó, estou com dor, não sei o que", "ah não, pega tal folha ali no coisa e mastiga, ou faz um chá, ou pega ferve e inala o vapor que vai sair da água".

Luango por Mbandilungo**Pesquisador**

Você pode pegar um exemplo do jamberessu com seu nkisi ou com algum outro nkisi, tipo um ato que é feito ali no jamberessu, na dança, na cantiga, que faz entrar com

alguma mentalização, um sentimento que te remete a esse aprendizado, a esse afrocenramento a fazer parte de um grupo étnico.

Mbandiluango

Não consigo pensar especificamente.

Pesquisador

Tipo aquele que entra no barracão dançando assim que....

Mbandiluango

Com a panela de fogo, sim. Mas de algum aprendizado com isso? Uma compreensão?

Pesquisador

É o que eu estou pensando, a questão do jamberessu como um livro. Não é uma relação só da gente com o nkisi, é uma sabedoria que vem de Njila, que é o momento presente, que está sempre em mutação com o momento anterior, quando os bantus vieram para o Brasil, que aí era Nkosi, né? Eles já dominavam o fogo, já dominavam o aço então já tinha agricultura, já guerreavam com espadas, anterior ao Nkosi foi Kabila, foi Mutak'lambô que é o caçador, que era o pastor. E aí vai, vai chegando ao anterior, vai subindo, tipo as águas, os ventos. Como o planeta foi se formando e cada vez que a gente repete esse ritual. A gente tá entendendo um pouco da cosmogonia bantu. E aí só, claro, só se vier alguma coisa na cabeça, alguma experiência que acontece no rito que você associa com essa questão da identidade étnica bantu. E aí já vou te dar exemplos. o Roxilundê contou daquele ritual do Angorô.

Mbandiluango

Humrum, da água assim...

Pesquisador

Que é como se fosse a comunidade procurando água, o mais velho na frente, aí o mais velho bebe água antes porque está mais cansado. Mas é também porque ele que sabe onde é que estava a água, e aquilo tem todo um caráter de povo para ele, né?

Mbandiluango

É no caso de Luango, de Nzazi. A panela de fogo é o próprio fogo chegando, não é o domínio do fogo. Mas é o fogo chegando, né? Que pode ser um raio, pode ser um meteoro. É a concepção desses santos, desse nkisi, é a vida chegando na terra, não é?

Pesquisador

Humm, Luango é a vida chegando na Terra?

Mbandiluango

Nzazi e Luango, né? É... Luango tá mais ligado a parte mais atmosférica, tanto que ele tá com o Lembá, né? É o raio ainda lá em cima. o raio que toca no chão é Nzazi. Bateu no chão, Nzazi, fogo que chega no chão, buff.... mas também Luango é trovão, não é? É aquela nuvem carregada, brrrr....

Pesquisador

E Mbandiluango é o quê?

Mbandiluango

O honorável Luango não é? O grande Luango, o honorável Luango.

Pesquisador

Como é que essa dijina se associa a sua subjetividade? Como isso te tocou quando você recebeu esse nome? “Porque que eu sou Mbandi Luango?” .

Mbandiluango

Estou entendendo isso até agora e não sei se eu quero abrir não, é muito pessoal por uma série de questões. Não sei se eu quero isso registrado. Mas então, Nzazi e Luango, eles trazem esse fogo para cá, tanto que quando eles estão aqui, eles trazem a representação desse fogo na própria panela de fogo, quem recolhe o fogo é Nkosi.

Pesquisador

Porquê?

Mbandiluango

Por que Nkosi domina o fogo.

Pesquisador

Ah, que legal aí.

Mbandiluango

Nkosi que entra com fogo no roncó, porque Nkosi ele domina o fogo, né? Ele consegue dar funcionalidade para aquele fogo? Ele operacionaliza a partir daquele fogo. Mas o fogo em si, quem traz somos nós, não é? A energia da vida. É tanto que, quando que, após uma mukongo, quando um ancestral faz a passagem e que tem o mukongo, é preciso que tenha um culto de Nzazi, porque a casa está fria.

Pesquisador

Baixa energia da casa, né?

Mbandiluango

E aí precisa trazer a vida de volta...

Pesquisador

Eu lembro muito bem desse ritual.

Mbandiluango

...para casa.

Pesquisador

As luzes todas apagadas, vocês entraram, uma energia... os toques rápidos.

Mbandiluango

É uma loucura, é uma parada assim que não tenho nem como explicar. A gente fica fervendo mesmo, fervendo, a sensação que eu tenho é que tudo está borbulhando dentro de mim e não só pelo desgaste físico, mas é uma explosão de energia mesmo assim. Eu já cheguei aqui morto, sem força, sem energia. E parece feito videogame, assim, sabe? Que você toma aquela o remedinho life, faz bi bi. bi bi bi bi bi bi e você "uáááá", eita porra", e sai virado na moléstia. É isso, é a sensação de pegar essa panela, né?

Ndandalunda por Kota Nzazingongo

Kota Nzazingongo

Olha, (risos) no culto a Ndanadalunda, domingo, meu pai estava cantando pra Ndandalunda eu estava olhando, você vê o maternal assim, a presença da mãe, e tem uma cantiga que o meu pai sempre canta e que eu fico pensativa assim, fico olhando... (canta trecho da cantiga)... que é a água que cuida de mim, é a água que me acalanta, sabe? E aí toda a vez que eu escuto essa música eu me sinto no colo, sabe? Quando você fica (faz gesto de se abraçar), alguém que você gosta muito que você fica ali encostado, tipo "não, não quero nada não, só quero ficar aqui", sabe? E eu estava olhando isso e Ndandalunda passou na sala e foi cumprimentar uma das ndumbis, na hora de entregar o buquê, aí a ndumbi é mãe e aí se emocionou, não sabia se bolava ou se chorava, sabe? Aquele processo de você está sentindo demais ali, tudo ao mesmo tempo. E a filha dela estava na sequencia, tiraram a filha dela de perto, porque ai não sabia se ela ia bolar como é que ela ia ficar, e ela olhou pra Ndandalunda e estendeu o braço tipo assim "e aí me pega aqui no colo". E aí Ndandalunda agachou e pegou ela no colo, acalantou e devolveu. Eu me senti aquela menina o dia inteiro, sabe? De ver Ndandalunda na sala eu estava me sentindo igual aquela menina (levanta os braços, olhando pra cima e pedindo colo), de bracinho pra cima "ô me pega no colo", sabe? Eu acho que não é a missão que eu queria assim, eu tenho hoje, nos meus 7 anos eu assentei Ndandalunda porque é ela que reforça meu caminho de sacerdócio, ela que valida meu caminho de sacerdócio então foi muito interessante, eu me senti no colinho de Ndandalunda o domingo todo, embalada. E não pelas cabeças, não por nada, mas por ela, pela presença

dela ali, sabe? De vê-la ali dançando, cuidando de seus filhos. E eu só queria estar ali sentadinha (risos), Ndandalunda faz isso comigo.

E eu por ser de Kayala puxo isso, fico ali namorando a água do mar, de vez em quando. Então ver essa mãe que guerreia pelos filhos, e sentir que aquilo faz parte de mim, sabe? Dá um respiro pra eu conseguir ir adiante em cuidar do meu filho biológico, né? Ele nasceu de mim. Quem sabe futuramente venham meus filhos adotivos, quem sabe venham meus filhos de santo, e eu tenho a força de Kayala pra conseguir cuidar de todos eles. Então é uma energia de maternagem assim, que me pega, quando eu vejo, vem alguém e fala “acorda, canta”, eu tenho algumas divindades que me deixam assim (de boca aberta), nessas eu fico geralmente, quando eu vejo elas dançando e eu só paro, tem horas que parece que precisa só dar um tempo. E eu desligo assim, fico só pensando na vida. Eu acho que é um momento que faz assim, “calma reflete um pouquinho, observa tudo e daí você atua de novo.

Pesquisador

E quando tem os rituais, ou quando você entra em contato com a água doce do riacho, são parecidas? Como é que você associa o elemento água a essa sensação de Ndandalunda que você tem no ritual, com a comida?

Kota Nzaningongo

Eu tenho isso, assim vejo muito, eu fui cuidar de um cliente meu e o caminho era na beira d’água e eu fui pra beira d’água com ele, comecei a cantar pra Ndandalunda e olhando a água, quando eu vi meu olho se perdeu lá na frente. Quando eu vi, não estava dentro do córrego, mas parecia que eu estava lá dentro, sabe? E é isso que me dá medo, porque parece que eu vou ser levada (risos). Então ao mesmo tempo que eu gosto muito, eu digo “não, não, não, chega, chega, vai pra lá”. Eu tenho isso com o mar também, eu vou mas se a onda passa e eu não consigo pegar no chão eu já volto. Eu tenho esse lugar meio que de resistência, né? Uma vez eu escutei a Sambamean lá em casa falando “ah não, eu tenho medo de entrar e alguém me levar” (risos), eu falei “nossa eu achei que era só eu, obrigada”.

Njila e Kavungo por Tata Kibukomungongo

Por exemplo, para mim, eu vejo, por exemplo.... são diversos atos, não é? Mas, por exemplo, uma das coisas, por exemplo, que eu vejo com rito de Njila, por exemplo, não é? Onde ele vai consumir uma cachaça, não é? Ali, eu.... ele está demonstrando ali, por exemplo, que é uma quebra de paradigma, por exemplo, porque às vezes a bebedeira, em demasia não é uma coisa bem-vinda, evidentemente, mas a questão de consumir álcool, por exemplo, numa lógica ocidental é uma coisa profana é uma coisa é.... e esse espaço da alegria, por exemplo, de que que a bebida pode proporcionar é um... você vai quebrando essa coisa assim do que é... que que o mundo ocidental considera politicamente correto, "para ser sagrado não pode ter festa", não é? Por exemplo, quando eu vejo um rito de Kavungo, por exemplo, né? Que nós vivenciamos hoje que ele teve aquele ato em que ele vai ao chão e tal, ele simula até uma situação de morte. Ele está doente, ele e ele vai... (canta a cantiga) ... ali ele tá mostrando qual era a ferida, né? Então ele vai mostrando as suas feridas, as suas chagas. Ele está mostrando uma questão de doença, aí ele vai mostrando as doenças dele. E aí tem uma questão que mostra uma questão de um falecimento ali e depois um ressurgimento. E aí ele, que ele volta cantando aquela cantiga assim (canta a cantiga), ele está mostrando ali a transmutação, porque a própria terra já absorveu aquela coisa, aquela energia de morte, e transformou aquela energia em vida nova, mostrando esse ciclo da vida. E aí, muitas vezes, por exemplo, em outros perspectivas ocidentais, morreu, acabou, né? E vai para o céu, está separado, ele mostra que não, que isso para nós, está tudo ligado. E a morte não é uma coisa, absurda para nós, né?

Ndembwa (Tempo), por Luaziluango

Pesquisador

Então, por exemplo, Roxiluandê contou do culto de Angorô, [...] Então é... aí eu perguntei para NzaziNgongo, ela contou um pouco sobre o culto... de como o culto de Ndandalunda faz ela criar essa mãe africana, essa mãe acolhedora. Daí comecei a perguntar para os tatas, aí o Kibuko ontem, estava falando também da questão da dança do Kavungo, como tipo, tem um hora que parece que ele morre, depois renasce. Então isso tem a sabedoria do que...

Luaziluango

Do que transmuta.

Pesquisador

É, não sei se você quer falar sobre algum nkisi que particularmente te toca no momento do culto, que lhe trouxe um aprendizado durante o jamberessu? Que lhe traz...

Luaziluango

Eu tenho muita ligação, muito respeito, é uma divindade que eu tento que me conectar ou fazer com que ela, que a natureza dela esteja sincrônica com a minha, que é Ndembwa (Tempo), sabe? Eu tenho muito respeito, não diferentemente porque eu tenho respeito a tudo dentro da minha tradição. Mas Ndembwa (Tempo) para mim é algo que traz muito ensinamento, porque eu sou de uma natureza que é completamente mutável, assim, Luazi hoje que conversa contigo tem convicção de que amanhã o discurso dele vai estar com a mesma essência, mas no outro lugar, porque o tempo ele traz essa maturação para a gente, sabe? A tradução do nome Ndembwa (Tempo) é vento. E por que que nosso ancestral coloca o vento como o senhor, né? Da tradição, dos povos bantus cultivar... primeiro desse lugar mesmo, essa característica peculiar da ocupação geográfica dos territórios, não é? É Ndembwa (Tempo) que passava a conduzir nos períodos de nomadismo dos nossos povos e lembrar que os povos bantus, esse recorte étnico, eles foram os últimos a perder a característica de nomadismo, não é? E era a bandeira de Ndembwa (Tempo) que conduzia. Essa divindade Ndembwa (Tempo) é que conduziu, o vento dizia para onde nós iríamos. E ele me traz essa dimensão da maturidade das coisas, sabe? Ele traz essa dimensão do lugar das estações assim, tem tempo para tudo, tem ou seja, tem lugar para tudo no mundo. Todo mundo pode existir do jeito que se é. Tem um tempo exato das coisas, sabe?

Pesquisador

Ndembwa é nganga Nzambi, não é assim?

Luaziluango

Isso. Ele é o senhor de Deus. Essa cantiga, vai dizendo, ele é o senhor de Deus, então antes de Deus, antes desse conceito de Suka Kalunga, da criação da humanidade, Ndembwa (Tempo) já era senhor, sabe? Essa cantiga vai trazer essa dimensão. E para mim, ele traz essa narrativa, sabe? Assim, eu tenho muito respeito a esse senhor, porque ele que me reconecta o tempo todo, não é? Quando eu sou barulho, é ele que vem apaziguar, é ele que vem me dizer "por que que você é barulho, por que você trovejou nesse momento, então", sabe? "seja pacífico consigo, entenda a sua natureza, por que que é assim". É ele que me traz neste lugar do agora, me conectando com ontem me dando perspectiva de amanhã. Eu tenho muito respeito por essa divindade, então é algo que me emociona quando a gente começa a se sintonizar a ela, Ndembwa (Tempo) me emociona. Ele me toma de maneira avassaladora, assim, essa dimensão. E não por coincidência, porque é Ndembwa (Tempo) também que vai dizer que coincidência não existe. Ele é o senhor da tradição, não é? Em referência a esse, que ele assume junto aos povos bantus que é da onde a gente descende. Então essa natureza de Ndembwa (Tempo) me é mistério, porque ele é modificação o tempo todo, mas me é muito

representativo. Luango, por exemplo, as nossas mais velhas, os assentamentos de Luango eram junto com Ndembwa (Tempo). No Tumba Junsara, o Luango é uma pedra que fica do lado do Ndembwa (Tempo), né? Ele é uma natureza extremamente ligada a isso. Primeiro porque Luango é isso, né? É a anunciação da vontade do Ndembwa, uma das traduções de Luango é a mão de Ndembwa (Tempo), um dos títulos que Luango recebe Maku dia Ndembwa (Tempo). A mão do Ndembwa (Tempo), ele vai executar, fazer a vontade de Ndembwa (Tempo). Eu só tropeço porque o Ndembwa (Tempo) disse que chegou a hora de tropeçar, entende? Então eu tenho muita ligação com essa divindade que vai fazer uma contagem cronológica de um outro lugar. Não é o Deus Cronos, que conduz, que não é a Constantinopla que vai fazer o marcador, é um outro lugar. Então Ndembwa (Tempo) é a divindade que talvez... eu imagino... eu tenho ligação com muitas divindades, todas as divindades, me emocionam muito, mas o tempo me é um grande mistério. Assim, eu me ligo muito a essa força para também me ligar a mim mesmo.

4.2 Reflexões desde os relatos de experiências com o jamberessu

A partir do engajamento sensorial, os participantes da pesquisa apresentaram uma diversidade de relatos sobre a aprendizagem com o jamberessu, são relatos de sabedoria direcionados à construção de uma estética de existência bantu. Essa aprendizagem decorre do entrelaçamento de suas linhas biográficas com a linha do jamberessu. O argumento apresentado aqui é que essa é uma linha viva de transmissão dos saberes bantus para os seus descendentes em diáspora no Brasil, ou se considerando que são apresentadas várias histórias em sequência da ancestralidade bantu, um livro vivo.

O relato de Kota Roxilundê apresenta uma aprendizagem que está relacionada às marchas do povo bantu pelo território africano, os mais novos seguiam os mais velhos, que conheciam os melhores lugares para parar e se hidratar. Essa forma de aprendizagem ultrapassa a dimensão intelectual de conhecer como era uma parte do modo de vida e história bantu. Ela traz um sentimento de pertencimento, de continuidade, a uma tradição a que ele se identifica e faz parte, ele comunga a água com o povo, da mesma forma que os ancestrais o faziam. É assim, o conhecimento da história bantu junto com pertencer e fazer parte dessa história.

Mbandilungo, apresenta como os bantus entendem como desde os raios e também dos meteoros, o fogo chega até o planeta, e surge a vida. Desde um aprendizado realizado a partir do engajamento sensorial ele elabora sobre os ritos bantus e os ciclos da vida. Após a morte de uma pessoa importante da casa, é realizado um rito fúnebre, o mukongo, a casa vive o luto, a tristeza da perda esfria a comunidade. Algum tempo depois, realiza-se um ritual, em que os filhos de Nzazi e Luango entram no barracão manifestados no nkisi dançando freneticamente, revezando o transporte de uma panela de barro com fogo, que é recolhido por Nkosi. O objetivo é esquentar a casa, seria como apesar da dor da perda, a vida é um ciclo, e é preciso continuar vivendo intensamente.

Kota Nzazingingo traz a maternagem de Ndandalunda, sendo ela mesma mãe de um filho biológico e que se prepara para ser uma Nengua. Apesar de a mãe como um lugar de acalanto, de cuidado ser uma figura que transcende as culturas, ela traz as questões multissensoriais da grande mãe pela cultura bantu, que é sentida no abraço, na fluidez de um rio, ou do mar da mãe Kayala, a nutrição afetiva de sentir-se cuidada por uma mãe divina que possui textura, traz uma sensação de segurança, se sente no colo dessa mãe e se perde, flui na experiência. O candomblé enquanto uma comunidade tradicional bantu, lhe proporciona isso, ser filha e mãe ao mesmo tempo, se sente cuidada e cuida.

Tata Kibukomungongo apresenta duas experiências de aprendizagem. Uma se refere a descolonização do pensamento, em um cultura ocidental o uso de álcool é uma atividade profana, distante da experiência de sagrado, separação que não faz sentido para a cultura bantu. Assim Tata Kibukomungongo substituiu a noção de pecado, de culpa, de condenação eterna pela de equilíbrio e autonomia de pensamento em suas escolhas de como viver a sua vida, como é apresentado no ato de Njila, a divindade dos caminhos. Em outra aprendizagem, ele elabora uma percepção sobre Kavungo, seu nkisi de cabeça, sobre como a vida é cíclica, e às vezes o processo de cura está relacionado a um renascimento, é preciso morrer para viver, algo que tem muito a ver com a sua história de vida, como foi evidenciado no tópico anterior que trata da iniciação como um cuidado.

Luaziluango traz desde o jamberessu um aprendizado sobre Ndembwa, divindade associada ao tempo, que traz uma outra concepção de existência e relação do ser humano com a vida. Enquanto no mundo ocidental, o tempo é marcado pelo ritmo dos relógios, Ndembwa é uma divindade que nos reconecta ao tempo da vida, da maturação natural. Ndembwa é traduzido como o vento, Luaziluango faz referencia a um ritual realizado pelos bantus durante a marcha iniciada há cerca de 4000 a 5000 anos atrás, que levou a difusão dos bantus pela África subsaariana. Nesse ritual que é repetido anualmente nas casas de candomblé de angola, ergue-se uma bandeira branca em um mastro de bambu, e observa-se para que lado o vento sopra, é dito que antigamente, para onde ele soprava, os bantus se dirigiam. Nessa perspectiva, Luaziluango realiza diálogos internos de como o vento o conduz pela existência, e observa desde a perspectiva de um tempo natural da vida, o que ele foi e para onde está indo. Correlacionando o trecho sobre aprendizagem com jamberessu, desde as experiências biográficas apresentadas no tópico sobre iniciação, em que se apresenta como uma pessoa que era encapsulada, e que com o entrelaçamento com Luango, passa a se tornar cada vez mais uma natureza que faz barulho, troveja. Ndembwa o conduz, desde a transformação de sua vida, no seu devido tempo a atuar como agente de transformação de vidas.

Os relatos apresentados estão direcionados para um processo de compreensão do mundo e forma de se orientar pela existência ancoradas no sentimento de pertencimento. O pertencimento é construído também pelo engajamento sensorial, em uma via de mão dupla, a pessoa vai se reconhecendo naquela cultura, ao mesmo tempo a encarna desde a sua experimentação sensorial em uma textura que foi historicamente constituída pelos ancestrais. Isso possui forte correlação com a proposta de Ingold (2010; 2013; 2021a) da forma como se é transmitida uma tradição, mais pela descoberta de índices, por um fazer sentindo desde a ação do que por representações. E além disso pelo entrelaçamento das linhas biográficas, pessoa-organismo com as texturas do tecido social do candomblé.

Nenhum dos participantes declarou ser fluente no quimbundo ou no quicongo, portanto a aprendizagem ocorre desde significados elaborados por uma educação da atenção que leva a descoberta de índices num contexto de múltiplos estímulos, como vibração, cor, ritmo, atos encenados, cantigas. No contexto ritual em que se apresenta o jamberessu, o transe apresenta um caráter coletivo, os nkisis se manifestam como forma de transmitir esses saberes, os participantes do rito aprendem com os nkisis desde o engajamento sensorial.

Como mencionado no capítulo 2, teorias e métodos, a teoria de Ingold possui uma influência da semiótica sem se referir exatamente à qual linha se baseia. A descoberta de índices, para Ingold (2013) parte da educação da atenção na descoberta de índices que funcionam como chaves que abrem as portas da percepção. Quanto mais chaves descobertas, mais o mundo, nesse caso, o mundo do candomblé, se apresenta para a pessoa. Assim, a execução do jamberessu é uma linha marcada por diversos índices, portas, que podem ser abertas desde uma atenção educada por repetidas vivências rituais.

Como forma de conectar esse argumento ao tópico anterior, sobre a iniciação como uma tecnologia para despertar a muntuê para a dimensão transcendente, seria uma falácia dizer que uma pessoa não iniciada não absorve nada do jamberessu. Mas no candomblé, como já foi reiterado várias vezes, os dispositivos terapêuticos e os rituais não são meramente simbólicos, eles realizam o que se propõe a fazer, o que encontra respaldo na teoria de Tobie Nathan (Nathan, 2001a; 2001b; 2012; Nathan & Stengers, 2012). É muito evidente para mim que uma pessoa mais velha do que eu no candomblé, que passou por mais vivências construiu muito mais significações e possui uma estética de existência afrocentrada mais consistente do que uma pessoa que acabou de ser iniciada ou um ndumbi, mesmo que esse esteja há vários anos nessa posição social.

De forma que é possível supor que as experiências de transe que a pessoa experimenta com seu próprio nkisi, leva ao desenvolvimento de uma educação da atenção, essa habilidade

serve como base e parâmetro para sua aprendizagem com o jamberessu desde o engajamento sensorial. Como tratado anteriormente, tanto cargos quanto rodantes experimentam uma alteração dos referenciais de tempo, espaço e da sensorialidade, ou seja entram em transe, a diferença entre eles é que uns dormem no santo e outros ficam acordados, vigiando.

Os relatos de aprendizagem com o jamberessu aqui apresentados decorrem da experiência de prestar atenção no corpo e desde o corpo e estão intencionadas a uma subjetivação afrocentrada, de forma que é um sistema de inteligibilidade amplamente marcado na teoria de Ingold (2010; 2013; 2021a) apresentando também uma compatibilidade com o modo de produção de conhecimento da teoria da subjetividade (González Rey & Mitjás, 2017), em discussão já anteriormente apresentada no capítulo 2, teorias e métodos.

Por fim é válido dizer que a partir de pistas deixadas no jamberessu pelos ancestrais que formularam o candomblé, as gerações seguintes conseguem encontrar uma trilha pela qual podem construir a identidade bantu no Brasil, preservando a tradição desse povo na diáspora.

5 - Dispositivos terapêuticos do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara

Esse tema recebeu uma atenção central durante a pesquisa de campo, pois em se tratando de uma pesquisa direcionada para a compreensão de uma casa de candomblé, como sendo uma casa inteiramente orientada para os cuidados, observar os dispositivos terapêuticos e buscar compreender a forma como eles intervêm na saúde são o cerne da pesquisa. Dentre várias citações de dispositivos terapêuticos que já emergiram durante o texto, nessa discussão pretendo aprofundar como esses atuam desde o maquinário social constituído no Tumba nzo A'na Nzambi, uma casa de candomblé de Angola, rito Tumba Junsara, seguindo a sugestão de Tobie Nathan (Nathan, 2001a; 2001b; 2012; Nathan & Stengers, 2012), de compreender uma cultura desde os seus dispositivos terapêuticos, uma vez que é central na produção de Nathan, que cada coletividade constrói os seus próprios objetos terapêuticos que possuem eficácia dentro da lógica e do maquinário social em que opera aquela sociedade.

A questão conceptual do que é saúde para aquela comunidade tradicional de matriz africana ocupa um papel relevante na escrita dessa discussão. Sendo compreendida a partir da noção de equilíbrio, o uso dos dispositivos terapêuticos se direciona a esse fim, equilibrar a muntuê, a consciência encarnada, desde a ligação que possui com a comunidade. A comunidade aqui é compreendida como seres humanos, meio ambiente, animais, plantas, seres espirituais, como nkisis e entidades, havendo uma compreensão de que tudo está interligado, não há

dicotomia entre indivíduo e sociedade, organismo e meio ambiente, mente e corpo, liturgia e terapia, sagrado e profano, e etc.

Durante a pesquisa de mestrado ouvi várias vezes o uso do termo culto à muntuê para indicar os cuidados que eram realizados no terreiro. Na pesquisa atual, não ouvi esse termo nenhuma vez, no entanto as formas de cuidados e os dispositivos utilizados continuam os mesmos, o que apenas indica que o uso desse termo nessa casa de candomblé pode ter caído em desuso.

A iniciação é certamente o principal dispositivo terapêutico do candomblé, como foi apresentado no tópico a iniciação como um cuidado, o mais extenso da redação da tese. O entrelaçamento com os nkisis, e a inserção social em uma comunidade promovem a impactação na saúde, o que foi relatado por todos os participantes da pesquisa. Isso ocorre desde a perspectiva do autoconhecimento, empoderamento e reconexão com a ancestralidade.

A reconexão com a ancestralidade é citada como uma experiência de reequilíbrio da muntuê desde o cumprimento de uma demanda do futuro muntuê, sendo assim, é compreendido que a pessoa se reconecta ao seu propósito existencial e passa atuar inserido na comunidade, junto com os nkisis em prol do povo bantu. Nos casos apresentados, isso se apresentou como um elemento de promoção de saúde.

Especialmente para pessoas negras, a reconexão com a ancestralidade desde o pertencimento a um unidade territorial tradicional do povo bantu, se apresentou como um potente elemento terapêutico, no sentido que entrelaça a sua linha biográfica com a linha histórica de seus ancestrais, e possibilita assim uma ressignificação da biografia de seus antepassados.

Acredito que a discussão relacionada ao entrelaçamento e ao transe como uma técnica corporal que pode ser aprendida já foi suficientemente debatida para a compreensão de que esse entrelaçamento atua como um dispositivo terapêutico, no sentido de que desperta a muntuê para a dimensão da espiritualidade, e o transe é uma ferramenta de aprimoramento da fluidez desse entrelaçamento, utilizado para o reequilíbrio da muntuê no ritual e também cotidianamente. Nesse sentido foram apresentados diversos casos em que a pessoa em estado emocional de desequilíbrio acessa a força de seu nkisi como forma de esvaziar e acalmar a mente. Dentro do jamberessu, a manifestação do nkisi pode equilibrar a pessoa que vira no santo e os demais iniciados, que participam da festa, o que foi apresentado pelos depoimentos, mas é entendido que o público externo também se beneficia pela distribuição de ngunzu dos nkisis, seja por estar próximo e presenciar o rito ou por pedir a benção e abraçar os nkisi com o característico abraço do candomblé, em que o santo encosta ombro direito com ombro direito e depois esquerdo com

esquerdo. Nesse movimento é compreendido que o nkisi absorve as energias negativas da pessoa, e doa o seu ngunzu.

Outro ponto bem explicitado se refere a compreensão da atuação política, que desde a perspectiva do candomblé enquanto uma unidade territorial, é compreendida como uma forma de cuidado com o povo bantu em diáspora pelo Brasil, e portanto um dispositivo terapêutico em um nível mais social, intencionado a provocar o Estado brasileiro a reconhecer e proteger as vítimas do holocausto da escravidão. Por essa linha de pensamento, em nível mais individual, o equilíbrio da muntuê é mais notado nos atores sociais e políticos que se dispõem a atuar na luta em defesa dos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas, a luta antirracista e em alguns casos a luta de afirmação da identidade LGBTQIA+ dentro das comunidades, como sendo a execução do seus propósitos existenciais.

Como visto, o reconhecimento de que a nzo é uma unidade territorial tradicional é algo hegemônico no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, mas ainda não é uma questão pacificada entre os membros da comunidade. Para alguns, fazer parte de uma comunidade e atuar como sacerdotes e sacerdotisas de um culto à ancestralidade, em um ritual destinado a cuidar das pessoas que procuram o candomblé e a umbanda com esse fim, parece ser a realização do seu propósito e isso já as beneficia equilibrando a sua muntuê. Isso não quer dizer que em um futuro, se isso estiver no futuro muntuê, os nkisis não cobrarão dessa pessoa, uma maior inserção na luta de afirmação identitária, pois como visto mais acima, o tempo que funciona na nzo é o tempo natural das coisas.

Assim, nesse tópico dedicado aos dispositivos terapêuticos observados no Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, pretendo trazer uma complementação sobre às discussões iniciadas, me concentrando no uso do oráculo, uso das folhas, uso da comida e de outros dispositivos terapêuticos, objetos que constituem grandes maquinários (Nathan, 2001a).

5.1 Óráculo

Um dos principais meios de consulta e acesso à comunidade invisível do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara é o jogo de búzios. A pessoa agenda uma consulta com o Tata ria nkisi, e em horário e local determinados, geralmente no terreiro, é realizado o jogo. A depender da forma como caem os búzios, são respondidas as demandas apresentadas pelo consulente, é realizado o diagnóstico e é direcionado o tratamento necessário para o reestabelecimento do equilíbrio. Essa é uma técnica que, segundo apurei com o Tata ria nkisi e alguns filhos e filhas da casa que estão se preparando para serem tatas ou mam'etus ria nkisi, exige, além de uma intuição apurada, bastante estudo.

Tata Ngunz'tala

É... tem a configuração da queda dos búzios, que é um oráculo que a gente, no Brasil foi o que o candomblé preservou, independente de que povo pertença, mas é o que a gente herdou como oráculo, a gente aprende a partir da configuração da queda dos búzios na tábua, na mesa, né? Tanto pela quantidade de búzios abertos ou fechados como pela configuração que ela toma. Qual que caiu antes? Qual que caiu depois? Isso é uma coisa a ser estudado, não é só, não é intuição. Essa primeira fase você tem que saber, tem que memorizar. É uma questão de aprendizagem. Você tem que estudar, tem que saber, tem que memorizar aquelas quedas. Quem fala, tanto se fala o nkisi, se fala um ancestral e ou se fala... de que que fala cada queda daquela. E a partir daí a gente tem interação mesmo com a pessoa mesmo, não é? Envolve o conhecimento da gente, do convívio sacerdotal, nos dá um certo conhecimento do ser humano, não é? Então quando cai uma coisa que você joga, você diz “olha essa queda fala disso...”, não é? Tem a reação da pessoa também, que mostra assim, que é isso que a pessoa veio buscar, que é essa... tem gente que chega e ela só veio fazer uma questão, é a primeira queda daquele assunto, ela não tem mais outro... nada, porque aquilo é onde está o nó da vida dela, ela resolvendo aquilo, ela consegue se resolver, então tem muito de intuição, mas a gente... mesmo a intuição, ela parte do conhecimento da queda, tem que conhecer, não pode ser preguiçoso, tem que estudar, tem que ter vivência, tem que ter convivência com a... dentro da estrutura, com os mais velhos. Coisa do dia a dia que a gente só aprende vivendo. E não dá para ensinar, tem que ser a perspicácia mesmo, da vivência. Tudo isso nos dá a indicação do que o oráculo está orientando para aquela pessoa.

Pela questão apresentada no trecho acima, Tata Ngunz'tala expõe a complexidade presente no jogo de búzios, em que para se realizar uma boa consulta tem que se ter conhecimento, vivência, intuição, perspicácia, e ainda a conexão intersubjetiva, algo bastante próximo a uma boa consulta em psicoterapia. Ele afirma que é preciso sentir o que a pessoa veio buscar naquele momento, o que indica que ele, além de tradutor da mensagem do mundo espiritual enviada pelo oráculo, é também um mediador da maneira que aquela mensagem deve ser apresentada para o consulente, a forma que ele compreende ser a mais eficaz para o momento. O indicador que emerge dessa situação é que assim como no transe, no jogo de búzios, os nkisis necessitam do ser humano para agir no mundo. Talvez por isso, o jogo de búzios não é atribuição de qualquer pessoa iniciada, ela necessita ser designada para isso, precisa ter mão de búzios e autorização para jogar. Essa autorização está condicionada também a saber como cuidar da pessoa que procura o atendimento.

Kota Nzazingongo

O jogo de búzios ele vem cobrando responsabilidades, você ganha pra olhar o destino dos outros mas você tem que cuidar do destino dessas pessoas que você cuida, né? Não é, eu vejo no meu jogo de búzios e falo “pai, tem essa pessoa, cuida aqui por favor”, não faz sentido. Eu já tenho algumas responsabilidades de cuidar dessas clientes mas não presido o rito porque não tem como presidir se eu não sou sacerdotisa ainda, né? Com todas as ferramentas e todas as outorgas de uma sacerdotisa.

As divindades se comunicam através do jogo de búzios, mas isso não está livre do agenciamento da pessoa que joga, que ainda tem que possuir o domínio dos demais dispositivos terapêuticos existentes no sistema de cuidados do candomblé para direcionar o atendimento

para a resolução da demanda. A seguir Tata Ngunz'tala explica os critérios para direcionamento do tratamento.

Tata Ngunz'tala

É pelos dilemas que elas fazem, né? E pela orientação do oráculo, a gente consulta o oráculo e quando a gente fala oráculo, seja um jogo de búzios, seja uma entidade manifestada que ela também é um oráculo, né? Que ela também traz mensagens além... oráculo é isso, que traz mensagens além do óbvio. E aí a gente direciona de acordo com o dilema de cada um, o que busca... mas precisa naquele momento que a cabeça seja estabilizada, que as suas ansiedades... outra que busca questões ligadas a questões materiais, outro que precisa de energia, de vigor para enfrentar a luta, para enfrentar um comércio, para enfrentar... e aí a gente busca nessas ou nas entidades ou nas divindades, os estereótipos... os que já estavam dentro da tradição personificado, que agem no campo do mundo objetivo não é? Cada consciência divina dessas, o ancestral age dentro do mundo objetivo.

Pelo que foi elaborado, cada divindade possui uma atribuição, um tipo de força, de ngunzu, que será acionado para o atendimento do dilema que se apresenta. De forma que a depender da demanda, e do que orienta o jogo de búzios, a pessoa é direcionada para algum rito, para um tratamento com folhas, um banho, arriar alguma comida, algum elemento que traga em si, o ngunzu daquela divindade. Sendo essa uma forma de acionar a intervenção daquela divindade na demanda da pessoa.

A lógica que rege o uso de folhas e alimentos na terapêutica do candomblé será analisada mais a frente, por enquanto vou me deter na questão do oráculo como um organizador do sistema terapêutico. O jogo de búzios pode, inclusive, indicar a iniciação como uma necessidade de reequilibração, apontando qual nkisi requer que a muntuê seja iniciada, e assim nesse caso o jogo de búzios atua também como um iniciador do processo de construtor de identidade e subjetivação.

Tata Ngunz'tala aponta no trecho citado acima que uma entidade manifestada também é um oráculo, alguém que percebe a situação de um outro ponto de vista, geralmente não apresentável para um ser humano encarnado. Assim, inicia-se um diálogo sobre como seria essa forma de oráculo.

Tata Ngunz'tala

Às vezes você está conversando com a pessoa, você se sente a presença de estar mediunizado por outra consciência, sem precisar manifestar nenhum trejeito, nenhuma alteração de voz, nem alteração de consciência. Às vezes a pessoa entra, tem vez que eu estou aqui na porta, a pessoa entra lá no portão, já olho para ela já... que é como se eu tivesse um raio x dela assim, sempre, não precisa assim... mas eu também não sei explicar.

Pesquisador

Mas é uma imagem?

Tata Ngunz'tala

Não, você sabe. No meu caso... eu acho que cada um tem seu jeito. Não, isso não tem uma regra assim. No meu caso, você sabe, eu sei. Eu olho a pessoa falo “ixe, fulano não está bem. Eu olho ... saúde de fulano, ou eita fulano, aconteceu alguma coisa no trabalho, na família essa semana não foi boa”... não precisa, eu não sei como é que é, mas tem pessoas que...tem gente que tem vidência, tem gente que tem clariaudiência. Tem gente que tem, mas tem coisas assim que cada um é cada um. No meu caso, às vezes eu olho e sei. É como se eu tivesse um raio-x da pessoa, assim está na minha mente, como se tivesse tirado de lá e colocado aqui e eu sei. Às vezes eu sinto o que a pessoa está sentindo.

Pesquisador

É que raio-x é bem mental, agora sentir já é uma coisa mais corpo....

Tata Ngunz'tala

É, mas é como se tivesse sido transferido para a minha mente assim o negócio, e aí tem coisas que às vezes eu sinto, as vezes eu não sinto nada da pessoa, mas eu sei, é como se tivesse pegado a informação de um lugar e colocado na minha cabeça. Eu sei as informações daquela pessoa, e tem vezes que não, eu sinto o que a pessoa está sentindo. Tem vezes que a pessoa entra de lá e eu sinto daqui o baque a tristeza ou alegria, ou angústia, o que a pessoa tiver sentindo, eu sinto sem precisar lhe dizer nada. Às vezes, a pessoa chega e eu já digo “meu filho, eu vou preparar um banho para você, meu filho vou fazer isso, minha filha....”. E aí era aquilo que a pessoa veio buscar.

A conversa é direcionada para um ponto em que o próprio Tata ria nkisi pode ser considerado como um dispositivo terapêutico, na medida em que é capaz de realizar diagnósticos e direcionamentos sem necessitar sempre do uso do jogo de búzios. Desde a sua própria muntuê, ele é capaz de sentir pelo que a outra pessoa está passando. Isso não é uma habilidade que é desprovida de intencionalidade, como já elaborado nesse texto, Tata Ngunz'tala traz em si a configuração subjetiva de ser uma pessoa integralmente entregue ao ofício de cuidar. Ele é a principal liderança do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, uma casa de candomblé, cujo propósito de existir é ser uma casa de cuidados. Uma coisa não pode estar dissociada da outra. Considerando que numa casa de candomblé, as divindades e entidades são agentes de cura, e que eles necessitam de um ser humano para atuar no mundo, a configuração subjetiva de Ngunz'tala se entrelaça bem com a configuração subjetiva social da casa e com o propósito das divindades e entidades.

Tata Ngunz'tala

Eu acredito que tem muito a ver com desenvolvimento, tem uma predisposição quando a gente faz o nosso projeto, de acordo com a cosmogonia afro, antes de nascer, a gente faz um projeto de existência, então a gente pode trazer isso já na nossa... No nosso projeto de existência, seja quando a gente faz o nosso pacote de existência, quando a gente escolhe o nosso ori, nossa muntuê. Então já vem essa pré-disposição, mas eu acredito muito, que tem muito de desenvolvimento, de você estar disponível, porque eu podia ter todas as capacidades do mundo se eu não estivesse disponível aqui, essa entidade, essa consciência, esse canal, seja o que for, que transcende, não ia estar disponível a qualquer lugar, de qualquer jeito. Então, assim, eu estou disponível num lugar que já está definido como um lugar terapêutico, de cura, terapêutica espiritual, não é? Para não ser confundido com terapia...essa terapia acadêmica, não é? Então assim, se

eu estou no lugar adequado e me disponibilizo para isso, então as entidades estão, elas têm o que fazer, mas elas estão aqui porque aqui já é o lugar para isso, dessas consciências, essa... a gente vai desenvolvendo sim, tem muita coisa que a gente desenvolve a sensibilidade com a prática, com a vivência. E aí não precisa estereotipar, toda hora que uma entidade, de alguma forma, entrar em contato com a gente, a gente ter que transmitir.

Quando perguntei quando havia adquirido essa habilidade em sua vida, ele respondeu que sempre a teve, mas que mesmo assim, essa foi uma habilidade que foi desenvolvida a partir da sua disponibilidade. Sobre sua linha biográfica, ele conta que já fez parte da igreja católica, pensava em ser padre, se tornou pastor evangélico, até que um dia, sonhou com um preto-velho, em um sonho que mais parecia um encontro real. Na dificuldade de apresentar para os seus pares evangélicos esse sonho disruptivo e significá-lo sem que fosse uma aparição demoníaca, ele abandona a igreja evangélica. Anos depois, após ter peregrinado por várias religiões globais como hinduísmo, budismo, espiritismo, ele entra em um terreiro de umbanda, sente uma vibração parecida com a da entidade que apareceu no sonho, e reconhece como sendo um preto velho. Posteriormente o preto velho Pai Benedito da Kalunga, se apresenta como sendo seu guia espiritual, e atualmente é quem preside os cultos de umbanda no Tumba nzo A'na Nzambi.

Tata Ngunz'tala

Nem sei dizer quando é que começou, porque isso eu acho que é uma capacidade que a gente traz nato. Tem hora que eu estou mediunizado, independente de ter trejeito e também é uma coisa que a gente confunde, porque pra estar mediunizado, o espírito tem que estar, a pessoa tem que estar personificado, entende? Você pode estar mediunizado, você pode estar sob a influência de uma entidade de um ancestral, ou de um nkisi, de um bakulo, sem ter necessariamente que demonstrar efeitos físicos no corpo, o preto velho não precisa necessariamente trazer aquele estereótipo que ele traz quando está na sessão de umbanda, ele pode me... pode... Pai Benedito faz isso muito, me influencia sem nada, mas aí na umbanda, quando já tem a liturgia, eles cumprem a liturgia, não é? Que foi o acordado no mundo espiritual. Então, se ele vem em uma sessão de umbanda que a liturgia é essa, eles cumprem a liturgia, eles buscam na história espiritual dele aquela vivência para trazer...dentro... mas então eu não sei direito. Eu acho que no tempo da igreja eu já tinha lá, eu atribuía ao Espírito Santo, sabe? Eu atribuía ao Espírito Santo e assim vai. Eu não sei se é minha, ou se eu estou mediunizado, tem hora que eu tenho consciência que eu estou mediunizado, tem hora que eu não sei se eu estou mediunizado, se veio só na minha mente ou se é uma capacidade mediúnica, que não é incorporação.

Seguindo o argumento do oráculo e retomando a discussão do entrelaçamento pessoa nkisi/ pessoa entidade, Tata Ngunz'tala apresenta a questão de que está tão entrelaçado nessa relação que muitas vezes não consegue identificar qual é a influência que está agindo ali. Em especial cita que muitas vezes é a própria entidade Pai Benedito da Kalunga que se ancora em sua muntuê e que está atuando, sem os trejeitos característicos de um preto velho. Assim, considerando que ambos, Pai Benedito e Tata Ngunz'tala, estão sempre interligados, e que as entidades também atuam como um dispositivo terapêutico oracular. Para a compreensão da

subjetividade social, o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara é uma casa de candomblé, povoada por nkisis individualizados em seres humanos, mas existe uma influencia também das entidades de umbanda no diagnóstico e na indicação de tratamentos.

No Tumba nzo A'na Nzambi Junsara existem vários seres humanos que atuam como agentes de cuidados a partir da ação das entidades e divindades, mas o papel central, o curador maior da nzo é Tata Ngunz'tala, é ele quem joga búzios, e quem direciona e trata a maior parte das demandas, isso decorre dos seguintes fatos, ele é o Tata ria nkisi, Pai Benedito da Kalunga é seu guia pessoal e é ele também quem coordena a atuação das entidades de umbanda. E a cadeira da nzo é de Mutak'lambô, divindade individualizada na muntuê de Tata Ngunz'tala.

Assim, considerando que essa é uma casa de cuidados, desde o seu modelo organizacional, tem-se que Tata Ngunz'tala concentra os poderes curadores, que lhe são conferidos pela liderança das entidades e pela liderança das divindades que trabalham naquela comunidade. Esse papel de curador principal da nzo, é decorrente tanto de sua pré-disposição nata, quanto pela sua entrega ao serviço de curador.

Ampliando a questão de que essas entidades e divindades necessitam do que está no plano material para atuar no mundo, faz-se necessário o uso de outros elementos como plantas e alimentos, que contenham a força, o ngunzu, das divindades para realização dos cuidados, como veremos a seguir.

5.2 O uso terapêutico das folhas

Como falado anteriormente, há uma ditado no candomblé que diz “sem folhas, não há orixá (nkisi)”. Cada nkisi possui suas folhas, é a partir do ngunzu presente nessa folha, e pelo fato de que ela tem a capacidade de se doar, entregar o seu ngunzu durante um tratamento, que ela é capaz de reequilibrar a muntuê de uma pessoa.

Tata Ngunz'tala

A própria força da folha, que cada ser tem sua própria energia, tem sua própria vibração, independente da mítica. Ela, em si, tem a vibração dela e aí a gente desperta ela a partir das rezas, não é? E a ideia física, inclusive, você bate no físico, um jeito de desvencilhar os nós psíquicos negativos ou herdados ou gerados, ou encontrados, que aquela pessoa se encontra e devolver tipo para a natureza, para natureza devolver pela força da natureza para que aquela energia se esvaia, aquela folha depois é amassada, é jogada no pé de uma árvore, por exemplo, que vai virar matéria orgânica. A vida vai continuar, então é um jeito de alimentar uma força positiva, enquanto tira do negativo, para achar o equilíbrio.

O trecho acima aponta para uma dimensão da circularidade, as plantas, em sendo parte da comunidade, ao participar de um rito de cura, doam a sua energia, o ngunzu, para o reequilíbrio da muntuê. Após o rito, a folha já sem o ngunzu é despachada e retorna para a terra

como material orgânico, a terra transmuta a matéria que vira alimento para uma nova forma de vida.

A perspectiva de que uma folha possui *ngunzu*, uma energia vibratória, e que essa é capaz de equilibrar a *muntuê*, passa por uma sabedoria ancestral de identificar em qual caminho vibra aquela planta, a qual *nkisi* ela está associada e qual efeito se espera que aquele *ngunzu*, que vibra de uma forma específica para cada *nkisi*, vai agir na vida da pessoa. *Mutawamê*, o pai pequeno da casa fornece uma explicação de como, desde um diagnóstico feito pelo oráculo ou pela observação pessoal, é indicado o tratamento para um iniciado que faz parte do grupo dos caçadores.

Tata Mutawamê

Então, assim como aquele caçador que chega me dizendo que tá com um problema, eu posso ir ao oráculo, ou eu posso ir a aquilo que nós roteirizamos ao longo desses tempos como herança desse povo como instrumento de cuidado, então eu vou selecionar algumas ervas que segundo a tradição desse povo são coerentes com aquela cabeça e outras que não são coerentes, eu vou selecionar um comportamento que já foi aceito e definido como do lugar do cuidado de caçadores, tal situação, então “olha você, talvez você precise referenciar mais a sua *muntuê*, o seu sagrado, o seu *koxikama*, o seu elemento individualizante que tem nesse grupo coletivo. Então essas divindades, elas, na nossa tradição, elas são alimentadas nas imagens, a partir da imagem com esses alimentos sagrados, então ofereça esse alimento sagrado, ritualize isso, ritualize o cuidado da sua cabeça, ritualize o lugar de afeto consigo mesmo e aí mentalize na perspectiva de que isso aqui é imagem de um grupo que você faz parte.

O trecho de *Mutawamê* traz elementos para a discussão, na complexidade da terapêutica do *candomblé* existem vários direcionamentos terapêuticos, um deles se relaciona a equilibrar a pessoa em relação ao seu *nkisi* e ao grupo ao qual ele pertence, utilizando folhas cujo *ngunzu* fortalece aquela forma de ser e de se orientar pelo mundo. Outros dois dispositivos terapêuticos que aparecem no trecho são o *koxikama*, o altar pessoal, e o alimento que também é compreendido como sendo específico de cada *nkisi*, contendo o seu *ngunzu*. Por último, ele acrescenta a necessidade da pessoa sentir afeto por si mesma.

Nessa linha de cuidados, os dispositivos terapêuticos apresentam propriedades multissensoriais, as folhas possuem cheiro, textura e uma força vital, o *ngunzu* que pode ser identificado por uma vibração característica, o mesmo pode se dizer sobre os alimentos a serem arriados somando-se ainda o sabor, e o *koxikama* tem principalmente textura e vibração. Nessa linha de cuidados, cada dispositivo terapêutico atua de forma diferente. As folhas entregam o seu *ngunzu* para a pessoa. O alimento é arriado em frente ao *koxikama*, e doa seu *ngunzu* para o *nkisi* e para a *muntuê*, ou se ingerido, também para nutrição da pessoa. O *koxikama* é o altar do *nkisi* e tem a sua energia, assim permite que a pessoa de alguma forma subjetiva e/ou sensorial se equilibre com seu *nkisi*, que é a sua própria natureza.

Os cuidados citados por Mutawamê não excluem a agência da pessoa, nem no momento de arriar o alimento, se sintonizando com o que deseja e com que o nkisi pode lhe oferecer. Nem de ela mesma buscar compreender a própria natureza desde as trilhas deixadas pela tradição sobre as configurações subjetivas dos caçadores.

Ainda especificamente sobre o uso terapêutico das folhas pelas culturas de matrizes africanas no Brasil, dentro da etiologia do sistema terapêutico do candomblé, elas são consideradas sujeitos e não objetos. Assim, segundo Tata Ngunz'tala, a força da folha, o ngunzu, como um princípio terapêutico precisa ser biomiticamente despertado, através de uma reza, o que se diferencia muito da etiologia ocidental, em que o princípio ativo também muitas vezes provém das folhas, mas é extraído, isolado, absorvido e atua no organismo desde receptores.

No sistema terapêutico desenvolvido pelas culturas de matrizes africanas o alvo da ação é outro, e existe um agenciamento que vem da reza, do canto ou da mentalização, como forma de ativar o princípio terapêutico dos elementos naturais. Vou apresentar alguns dos pontos conversados sobre o funcionamento dessa terapêutica. Uma das utilizações mais comuns para o uso terapêutico das folhas, é juntar algumas folhas colhidas no jardim ou na mata, escolhidas a partir da demanda e bater no corpo da pessoa, sobre isso pergunto ao Tata Kisaba, qual é o propósito dessa ação.

Tata Muene Nsaba

Na verdade, a gente está fazendo uma questão de uma limpeza ali, quando a gente está batendo aquelas folhas, principalmente de algumas influências negativas que aquela pessoa está passando no momento. E a função dessas folhas é expulsar essa influência negativa, é tirar essa influência negativa dessa pessoa, para pessoa ter força e seguir, entendeu? E se completar. A função das folhas, quando a gente bate as folhas. É por isso que eu falo algumas folhas que eu vou... que o Tata pede pra eu pegar "filho, pega uma folha pra bater ali...", aí eu pego, ele "eram essas folhas que eu queria pegasse essa aí mesmo", sem ter falado comigo, aí é a minha integração com meu... com Katendê, às vezes a gente está no mato assim, uma certa folha desperta atenção, que você "pô deixa eu levar isso aqui", vai na questão da intuição mesmo, sabe que é um negócio que tem até difícil de estar explicando, de estar exemplificando, é bem complexo isso aí.

Compondo a ritualística terapêutica do candomblé, o Tata Kisaba apresenta que parte da seleção de folhas é realizada desde o seu entrelaçamento com Katendê, de forma intuitiva. A partir da concepção de cultura do candomblé, sabe-se que um tipo de influencia negativa é compreendida como sendo a presença de entes espirituais, vumbis, também chamados de obsessores que por motivos diversos podem permanecer próximo à pessoa causando desequilíbrio. De forma a complementar a discussão, no trecho do depoimento de Tata Ngunz'tala, apresentado um pouco acima, ele afirma que o propósito do bater folhas é "um jeito de desvencilhar os nós psicoespirituais negativos ou herdados ou gerados, ou encontrados".

Seguindo essas três características das influencias negativas, amplia-se a questão para além do que seria a ação de um vumbi. Assim pergunto a Tata Ngunz'tala qual a etiologia das doenças no candomblé, ele explica que nem sempre as causas são espirituais.

Tata Ngunz'tala

Tem os adoecimentos que são espirituais e tem os que são psicossomáticos, que a pessoa gera a forma-pensamento e começa alimentá-la retroativamente, e aquilo começa a consumir energia dela. Ela começa... não tem nem espírito, não tem nada. Ela criou uma forma-pensamento e retroalimenta aquela forma pensamento ruim, como se fosse um câncer. Só que num nível, não é? Que o câncer é isso, é uma célula que, em algum momento de se reproduzir, se reproduziu errada e o corpo passa a alimentar aquilo dali. Ele se alimenta do corpo, né? A forma-pensamento é assim, só que no nível psicossomático, uma pessoa cria uma forma, e elas são até mais difíceis de curar, às vezes, do que uma obsessão. Porque não tem como você chamar... o obsessivo assim de repente, numa sessão mediúnica, na corrente de umbanda, você ainda chama, incorpora ele em outro lugar e ainda esclarece, diz "e aí, porque você está perdendo seu tempo aí?", não é? Ou chama no sakulupemba, igual a gente faz nos carregos que chama os ancestrais tudinho, diz assim "olha alimente dessa energia vital que a gente está comungando com vocês, com os grãos, tudo o que nos alimenta, nós estamos comungando. Se alimentem e sigam, deixe esse filho seguir, acertar, errar. Não se incomode com o que ele está fazendo. Ele tem o direito de viver a vida dele aqui, sem influência". Mas a forma-pensamento não tem como fazer isso. Você tem que desvincular mesmo, aí é onde entra o banho de folha, uma folha que você bate na pessoa. Um banho de descarrego, uma pólvora, às vezes, aquilo tudo gera um jeito que quebra aquele vínculo. E aí a pessoa... aquela energia que estava sendo consumida passa, a pessoa passa a ter controle sobre ela de novo.

Seguindo a trilha dos relatos, é possível perceber portanto duas indicações para uso terapêutico das folhas, o espiritual e o psicossomático, e ainda que as folhas podem ser usadas para bater no corpo ou usadas para tomar banho. No tópico subjetividade social do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara foi apresentado o quijaua, um banho para limpeza espiritual que todas as filhas e filhos da casa tomam ao chegar no terreiro, antes de se vestir de branco. Sempre achei que o quijaua possuía a mesma composição, mas durante a observação participante percebi que é o contrário, dependendo do propósito das atividades do dia, o quijaua tem a formula modificada, pois as folhas tem poder litúrgico, e assim prepara-se a muntuê para o tipo de rito que será realizado. É comum nos dias de umbanda, os visitantes levarem para casa uma garrafinha de quijaua por indicação de alguma entidade. E num dia que acompanhava o Tata ria nkisi nos atendimentos, ele consultou uma pessoa que, em casa, estava tendo manifestações mediúnicas com uma entidade obsessora. O tata ria nkisi me pediu para preparar um banho para essa pessoa, eu macerei as folhas indicadas e misturei com outras substâncias, e me foi dito que esse banho tem poder de fechar os chacras, impedindo a entidade de se apossar da pessoa, nesse caso, o termo transe de possessão tem o uso correto.

Ainda em relação ao uso terapêutico das folhas, o Tata ria nkisi tem um conhecimento grande de como utilizá-las como uma medicina natural, através de chás, emplastros, mastigação e etc., mas nesse caso, o uso já pode ter uma explicação terapêutica mais híbrida, de que a pele ou o organismo se cura através da absorção dos princípios ativos.

Na umbanda, é muito comum o uso de folhas, pelo mesmo princípio da doação energética do candomblé, muito dos pretos e pretas velhas mantêm um galho de arruda para o benzimento, é comum observar caboclos e caboclas usando a espada de São Jorge para bater no corpo de algum consulente, algumas vezes durante as giras de umbanda, as entidades do Tata ria nkisi distribuem sementes para serem usadas como amuleto, por exemplo a semente de dendê, cuja casca é muito dura e resistente, mas tem dentro de si o princípio vital. E assim essa semente ritualmente desperta tem o poder de proteger, mas também de ensinar, que mesmo que a casca seja dura, a vida encontra uma forma de atravessá-la. Abaixo um caso em que um preto velho cura a perna de Mbandiluango desde o uso de uma mistura de ervas.

Mbandiluango

Teve uma vez que eu tava com um inchaço muito grande na perna e uma vermelhidão sinistríssima. O vovô da mãe Kuambela Nzazi passou uma mistura na minha perna que em menos de 2 dias estava sarada. É...eu não sabia o que era, mas ela identificou como a demanda de alguém do meu trabalho, e que fazia muito sentido assim, pelas relações que eu tenho...que eu tinha com essa pessoa e, enfim.

Pesquisador

Essa pessoa, ela é abusiva?

Mbandiluango

Ele é uma pessoa que ele não consegue.... bom a minha leitura, que eu faço dele, é que ele é uma pessoa que não consegue lidar com as próprias questões de sexualidade. É... por ser evangélico e a quantidade de repressão que ele se auto impõe, é tão grande, que na minha concepção, ele turva a visão dele em relação a todo mundo que está à volta. E ele age com certa frequência, e isso não sou eu a única pessoa que fala isso. Acho que 95, acho talvez só uma pessoa da sala goste de fato dele, que ele tem requintes de crueldade assim com todo mundo e enfim, como ele é bem da linha pentecostal, segundo o vovô, ele botou meu nome numa fogueira santa assim... dessas, né?

Pesquisador

Interessante. E aí o vovô passou uma mistura, tú sabe qual era a erva?

Mbandiluango

Não, não, não, não.

Pesquisador

Ele estava ali....

Mbandiluango

Ele tava, já fez na hora, já passou e falou "vá simhora que daqui a pouco fica bom, e ficou mesmo.

A história contada dá dicas de como pode funcionar o sistema terapêutico, uma ação proveniente de uma pessoa em desequilíbrio gera uma influencia negativa em outra pessoa. Um preto velho incorporado consegue identificar a influencia negativa e inclusive de onde essa

partiu, e utiliza um misturado de folhas que conseguem absorver essa influencia negativa e reestabelecer a saúde da perna atingida. Considerando que as folhas tem força vital, ngunzu, e que essa anula a influencia negativa, entende-se que essa influencia é o oposto da vitalidade. Considerando-se que a folha tem uma energia que vibra, a influencia negativa é aquilo que não vibra ou que vibra em um frequência destoante, desarmoniosa, ou como já ouvi de vários mais velhos, uma energia pesada, baixa, densa. A cura vem de harmonizar as vibrações emitidas pela muntuê.

A sabedoria do uso das folhas como dispositivos terapêuticos veio junto com os africanos bantus para o Brasil. Em sendo os bantus os primeiros africanos escravizados a chegarem em grande quantidade em território brasileiro e encontrando no indígena um aliado com quem compartilhou as senzalas, pôde reconstruir a sua terapêutica desde os saberes indígenas sobre plantas. De forma que é dito que na constituição do candomblé enquanto uma cultura híbrida dos diferentes troncos étnicos que foram raptados e trazidos ao Brasil, que são os bantus que ensinam aos demais sobre o poder litúrgico/terapêutico das folhas. Com o tempo, e a continuidade do tráfico, além de fluxos e refluxos, chegam plantas vindas da África de uso litúrgico/terapêutico ancestral e que constituem junto com algumas plantas encontradas no território brasileiro, o arcabouço fitoterápico tradicional do candomblé. O que não exclui que esse tipo de conhecimento possa se expandir desde a descoberta da função litúrgica/terapêutica de outras plantas.

Pesquisador

É um conhecimento que foi dado, ou um conhecimento que progride. Tipo, você pode entrar na mata e descobrir uma folha?

Tata Ngunz'tala

Sim, sim, pode haver sim. Alguém que conhece uma folha que você não conhece, é tanto que meu mais velho às vezes dizia assim "meu filho, essa folha ninguém me deu". Ou seja, a gente não reconhece ela, não quer dizer que ela não seja, mas se ninguém deu, se até aquele momento.... ela é uma folha sagrada como todas, isso não diminui o valor dela, mas não significa que ela é usada na liturgia ou no ritual. Não é toda a folha, qualquer folha.

Sobre essa questão, Tata Muene Nsaba comenta sobre o processo de aprendizagem necessário para realização de sua função como Tata Kisaba dentro do rito do candomblé.

Tata Muene Nsaba

[...] eu não tenho obrigação de saber de todas as folhas, de tudo quanto as folhas, mas pelo menos eu tento aprender um pouco mais toda vez, tudo um pouquinho. A parte acadêmica também, ler um pouquinho sobre folha, os princípios, para que serve não sei o que, mas igual te falei, nada substitui a vivência, vivência. "Meu filho tá vendo aquele mato ali, aquilo ali não é mato não, aquilo ali é um capim gordura que você associa ela com outra folha, você faz um banho na pessoa", porque quando uma pessoa está murrinha, está assim para baixo, não sei o que, você dá um banho nessa pessoa, a pessoa dá uma animada, "ah sabe essa folha aqui, você vai lá no córrego dá um banho, assim,

assim, assado, a pessoa de costas, de frente, páh e páh, e já sai dali para trás... serve para isso, não sei o quê... "e aí é nesses momentos que eu aprendo um pouco mais sobre folha. "ah, de que nkisi, pra que que serve? Ah isso aqui pode ir debaixo da dixiza, essa aqui...", é igual te falei, tem uma infinidade de folha que tem... de folha, de planta e mata, é humanamente possível saber para que que serve cada folha dessa? É difícil, humanamente é impossível você saber, as espécies que nós temos é uma infinidade que não tem como, mas assim a gente tenta aprender o máximo, principalmente dentro do nosso conceito. Ele (Tata Nguz'tala) fala "meu filho, isso aqui eu aprendi assim, essa folha é para isso, pra isso". Às vezes uma folha que a gente usa aqui para fazer certa coisa na casa de fulano ainda não usa pra isso, tá certo? Tá errado?

O ponto a ser observado aqui é que na tradição do candomblé apesar de haver um conjunto de plantas usadas ritualmente, a tradição preservou também a origem da sabedoria que constituiu o sistema terapêutico fitoterápico, a sabedoria sensorial, de identificar o caminho em que vibra a planta e associar essa forma de vibrar à forma como vibra um nkisi, manteve-se viva e apresenta possibilidade de crescimento do saber tradicional, como no princípio de continuidade atribuído à Njila, a divindade do caminho, de um mundo que está sempre em evolução.

No exercício de sua função, o Tata Kisaba diz que é necessário estudar, observar e aprender com seus mais velhos, mas além disso atribui à sua ligação com Katendê, o poder de algumas vezes escolher folhas que posteriormente são confirmadas como necessárias para o cuidado. E como já foi falado, o oráculo, que indica o tratamento a ser realizado também possui uma parte que deve ser memorizada, que é tradicional, e outra parte depende da intuição, da sensibilidade ou da capacidade mediúnica de quem joga. Sobre essa sabedoria ancestral que se manteve viva e permite que o conhecimento esteja sempre em expansão, Tata Muene Nsaba comenta sobre a aprendizagem desde a vivência, e a sensibilidade envolvida no tratamento realizado a partir das folhas.

Tata Muene Nsaba

A gente fala que, igual o Tata fala "folha também é vida, do mesmo jeito que a gente sofre preconceito da questão da sacralização dos animais quando a gente faz com a folha, ali a gente colheu aquela folha, aquela não deixou de existir ali pra natureza. A gente tem um certo respeito. Aqui para a gente também, a folha, tem esse poder de despertar aquela... a energia que aquela folha tem, entendeu? Lembainzô é coisa impressionante mesmo, que você olha assim para fisionomia da pessoa e às vezes um simples banho de folha de colônia você vê que a fisionomia da pessoa muda, muda e você vê assim "caramba, transforma mesmo", é como você pegasse um comprimido, engolisse, tivesse com dor de cabeça e dor de cabeça passasse, entendeu? Eu já cheguei aqui... a gente chegou aqui, da pessoa você chegar assim, você sentir, igual você falou... a gente tem aquela sensibilidade, é, às vezes a pessoa está com energia bem baixa, não sei o que, aquela coisa toda. Você tem aquela sensibilidade de perceber aquilo, aí depois dum banho desse a pessoa já está com uma outra cara, já está com outra, já está repaginada, assim, entendeu? O poder das folhas, é isso que é interessante, cara. Às vezes, alguns ritos que a gente usa algumas folhas, assim, você olha assim e fala "pô

caramba, velho", e aí são detalhes que tem que estar dentro para saber, entendeu, que na hora que você foi daí estava acontecendo essa situação, botou tal folha, você viu como é que a coisa mudou? Você viu que o negócio foi para outro caminho, entende? E aí a folha tem essa função, a gente fala que a gente desperta a energia das folhas para interagir com a muntuê da pessoa e nessa interação a pessoa se sentir melhor, entendeu?

A terapêutica do candomblé aponta para um sistema aberto e intuitivo, e está muito longe de ser um conhecimento a partir do qual é possível se escrever manuais. Assim no uso terapêutico das folhas retorna-se ao argumento apresentado no tópico sobre oráculo, é necessário uma pré-disposição e a experimentação desde o engajamento sensorial, o que torna o cuidado desde as plantas um processo artesanal realizado por mestres dos saberes tradicionais.

Nesse trecho ainda, Tata Muene Nsaba aponta que a intenção das folhas é interagir com a muntuê da pessoa que está sendo cuidada. Mas como apresentado por diversos exemplos, é o corpo que é alvo da terapêutica, pois é nele que se passam e que se batem as folhas. Vou elaborar esse argumento, a muntuê é a consciência encarnada, portanto não está restrita a uma parte do corpo, e em um aspecto, ela representa a integração corpo e mente. Pelo que foi apresentado, quando é observado que existe alguma vibração descrita como destoante, baixa ou densa na pessoa, é compreendido que a sua muntuê está desequilibrada. Assim, pela reflexão de que a terapêutica das folhas atua desde o ngunzu, a força vital que é sentida como uma vibração, ao entrar em contato com o corpo da pessoa, essas atuam na alteração da frequência vibratória da muntuê, aproximando-a da vibração de um nkisi específico. Caso seja uma folha que tenha o ngunzu de Lembarenganga, a influencia desse ngunzu será de acalmar, caso o ngunzu seja de Nkosi, a influencia será de energizar, trazer ímpeto para pessoa enfrentar as adversidades e etc.

De forma a complexificar ainda mais a questão, em vários momentos enquanto participava da coleta das folhas para fins rituais, escutei meus mais velhos falarem sobre folhas quentes e folhas frias, perguntei a Tata Ngunz'tala sobre o que isso se referia, se era mais uma das características das folhas a serem observadas quando da realização de um cuidado.

Tata Ngunz'tala

É a natureza da folha mesmo, é que determinado horário... igual nós, não tem hora que dá mais sono? E não tem hora que dá fome? E não tem hora que você quer só ficar quieto? Se estiver muito calor, o corpo reage de um jeito, se tiver muito frio, o corpo reage de outro. Então cada folha tem sua natureza, dependendo do horário do dia, por exemplo, ela vai alterar. Tem folha que de manhã, se a gente colhe de manhã, ela tem um efeito, se colher à tarde, ela tem outro efeito. Igual a gente, ela parte do mesmo princípio de Nzambi que perpassa tudo. Tem folha, que o princípio psicoespiritual ou transcendente dela é mais para acalmar.

Pesquisador

Que são as frias.

Tata Ngunz'tala

E tem delas que são para esquentar. Tem gente que o adoecimento dela, deixa ela apática, eu preciso trazer uma energia, uma presença que traga um tanto de excitação na vida dela, para que ela reaja. É onde eu vou buscar as folhas, os elementos da natureza, seja qual for, que me traga, que me proporcione aquilo misticamente. E tem pessoas que o adoecimento delas, deixam elas aceleradas e aí é onde eu preciso das folhas que vai desacelerar. Tem pessoas que adoecimento delas, tira delas a capacidade de raciocinar, de fazer um plano, de se organizar, de reagir a uma situação, eu preciso de folhas que tragam clareza para o pensamento dela. Tem pessoas que estão no processo obsessivo, eu preciso de uma folha que tem energia de esquecimento, faça ela esquecer aquilo, adormeça aquela parte dela que está com o processo obsessivo, repetitivo, e não consegue desvincular. E isso são só exemplos, e isso não é só a folha, são elementos também, mel, dendê, tudo isso tem princípios, os azeites, as folhas, a pemba, pedras... E tudo isso é considerado na hora de um culto, na hora de cuidar de alguém.

A habilidade do curador do candomblé envolve portanto, além de uma boa intuição para diagnosticar a pessoa, por meio de jogo de búzios ou pela sensibilidade, a capacidade de atribuir qual folha, de qual caminho, colhida em qual horário, indicada para determinado contexto, o que só pode ser realizado a partir de uma profunda vivência na tradição.

Pelo observado nos relatos, o uso das folhas tem papel importante na resolução das demandas, o seu uso muitas vezes é acompanhado de outros dispositivos terapêuticos, como a pemba, um pó branco ritualmente fabricado em um cerimônia anual, mas também são utilizados os alimentos direcionados a cada nkisi segundo seu ngunzu, compondo uma terapêutica complexa.

5.3 O uso terapêutico do alimento

Na cozinha do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara são raros os momentos sem alguma movimentação, como já havia sido mencionado por Kota Nzazingongo, a cozinha é onde começa e onde termina o candomblé. Ali se preparam as comidas rituais, e ali também, quando se encerram as festas são servidas as refeições. Como os nkisis são parte da comunidade, é natural que em dias de festas, eles enquanto homenageados também sejam servidos. Primeiro comem os nkisis, é uma forma de distribuir ngunzu pelo ambiente, depois come o público em geral, os mais velhos da casa que são cargos e kotas manganzas, por último comem os ndumbis e muzenzas. Desde essa sequência em que são oferecidos os alimentos existe uma lógica de cuidados, primeiro comem os ancestrais mais antigos, eles são o motivo da festa, depois comem aqueles de fora da casa que vieram assistir e participar, assim, os que são da casa estão ali para cuidar e servir, dentre esses os mais velhos da casa são servidos antes dos mais novos, para que os mais novos aprendam esse fundamento.

Kota Nzazingongo

Há um tempo atrás eu escutei o professor Sidney de Xangô, um babalorixá de São Paulo. Ele falando que “ah muita gente fala do nosso abate. Imagine que você esta numa festa

e você vai dar a melhor carne da sua casa pra uma pessoa, você vai oferecer a caça pra uma pessoa”, que é o que se faz no interior, né? “Ah não fulano está vindo, vamos matar um porco”, a gente faz e recebendo a nossa melhor visita, é o próprio nkisi que está chegando, né? Então, já que a gente vai receber nossa melhor visita, a gente mata um bicho, tem que matar pra fazer uma comida digna de um rei, de uma rainha que veio visitar a nossa aldeia. E alimentar nossa aldeia na festa também, né? Já que é uma festa de ambos os lados, ele está chegando, e a gente está alegre com essa chegada, então a gente também come, compartilha dessa comida com essa visita ilustre.

Devido ao racismo, algo que poderia ter um significado simples, de uma comunhão entre seres humanos e divindades, fomenta um grande tabu associado às comunidades de matriz africana, a questão sacrificial. Entendida essa questão pela forma como vem sendo tratado até aqui o sacrifício das plantas, por exemplo, que em fazendo parte da comunidade doam o seu ngunzu para o reequilíbrio da muntuê, o mesmo princípio pode ser aplicado aos animais abatidos para os rituais. De forma coerente à tradição, essa é uma forma de absorver além da proteína, o ngunzu e assim equilibrar a muntuê.

Essa é uma forma de segurança alimentar descolonizada, é uma tradição alimentar na África, que se constitui como uma tradição alimentar dos povos de matrizes africanas em diáspora, é um modo de se alimentar que faz sentido naquela cultura desde os seus próprios axiomas. Assim, é uma outra forma, afetiva, de se compreender que o alimento nas comunidades de matriz africana é um dispositivo terapêutico.

A alimentação tradicional é um elemento central para os povos e comunidades de matriz africana no Brasil, tanto é que as discussões sobre o marco legal dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, PL 1279/22, Lei Makota Valdina, que dispõe sobre o reconhecimento da existência desses povos e comunidades no Brasil e sobre dispositivos de reparação ao holocausto da escravidão, são em boa parte promovidas pelo Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas, FONSANPOTMA, segundo Kota Lembaressimbe, coordenadora executiva do DF, isso ocorre em reconhecimento que o que une os diversos povos e comunidades de matriz africana é a forma de se alimentar e de usar a folha.

Tendo passado pela questão do jogo de búzios como forma constituída de diagnóstico para o reequilíbrio da muntuê, e pelo ponto de que muitas vezes o tratamento no candomblé envolve a agência da pessoa. Seleciono esse trecho do depoimento de Kota Nzazingongo, que abarca todos esses pontos e correlaciona a alimentação como um dispositivo terapêutico.

Kota Nzazingongo

A gente... nossa religiosidade ela não funciona sem o nosso oráculo né? Então tudo para a gente é a vontade de nkisi e o jeito que a gente tem de saber é pelo jogo de búzios. Ou então pelo próprio nkisi falando o cuidado, pra fazer alguma coisa, algum caminho, acontece, isso não é difícil, mas a gente tem os búzios que a gente pode consultar. Os

búzios ele sempre traz uma prescrição, sempre tem um cuidado, eu digo que é uma prescrição, porque é quase como um remédio. A gente vê um caminho que não tá muito bom, que não está equilibrado e como a gente pode equilibrar. A nossa comida é a maneira de equilibrar e não é só simplesmente pela comida, mas a intenção, tudo nosso é intenção, né? Tudo no candomblé é muito intenção, então “ah, você vai arriar frutas no pé de Mutak’lambô” ou “você vai arriar um monte de frutas amarelas no pé de Ndandalunda. E quando você estiver lavando aquelas frutas, mentaliza o que você quer”, olha só aonde vai a força disso né? A terapêutica começa daí, a sua intenção fazendo, por isso que se diz muito que cozinha de santo faz tudo, o candomblé começa na cozinha. Mas a grande história é que você faz calado, você vai pra cozinha de santo e você fica mudo, porquê? Tá aqui ó (bate o dedo na testa), você está aqui colocando intenção naquela comida

Existem três elementos nesse trecho que devem ser aprofundados para compreensão dos uso terapêutico dos alimentos com fim de reequilibrar a muntuê, o primeiro se refere a uma questão já apresentada, cada nkisi está associado a alguns alimentos, esse alimentos, assim como as folhas, vibram no caminho daquele santo, pois eles tem o seu ngunzu. O segundo elemento, é que existe uma simbologia ligada a aquele alimento que o identifica como sendo daquele caminho de santo.

Kota Nzazingongo

A gente tem as comidas muito relacionadas, né? Nkosi mesmo, a gente traz feijão porque ele fala da agricultura ele que cria as ferramentas pra fazer o grão, então, a gente faz o feijão refogado, com camarão e sal, você coloca um pouquinho de sal e com cebola, refogado no dendê. Não sei se você dá conta de comer dendê, né? Mas espero que você tenha comido pelo menos antes de fazer o santo, porque é gostoso (risos). E esse movimento, sabe? Mutak’lambô, que tem aqueles grãos que a gente pode fazer aquele milho doce, aquele milho é uma delícia, que você faz com melado, ele é o próprio senhor da fartura, né? Quando a gente fala de fartura, a gente automaticamente fala de grão, então vem daí também, o grão você põe ali pra dar força, pra dar sustento pra gente. Esse final de semana mesmo, meu pai me ensinou uma coisa, o grão, dependendo do jeito que você faz você pode guardá-lo depois. E quando a gente guarda, é a certeza que a gente vai ter comida mais adiante, também é um caminho de comida pra caçador, é um jeito de afirmar que a gente vai ter o que comer, que a gente vai ter o que ter na mesa pelo que o caçador traz, sabe? Eu acho que a parte mais terapêutica são essas explicações, sabe? A certeza que a nossa fé, ela não está solta, a gente come porque a gente tem a garantia de ter aquele alimento porque o sagrado nos trouxe, então o caçador nos provê de comida, ele traz os grãos, ele traz a caça, e a gente guardar esse grãos pra comer depois é a certeza que a gente tem comida, que a nossa casa é farta. O agricultor ele cria as ferramentas pra que a gente possa colher, e aí a gente pega esses grãos e oferece pra ele e come deles pra que a gente seja grato, tenha caminhos bons pra conseguir criar novas ferramentas, tenha inventividade, e estratégia pra encarar as batalhas que a gente precisa. Então essa parte é a parte mais terapêutica de toda a nossa comida. Tem muitos alimentos, né? Mas essa parte também, ela é muito bonita.

O terceiro elemento, ao meu ver, reúne os dois anteriores, a questão do ngunzu do nkisi presente naquele alimento, e uma simbologia que tipifica o alimento, dando-lhe um propósito, e daí uma indicação terapêutica no atendimento da demanda. Essa é uma relação que é apresentada por Kota Nzazingongo, que leva a essa conversa com Tata Ngunz’tala.

Pesquisador

Então essa é uma terapêutica que envolve uma manipulação de energias?

Tata Ngunz'tala

Sim, de reconhecimento, a gente se reconhece no outro, inclusive no grão. Quando eu bato a cabeça no animal que vai ser sacrificado. Eu estou dizendo para ele, eu sou igual a você. Você não me é estranho, tanto que você vai passar a me povoar a partir de agora, seja energeticamente, seja miticamente, seja, fisicamente como a carne. Então eu me reconheço em você, porque se você me fosse estranho, eu não conseguiria comer você.

Pesquisador

Tá? Então é ativando, por exemplo, a gente vai colocar um grão torrado lá no pé de caçador, Mutak'lambô.

Tata Ngunz'tala

Que que eu estou dizendo? Estou dizendo assim o grão, é símbolo de fartura, de prosperidade. Então eu me uno a minha ancestralidade para dizer que eu quero que minha terra seja próspera, que o meu negócio vá bem, que o meu alimento seja saudável, que o meu corpo reaja bem ao alimento. Esse grão, toda vez que eu olhar, ela vai ter uma influência psicomítica, psicoespiritual. Toda vez que eu olhar aqueles grãos, eu vou dizer assim, "olha, essa casa...", é como você chega numa casa, que você vê um couro preso na parede, por que para nós é um ornamento mítico, pendurar os couros às vistas, dos animais? Você já prestou atenção? Quem chega... em tese, se for pensar com a cabeça de um povo ancestral, essa tribo é bem farta. O povo daqui come bem, olha o tanto de couro de animal, olha o tanto de grão, que tá arriado, comungando. Olha na festa, o tanto de comida que foi servida, o tanto de fruta, o tanto... aquelas que a gente serve na hora que o nkisi sai, que você serve pro povo, é uma comunhão mítica.

Pesquisador

Então, a gente tem que sair também dessa questão do simbolismo, pra conseguir entender a terapêutica.

Tata Ngunz'tala

Sim, sim, não é só simbólica, ela é real, a gente comunga, a gente come, de verdade, literalmente

Pesquisador

É esperado, então, que o caçador, ao se alimentar dessa energia, que vai ter uma ação na vida daquela pessoa?

Tata Ngunz'tala

O caçador é em mim, ele não é um Deus fora, é a energia divina que está em mim.

Pesquisador

Então é ativar em você...

Tata Ngunz'tala

É em mim, a partir desse alimento.

As conversas realizadas com Kota Nzazingongo, essa futura Nengua e Tata Ngunz'tala levam a seguinte elaboração, no reequilíbrio da muntuê, o alimento é ofertado a um nkisi específico, portanto essa oferta tem um propósito de equilibrar desde uma determinada demanda, na qual é necessária a intervenção de um nkisi e seu ngunzu. Durante o ritual de preparar o alimento e arriar no pé do nkisi é necessária a agência da pessoa, a pessoa pede para o nkisi que atue em sua muntuê, e equilibre-o desde o seu ngunzu.

Por exemplo, a pessoa está agitada, ansiosa, ela arria uma canjica, um acaçá ou um alimento que tenha o ngunzu de Lembarenganga no pé desse assentamento, pedindo para que a

sua muntuê encontre essa forma de vibrar, pacífica e calma. Isso pode ser utilizado para pedir sucesso nos negócios, ao arriar grãos torrados para Mutak’lambô, o ngunzu desse alimento ativa o caçador na muntuê da pessoa e lhe dá uma percepção estrategista e inventividade para que tenha bons resultados na empreitada.

É sempre a força do nkisi agindo através do ser humano, raras vezes foram apresentados exemplos de pedidos que não envolviam o agenciamento da pessoa que pedia. Algumas vezes o pedido da oferta podia estar direcionado para uma terceira parte envolvida, que poderia estar causando conflito ou vacilante em alguma questão, pedindo para que o nkisi trouxesse clareza e amor para aquela muntuê. As situações observadas de rituais envolvendo alimentos aconteciam sempre nessa lógica da troca, os alimentos, assim como as folhas doam o ngunzu em benefício do equilíbrio da muntuê.

Considerando que para a comunidade de candomblé, tudo está interligado, e que é necessário preservar esse equilíbrio, uma vez que estou tratando somente do modo de cuidado direcionado aos seres humanos, equivocadamente pode-se pensar que a subjetividade social do Tumba nzo A’na Nzambi Junsara é antropocêntrica, o que não é verdade. De forma a contribuir com a discussão com uma percepção que não foi abordada pelo campo, Nascimento (2015), ele mesmo um Tata ria nkisi, explica o pensamento tradicional africano presente na alimentação.

Não há saída, ainda, para a tensão da alimentação nessas comunidades. Come-se e comendo alguém morre (seja animal ou não). Resta aprender o que fazer com isso e lidar com as consequências do gesto alimentar, para que a vida, como um fato, um dever, se instale. Para os ocidentais – que traçam uma hierarquia entre as vidas colocando os animais no topo da cadeia e os outros animais abaixo, seguidos dos vegetais – esta percepção da realidade impacta os valores ligados com a percepção que estes têm do sofrimento e da dor. Para as explicações africanas da existência, tudo sofre, irrestritamente em função de seu caráter de vivente. Não há hierarquias universais: persegue-se o equilíbrio das forças vitais que, em constante tendência ao desequilíbrio em função da agência do mundo e dos existentes (sobretudo humanos), deixam a existência em constante risco. Ora os existentes humanos dão as cartas, ora os outros existentes o fazem. Comer – e ser comido – é parte deste ciclo tenso e permanente. Buscar o equilíbrio e evitar, tanto quanto possível, a morte provocada é a árdua tarefa que essa percepção de mundo impõe (p. 71- 72)

Por essa perspectiva não há um privilégio humano perante plantas e animais. Desde uma circularidade, em algum momento da existência o corpo humano e o seu ngunzu também servirá como alimento para outra forma de vida. Assim, o que ocorre é uma transmutação, um princípio cíclico em que uma vida alimenta a outra. Os alimentos, as plantas, os recursos naturais servem aos propósitos humanos, tanto quanto os humanos servem aos nkisis, que são plantas, animais e o mundo da natureza. Faz-se necessário preservar o equilíbrio da força vital.

Os argumentos elaborados nesse tópico abrangeram os casos em que os alimentos eram oferecidos para o nkisi em seu assentamento ou para serem comidos nas festas e rituais. Mas existe também um ritual, em que de forma semelhante a como são terapêuticamente utilizadas as folhas, o alimento é oferecido para a muntuê da pessoa, passando-o em volta da cabeça ou pelo corpo. A intenção é que esses alimentos, que contém os ngunzus dos nkisis, absorvam o negativo que está na muntuê e a reequilibre. Mam'etu Ndulangê explica um pouco sobre o ritual do descarrego.

Pesquisador

Quando (no ritual do descarrego) se passa milho, grão, o que que é que está sendo tratado?

Mam'etu Ndulangê

Nós estamos louvando ali os nkisis, né? Porque cada grão daqueles ali, a gente está chamando um nkisi, um que come aquele grão, né? Estou passando Mutak'lambô "Mutak'lambô cuida de você", é "Nkosi cuida dele", a pipoca "ô Tat'etu Kavungo, tira as doenças da pessoa". Você vê que a gente passa pipoca assim "ah é aqui que tá doendo, é aqui que eu vou passar mais", entendeu? Então, o acaçá é bem Lembarenganga "me dá paz, tranquilidade, ameniza as dores que eu tô sentindo", sabe? Então cada um representa.... você vê que a gente começa com Njila, porque tudo a gente começa com Njila. Que a gente pede licença a Njila para você começar a trabalhar, né? Então você vai trabalhar com Mutak'lambô, mas primeiro, você pede licença a Njila. Ele é o guardião então "Njila abre as portas para mim que eu vou trabalhar", então ele vai abrir as portas e você vai trabalhar. Njila vai abrir para aqueles que ele acha que deve entrar e vai fechar para aqueles que ele acha que não devem entrar, né? Então, por isso que você vai... o primeiro a ser louvado é ele. Então é isso que a gente faz, quando a gente está passando o carregamento é justamente isso. Nós estamos louvando todos, pedindo a todos que cuidem de você. Todos, a gente pede a todos que cuidem de você, todos os caminhos, é o caminho da terra, é o caminho da água, o caminho do fogo, é o caminho do ar. A gente pede todos os caminhos. Abra os caminhos e feche aqueles que devem ser fechados.

Pesquisador

Então o conceito de saúde do candomblé, ele é mais amplo, ele não envolve só o corpo e a mente da pessoa, mas a vida como um todo.

Mam'etu Ndulangê

A vida da pessoa, sim. Quando a gente vai... vai profetizando ali muita paz, muita harmonia, muita saúde, caminhos abertos, realizações, é tudo aquilo ali, entendeu? Que a gente está pedindo para...para as pessoas "abre os caminhos", quer dizer que tudo o que tiver, entavando ou de entrave, né? Na vida daquela pessoa que seja afastado. É isso que a gente pede. É esse o carregamento, você tira e depois você pede coisas boas, né?

Pesquisador

No carregamento você está tirando o quê?

Mam'etu Ndulangê

Tirando todos os negativos, todos os negativos, se é a saúde, se é o amor, se é no serviço, qualquer negativo na sua vida, os pensamentos ruins.

Da mesma forma que as plantas, o alimento que é utilizado no ritual do descarrego, ele é despachado, o seu ngunzu serviu para anular uma influência negativa. Ele vai retornar à terra como matéria orgânica para que outras formas de vida se desenvolvam.

Em um mundo de vida em que tudo se interconecta, e que existem agências invisíveis na comunidade, a intervenção realizada pelas folhas, alimentos e outros dispositivos terapêuticos destinada ao equilíbrio da comunidade pode supostamente alcançar efeitos em áreas diversas da existência, como obtenção de empregos, vagas, encontros fortuitos, livramentos e etc. Assim, o que em uma cultura ocidental seria considerada como coincidência, em uma comunidade de candomblé é significado como retorno e proteção.

5.4 Outros dispositivos terapêuticos

Após ter acrescentado ao estudo, algumas das características terapêuticas sobre oráculo, folhas e alimentos, sem nenhuma pretensão de realizar uma discussão completa e exaustiva sobre as formas de cuidado de uma cultura complexa como o candomblé, pretendo ainda trazer alguns dispositivos terapêuticos que merecem atenção.

Como elaborado anteriormente, o Tata rira nkisi é o principal cuidador da casa, mas ele é assessorado diretamente pela Mam'etu Ndenge, mãe pequena, e pelo Tata Ndenge, pai pequeno, que se dedicam muitas vezes à cuidar de pessoas que são da casa e também de fora. Durante a dinâmica conversacional com Tata Mutawamê, pedi para que ele comentasse sobre algum dispositivo terapêutico, que ele, enquanto Tata Ndenge compreendia ser relevante em uma casa de candomblé.

Tata Mutawamê

O próprio sentar e escutar mesmo Rodrigo, a gente senta, a gente senta ali e conversa com a pessoa que precisa, senta ali e coloca a cabeça no seu colo, no meu colo né? Podia, agora pode de novo, antes estava sofrido porque também isso não podia. Imagina, candomblé é uma religião de... de afetos, de contatos e a gente não podia entrar em contato um com outro por causa pandemia né? Então agora pode, acho que o povo vai abraçar mais ainda do que antes. Mas a gente tem esse hábito do tomar benção, do referenciar-se no outro. Então o tomar benção é... é terapêutico, você... e eu espero que as pessoas que abençoem, abençoem mesmo. Então que Ngongobila abençoe e traga fartura, alegria, eu digo doídiça, bizarrice que traga tudo que pode trazer o mundo dos humanos para você, sem economizar, mas só naquilo que você dá conta de sustentar, por que o que você não dá conta que ele não traga não, porque se ele for trazer alegria que você não dá conta de viver porque você tá depressivo, isso vai ficar mais transtornante, né? Mas de qualquer maneira, sentar com outro escutar e conversar com o mais velho pretensamente sábio, é um dispositivo terapêutico que nós usamos, sentar na roda e fazer um cuidado coletivo é um dispositivo terapêutico que nós usamos. Nós também usamos a disposição de livre associação na... das relações internas ali, né? Então assim você precisa aprender a escutar seu irmão, você precisa aprender a escutar sua irmã.

O trecho de Mutawamê dá subsídios para a reflexão de que o candomblé é uma cultura de diáspora, moldada para preservação da identidade africana de pessoas vítimas de um dos crimes de maior impacto social da história recente da humanidade, e que até hoje não recebeu a devida consideração e reversão do seu legado, que continua pungente na sociedade brasileira.

A esse movimento inicialmente formado por pessoas negras africanas e seus descendentes que procuravam sobreviver ao holocausto da escravidão, vieram se somar outras pessoas marginalizadas pela sociedade, pessoas que não entram em conformidade com os padrões de uma sociedade colonialista em que o lugar de destaque, e beneficiário de toda exclusão, é o patriarcado do homem branco rico heterossexual, que atua como agente da colonialidade.

Portanto, o candomblé é um lugar de acolhimento e afeto, de empoderamento de pessoas socialmente excluídas e vítimas de racismo, homofobia, gordofobia, aporofobia e etc.

Nesse contexto, o escutar disponibilizado naquele espaço se torna um dispositivo terapêutico valioso pouco encontrado em outros locais da sociedade hegemonicamente ocidentalizada. Assim, acolher, escutar e abençoar, indicando ao outro que o aceita do jeito que é e desejando a ele ou ela que seja pleno e feliz é um ato de educação contracolonial, no sentido de reversão ao que é tido como normal e aceitável por uma sociedade ocidentalizada.

Na introdução do texto, quando é realizada uma análise histórica do candomblé, bem como em outros momentos, foi apontado que o lugar social ocupado pelos calundus e candomblés sempre foi o de cuidado com a população desde uma tecnologia terapêutica afrocentrada constituída em conjunto com elementos das culturas indígenas. Em vários pontos do texto emergiram situações que apontam que em um nível profundo da cultura brasileira, esse papel ainda é reconhecido. Assim, mesmo que o Tumba nzo A'na Nzambi Junsara não faça divulgações dos atendimentos lá realizados, de alguma forma, recebe uma demanda espontânea de pessoas, com as mais diferentes necessidades.

O caso a seguir, apresentado por Mam'etu Ndulangê traz alguns elementos de uma psicologia e medicina ancestrais que se tornou uma sabedoria popular de acolhimento, diagnóstico classificatório com atribuições ilustrativas como quebrante, mau-olhado, vento virado, cobreiro, espinhela caída, bicheira e etc., e tratamento através do benzimento com ervas e rezas, que é confluyente com as práticas de cuidado do candomblé.

Pesquisador

Quando uma pessoa chega no terreiro, como é que você identifica que essa pessoa tem algum problema de saúde, de saúde mental?

Mam'etu Ndulangê

Ah, é manifestação mesmo deles, deles... é... às vezes reclamam, às vezes estão... a maioria deles estão com problema, estão com depressão, você vê que está com depressão, né? A depressão vem muito na frente, que a pessoa fica muito cabisbaixa, muito... é... como eu falo que elas ficam com pena de si própria. É uma coisa que você vê muito. As pessoas com pena de si própria, aí você vai trabalhar isso aí, aí vai, vai conversar, vai descobrindo o que que é que está acontecendo com aquela pessoa, sabe?

Pesquisador

Conversando?

Mam'etu Ndulangê

Conversando, a gente conversa com aquela pessoa, porque quando eles vêm, eles entram. Você vê que eles estão entrando para pedir ajuda. Dificilmente um entra sem... sem necessidade, às vezes eles vêm até pro... pra umbanda ou pra... pro candomblé, mas você vê que eles vêm à procura, aí você sente no olhar deles, que eles vêm à procura de uma ajuda, um socorro, uma opinião, um conselho. Às vezes vem a procura de um conselho, às vezes eu não estou nem manifestada, nem incorporada e a pessoa sempre se... igual está sentada assim e nós vamos conversando. Ela vai, sabe, se abrindo, pedindo ajuda. Eu vejo que ela tá pedindo ajuda, às vezes vem pedir ajuda com filho, eu já batizei....ô... já benzi um tanto de criança aqui, né? Várias crianças que os pais chegam aqui "ah! você podia benzer para mim", aí o Tata "vai lá na mãe que ela benze". Uma coisa que eu aprendi com minha avó, minha avó era benzedeira.

Pesquisador

Quando você tá benzendo, o que que é que está causando o mal-estar, a doença na pessoa, que você afasta com benzimento.

Mam'etu Ndulangê

Olha, de criança, a gente vai muito pelo quebrante, pelo mau-olhado, pelo vento virado que a gente chama de vento virado. Pessoa que assustou... Mas aí é... aí você sente. Os pais que vem, fala "ela tá assim, tá assado", sabe? Fala como que a criança está, "está chorando à toa", né? Uma criança que eu peguei uma vez para benzer já há muito tempo. O pai chegou perto de mim e falou assim "ai, eu não aguento mais, eu trouxe pra você, porque ela não pára de chorar". Eu falei "me dê ele aqui", é um menino, pus ele no meu colo. E assim continuei conversando com o pai, mas meu pensamento estava em Ndandalunda, entendeu? Meu pensamento tava todo dela. Eu falei "Ndandalunda acalenta ele para mim" e fiquei com ele no braço aqui. E conversando com ele, que é um pai de santo de jeje. Depois eu pus ele no meu colo. Eu gosto de pegar umas folhinhas, eu gosto de pegar uma arruda, um guiné. Eu gosto muito de se não tiver nada, eu pego um alecrim. Qualquer folhinha para mim me ajuda a benzer. E tem vários tipos de benzimento, né? Então a gente vai adaptando, vários tipos, depende do que você sente que a criança tá "ah, ela assustou, porque ela caiu, que não sei o que ...", "ah então, ela está com que se chama de vento virado", então benzi ela. E é engraçado que você pega a criança, o pé dela fica assim ó, você não consegue chegar os pés dela no mesmo tamanho.

Pesquisador

Quando a pessoa, quando ela tá.

Mam'etu Ndulangê

Quando ela está com vento virado.

Pesquisador

Vento virado, é quando ela...

Mam'etu Ndulangê

Quando assusta ou porque caiu ou porque o pai xingou, ou porque alguma coisa assim, né? Um mau-olhado que as pessoas "ai, que lindo que não sei o que", a pessoa, a criança muito linda ela...ela chama muito atenção. E as atenções são positivas e negativas, infelizmente, às vezes sem querer, você olha negativamente pra uma criança, né? Mas é sem querer, você fala "ah, porque que o meu não é tão bonito assim", isso aí é um negativo. Então, aí essas coisinhas assim sabe que a gente vai... vai aprendendo.

O trecho do depoimento traz alguns elementos que permitem a ampliação da compreensão do modo de cuidado da casa. No início Mam'etu indica uma forma de acolhimento que é utilizado também por Tata Nguz'tala e por Tata Mutawamê, a escuta. Isso é um apontamento interessante, os três citados são pessoas muito experientes na realização de

cuidados, possuem uma mediunidade desenvolvida e durante as dinâmicas conversacionais apresentaram relatos de que muitas vezes, conseguem sensitivamente saber o que está se passando com a pessoa sem nenhuma comunicação verbal. Sobre Tata Ngunz'tala já foram apresentados trechos em que ele declara saber o que se passa na pessoa como se um raio x viesse à sua mente. Tata Mutawamê é psicanalista, e disse durante a dinâmica conversacional que a fluidez gerada pelo entrelaçamento com nkisi e entidade, lhe proporciona facilidade em realizar seu trabalho terapêutico. Mam'etu possui duas entidades Rosa Vermelha e Kawiza, que estão sempre próximos a ela, e diz que sente no olhar que a pessoa está precisando de ajuda.

Assim, a escolha por utilizar a escuta em um atendimento feito na casa passa pela compreensão de que é necessário que a pessoa elabore o seu sofrimento, de forma semelhante às técnicas de escuta de algumas linhas de psicoterapia. Não é como um hospital, em que a pessoa é atendida, medicada e vai embora. No atendimento do terreiro existe uma preocupação também com o acolhimento.

Pelo direcionamento oferecido por Mam'etu Ndulangê à criança benzida, aparece novamente um sistema de cuidados baseado nas plantas, que absorvem uma influência negativa causada por um susto, a criança pode ter caído, um adulto pode ter usado de violência no trato com a criança, ou então recebeu um olhar de inveja. É entendido que a criança é um ser muito aberto e, sem mecanismos de defesa, absorve essas influências negativas com facilidade. No caso do benzimento feito por Mam'etu Ndulangê, o diagnóstico é feito a partir da sensibilidade aprendida desde a vivência e com a avó, e o cuidado é feito com plantas mas também com intencionalidade, cada demanda possui um tipo de reza indicada. E ainda aparece um terceiro elemento, ela coloca o bebê no braço e silenciosamente mentaliza Ndandalunda, individualizada em sua muntuê, pedindo para serenar a criança. Nesse caso usa o seu corpo, sua muntuê como dispositivo terapêutico.

Por último apresento um atendimento que acompanhei, durante a observação participante, realizado por Tata Ngunz'tala. A pessoa era um senhor de mais ou menos 60 e poucos anos, aparentando ter muito mais, acompanhado de sua filha de mais ou menos 40 anos. À primeira vista, parecia que esse senhor havia sido acometido de um AVC, pela dificuldade em andar, e pela pouca expressão facial.

O atendimento pelo jogo de búzios havia sido feito em uma ocasião anterior, assim somente acompanhei o tratamento. O Tata ria nkisi acompanhado de uma kota manganza, fez dois círculos no chão, riscados com giz, pai e filha sentaram em um banquinho dentro do círculo, cada um em um círculo. Dentro desse círculo é compreendido que se forma um círculo de luz, no qual somente entidades de luz, bem intencionadas, conseguirão incorporar.

Pai Benedito da Kalunga incorporou na muntuê de Tata Ngunz'tala e após algumas orações, começou a ensinar o pai a deixar que o preto velho que o acompanha, incorporasse em sua muntuê, nessa hora ele, ora vibrava e ora tremia, que é um vibrar de forma desconjuntada. Para a filha, Pai Benedito chamou as entidades ancestrais pelo lado da mãe, nessa hora, ela começou a gemer e a emitir gritos que pareciam de revolta, depois chamou um caboclo e ela passou a tremer, como o pai.

O atendimento durou cerca de 10 minutos, depois foi queimada um pouco de pólvora ao redor do círculo. Após essa sessão de roda de cura, fomos até o córrego, eles entraram e tiveram a cabeça lavada com água e com quijaua. Nesse momento, eu não sei se era Tata Ngunz'tala ou Pai Benedito que estava ali, mas enquanto ele as lavava, pedia para que a muntuê deles tivesse força, proteção, limpeza e clareza. Chegaram visivelmente angustiados e saíram aliviados, sorrindo.

Após o atendimento, Tata Ngunz'tala me explicou brevemente o caso. Disse que essa já era a terceira sessão de cura com eles, que agora o senhor já está bem menos carrancudo. E que até poucos anos, esse senhor levava uma vida normal, que dançava, fazia trilhas, mas também que era alcóolatra e tinha casos com várias amantes, e que isso acabou com a relação familiar e o afastou da filha. Sua vida desregrada o levou a desenvolver um forte sentimento de culpa, as entidades obsessoras se aproveitaram disso e o adoeceram, e que qualquer um de nós está sujeito a passar por isso.

Como não eram membros da casa, e assim não poderiam ser participantes da pesquisa, não os entrevistei e também nunca mais os vi. Diante do que foi apresentado é possível compreender que existe um grupo de agentes etiológicos invisíveis, vumbis, que causavam uma redução das habilidades funcionais desse senhor, a porta de entrada dessa influência negativa foi o abuso de álcool e o sentimento de culpa, que é uma forma pensamento criada pela própria pessoa.

O círculo de luz, capaz de afastar os agentes etiológicos é um dispositivo terapêutico, chamar um preto velho e um caboclo, entendidos como protetores espirituais, para respectivamente incorporar no pai e na filha, tem como função equilibrar a muntuê com o ngunzu dessas entidades, e pelo que já foi abordado, uma vez que a relação pessoa e entidade se torna mais fluída, pode haver uma ação mais dinâmica destes no reequilíbrio da muntuê.

Em outro dia, conversando com Tata Ngunz'tala, ele me explicava sobre o adoecimento causado por formas pensamento e obsessão espiritual, que seria o caso desse cliente, e o tratamento oferecido, em que são usados dispositivos com fins de afastar o vumbi e desvincular a pessoa da sua forma pensamento.

Tata Ngunz'tala

Você tem que desvincular mesmo, aí é onde entra o banho de folha, uma folha que você bate na pessoa. Um banho de descarrego, uma pólvora, às vezes, aquilo tudo gera um jeito que quebra aquele vínculo. E aí a pessoa... aquela energia que estava sendo consumida passa, a pessoa passa a ter controle sobre ela de novo. Se ela talvez, estava tão dependente daquela forma pensamento que começa já, às vezes, a gerar outra. Quando você vê, ela está de novo alimentando outra forma pensamento, porque ela já estava acostumada. E por que que a gente sempre vai, depois de uma limpeza, a gente gosta de lavar a cabeça, porque tem que fortalecer o positivo, que às vezes você tira um peso. O corpo estava tão acostumado de ficar assim quando você tira o peso, ele vai desentortar, mas ele já estava acostumado a ficar torto. Se você não fortalecer ele, pra ele continuar, ele vai arrumar um jeito de ficar torto.

Pesquisador

E aí, já observei que algumas vezes a pessoa tem um... tem essa forma pensamento e algumas entidades obsessoras aproveitam dessa energia para estar ali perto.

Tata Ngunz'tala

Se alimenta às vezes dela, mas o problema não é o encosto, o obsessor, é a forma pensamento. Mas acontece assim, das duas coisas, de repente essa energia ser a base de alimentação de energia vital, de uma outra consciência.

Essa pesquisa foi realizada somente no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, tendo Tata Ngunz'tala como curador principal dessa nzo. Como já mencionado no capítulo teorias e métodos, não é possível precisar se a terapêutica que abarca o conceito de forma pensamento tem origem nas tradições de matrizes africanas e é algo disseminado pelos candomblés, ou se é um conceito derivado das vivências de Tata Ngunz'tala e do hibridismo que ocorre entre as diferentes tradições e matrizes culturais que se encontraram no Brasil. Me recordo de já haver escutado de um sacerdote de religião de matriz indígena, o catimbó, um conceito semelhante que ele denominava como auto-enfeitiçamento.

Na discussão desenvolvida naquele capítulo, o objetivo do argumento era articular os resultados dessa pesquisa com a pesquisa realizada por Tobie Nathan (Nathan, 2001a; 2001b; 2012; Nathan & Stengers, 2012) sobre os sistemas terapêuticos africanos, em que ele chega a conclusão que, em todos os sistemas terapêuticos tradicionais africanos, a causa etiológica é a ação de agentes invisíveis e o tratamento está direcionado para negociar com esses agentes. O que parcialmente acontece no caso observado no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, mas que também possui uma outra causalidade etiológica, a forma-pensamento, que segundo Tata Ngunz'tala é anterior à intervenção negativa de um vumbi.

Não se trata de atestar se essa é uma forma legítima ou não de terapêutica, essa é nitidamente uma forma de cuidado em saúde mental, uma etnopsicologia, e como já mencionado pelo caminho de Njila, a tradição tem continuidade, o mundo está em transformação. A partir da discussão traçada sobre os dispositivos terapêuticos do candomblé acredito que já se tem elementos suficientes para, em uma sociedade híbrida e multicultural,

como a brasileira, realizar uma discussão sobre como os participantes da pesquisa percebem e compreendem a complementariedade entre os cuidados em saúde mental gerados pela cultura ocidental e pela cultura de matriz africana.

5.5 Reflexões complementares sobre dispositivos terapêuticos

A análise dos dispositivos terapêuticos do candomblé sob os axiomas propostos por Tobie Nathan (Nathan, 2001a; Nathan & Stengers, 2012) de compreensão da cultura desde os dispositivos terapêuticos e sobre o funcionamento psíquico relacionado à cultura de pertencimento que fundamentou as discussões realizadas nesse tópico, e dispositivos terapêuticos apresentados em tópicos anteriores como a iniciação, permitem algumas discussões complementares.

A discussão sobre folhas e alimentos coloca em relevo e apresenta com maior evidência o conceito de *ngunzu* e o seu uso terapêutico desde uma perspectiva de sistema de cuidados baseado na circularidade da vida. O *ngunzu* é uma força vital que circula entre um ser para outro, a manipulação dessa transmissão é um dos fundamentos da terapêutica do candomblé.

Ao utilizar folhas e alimentos para um cuidado, muitas vezes a ação profilática tem um efeito instantâneo. O alimento e/ou a folha absorvem as influências negativas, fazem a energia circular, e a *mntuê* é reequilibrada. A base dessa profilaxia é a vibração, o *ngunzu* de cada *nkisi* tem uma forma específica de vibrar, assim o estado de saúde, o reequilíbrio é reestabelecido desde essa força vital pulsante.

Já a iniciação também possui efeitos instantâneos no equilíbrio da pessoa, mas tem um objetivo que se estabelece à longo prazo. A pessoa é iniciada e entrelaçada a um *nkisi*, esse entrelaçamento segue por um caminho, o que é compreendido como um processo de construção identitária e subjetivação, que leva a uma alteração gradual da estética de existência, o que traz recursos subjetivos e sensoriais para promoção da saúde.

Segundo Tobie Nathan (2001a), ao analisar processos iniciáticos de africanos e antilhanos radicados na França que resultam em cura, o que a iniciação faz é gerar um trauma e deixar o sujeito em um estado de ruptura com a sua matriz de interpretação, que está em via de ocidentalização. E o enlaça a sua identidade étnica, vinculada a um grupo de pertencimento que compartilha de uma mesma matriz de interpretação, configurada a partir de uma cosmogonia e um mito de criação próprios. Correlacionando com o argumento de sociedades de universo único e sociedades de universos múltiplos (Nathan & Stengers, 2012), o sujeito de Tobie Nathan seria alguém proveniente de uma sociedade de universo múltiplo que perde seu referencial quando migra para uma sociedade de universo único e depois se reconecta novamente ao seu referencial de pertencimento.

Acredito que, mesmo se considerando que o sujeito pesquisado por Nathan seja diferente do encontrado nessa pesquisa de campo, que pode-se adaptar essa parte da teoria de Tobie Nathan. Da seguinte forma, pelo relatado pelos participantes da pesquisa, a iniciação no candomblé gera um trauma e deixa o sujeito ocidentalizado em ruptura com a sua matriz interpretativa, e o vincula a uma comunidade tradicional de matriz africana pertencente a um povo bantu em diáspora, que possui uma cosmogonia e um mito de criação próprios. Mas no caso do sujeito dessa pesquisa, seria um sujeito que vive em uma sociedade que é mista, de universo único e de universo múltiplo, e que pela iniciação se vincula com mais profundidade a uma sociedade de universo múltiplo e se distancia da outra.

Para Tobie Nathan (2001a), o mito de criação de uma cultura forma a base do funcionamento psicológico. E considerando que existe uma tendência do aparelho psíquico a buscar uma homeostase em relação a cultura na qual está inserido, esse aparelho segue a lógica que opera a cultura. Como visto, os sujeitos dessa pesquisa e os sujeitos de Tobie Nathan se diferenciam. Assim, é necessário aplicar a sua teoria com parcimônia, e assim refletir sobre uma etnopsicologia em consonância com a realidade brasileira, o que será aprofundado no próximo tópico.

Antes em uma reflexão sobre o uso dos dispositivos terapêuticos do candomblé em pessoas não pertencentes à comunidade, um ponto se apresenta em relevância e coloca tensão sobre a teoria de Tobie Nathan, no que concerne à eficácia dos dispositivos terapêuticos estar relacionada ao modo como o funcionamento psíquico está ancorado no referencial cultural de pertencimento.

Mesmo que essa pesquisa não tenha seguido com profundidade pessoas não pertencentes à comunidade que buscavam cuidados para suas demandas de saúde, essas pessoas que não possuem o funcionamento psíquico ancorados no mito de criação do candomblé obtinham benefícios terapêuticos. Baseio essa conclusão em dois pontos, as pessoas que buscavam atendimento saíam satisfeitas, e boa parte retornava procurando atendimento para novas demandas.

Uma solução provisória pode ser oferecida pela reflexão de que a cultura brasileira é miscigenada e disponibiliza vários maquinários sociais, e portanto de alguma forma existe alguma vinculação anterior entre essas pessoas e o universo do candomblé. Considero essa solução bastante insatisfatória e a questão digna de maiores investigações.

6 - A complementariedade dos cuidados em saúde mental afrocentrados e eurocentrados

Essa linha investigativa da pesquisa de campo foi formada logo no início, na segunda dinâmica conversacional, que foi realizada com Kota Kawajinan. Como já mencionei anteriormente, os resultados da pesquisa de mestrado, bem como as indicações que tinha das revisões de literatura apontavam um caminho diferente. De que, havendo um contingente significativo de pessoas que buscam o candomblé para o tratamento de angústia e aflições, encontraria em campo pessoas que tendo se utilizado de tratamentos psiquiátricos e psicológicos, após a inserção no candomblé tenderiam a seguir pela linha de cuidados afrocentrado em detrimento dos cuidados em saúde mental realizados pela psicologia e psiquiatria.

Isso aconteceria porque desde o engajamento sensorial com a textura do tecido social do candomblé e pela construção identitária e subjetivação afrocentrada, esses cuidados passariam a ter uma maior possibilidade de produção de sentidos. O que efetivamente não foi o que o campo apresentou.

6.1 A complementariedade na percepção de quem utiliza os cuidados

Kota Kawajinan

Logo após eu ter apresentado o projeto de pesquisa para o Tata riankisi, no fim de semana subsequente, Kota Kawajinan, vem conversar comigo e comenta algo como “eu acho que posso te ajudar na sua pesquisa”. Boa parte das experiências com candomblé que impactaram a sua saúde elaboradas durante a dinâmica conversacional foram apresentadas no tópico iniciação como um cuidado. Vou me restringir aqui aos aspectos complementares entre a produção de saúde entre candomblé e psicologia que não foram apresentados naquele tópico.

A trajetória de Kota Kawajinan no candomblé está muito relacionada ao sofrimento gerado pelo racismo. Anteriormente foi apresentado que ela considerava que até antes de se inserir no candomblé, que não tinha recursos subjetivos para se reconhecer como pessoa negra. E assim embora fosse vítima de racismo e isso lhe causasse desequilíbrio, não conseguia se desvincular do que lhe causava sofrimento até encontrar no candomblé respostas que a levam a procurar ferramentas para que pudesse ser cuidada, uma dessas ferramentas é a psicoterapia.

Nesse momento do texto, é acrescentado um outro elemento à sua linha biográfica, ela relata que sentia em seu corpo a dor das pessoas negras que foram escravizadas, sem que soubesse o que fazer com isso.

Kota Kawajinan

Eu trago uma ancestralidade de pessoas que foram escravizadas, não é? Meu avô, inclusive, me contava essas histórias do pai dele, dos lugares que o pai dele era, inclusive, escravo, né? E aí eu me questiono, que é onde eu falo com você, será que todas essas dores, elas não podem ser sentidas nessa perspectiva de ancestralidade, é do fato biológico dessas pessoas terem sido subjugadas. E aí você traz para as novas gerações algumas dores e essas dores se tornam suas, não por legitimidade ou então, talvez seria por, é você se reconhecer naquilo, entendeu? Então assim, até pra mim, fica um pouco confuso. Porque eu consigo sentir a dor dos meus ancestrais. Eu consigo sentir a dor de quem foi maltratado por um feitor, não é? Então, e o candomblé me traz essa visão de que eu não preciso ser assim.

Por ser um local que lhe permite se reconhecer enquanto uma descendente de um povo africano que foi escravizado, Kota Kawajinan elabora que o candomblé lhe deu ferramentas para tratar de um tipo de sofrimento, dores físicas, que estava relacionado a sua ancestralidade. Aqui faz-se um paralelo à experiência de sofrimento relatado por Ntotowamê, em caso apresentado no tópico iniciação como um cuidado, em que durante o seu processo de iniciação, sentia a angústia e sofrimento de um antepassado familiar que havia sido capturado e embarcado rumo ao Brasil.

No caso apresentado por Kota Kawajinan, o sofrimento relatado se refere a um ancestral familiar mas também é estendido ao sofrimento de um povo que é subjugado, que sofre uma tentativa de desvinculação de sua ancestralidade. Isso tem um impacto em sua subjetividade.

Kota Kawajinan

Por conta das minhas memórias ancestrais, por conta do que eu sei que eu posso fazer diferente, e pela minha filosofia de vida que ela é do candomblé, eu posso sim fazer essas pautas, estar nessas pautas, estar nesses espaços de olhar o outro que está sofrendo racismo, intolerância e qualquer outra forma de discriminação ou de preconceito, entendeu?

De forma que desde a sua trajetória, compreende o candomblé como uma filosofia de vida e como um local de reconexão, de cura, em que pôde se compreender como pessoa negra, significar o sofrimento relacionado ao racismo, e desenvolver uma luta social em prol de vítimas de preconceitos diversos, a maior parte derivados de padrões culturais estabelecidos pelo colonialismo, como o racismo, a homofobia, e a ginofobia. Assim, é compreendido que a sua forma de viver está direcionada ao reestabelecimento do equilíbrio em amplos aspectos, pessoais e sociais, e também que o candomblé ocupa um lugar central na organização subjetiva e na promoção de saúde, a partir do qual pode direcionar outros processos de tratamento.

Kota Kawajinan

Candomblé pra mim, ele não é uma coisa que vai me salvar, não, isso é interior meu. Eu preciso descobrir caminhos e a partir da minha roça, eu consigo descobrir esses caminhos, mas não sem também passar por alguns processos terapêuticos, né? Então eu acho que até isso a minha filosofia de vida me faz ver que eu posso ter corpo e mente sã, mas não contando apenas com a espiritualidade. A espiritualidade pode me fortalecer para que eu procure outros espaços, inclusive. Então é basicamente isso.

Pesquisador

E os processos terapêuticos que você busca, eles são dentro do terreiro ou fora do terreiro?

Kota Kawajinan

Dentro e fora do terreiro, porque que hoje, as terapias que eu faço, elas não podem obrigatoriamente ser com alguém que eu tenha conhecimento, não por aconselhamento mesmo, mas eu faço outros trabalhos com pessoas dentro do terreiro, numa terapia alternativa, né? Então eu faço processos... posso falar os processos que eu faço? Eu faço processos de acupuntura, processos de reiki, eu faço processos de ventosas e estudo para que eu tenha um equilíbrio, não é? Então, são vários tratamentos...é ...de terapia alternativa que eu faço, inclusive com Mutawamê, mas na parte em que tem um psicoterapeuta, eu já tenho uma indicação que veio de dentro da roça, mas por conta da proximidade, a pessoa preferia que eu não tivesse uma história de vida, né? Mas foi a partir da minha roça que eu descobro, inclusive, que eu, que eu posso fazer esses trabalhos terapêuticos que eu preciso, inclusive, que eles sejam colocados, né? É... e faço isso com as pessoas que são... que chegam, que eu vejo, me reconheço em algumas situações e aí eu “olha, eu passei por isso e aí eu procurei uma terapia. Eu procurei um psicoterapeuta, procurei essa forma de terapia alternativa”. E num todo a gente trabalha num todo, a parte espiritual e a parte física, não é? Porque as duas precisam estar em equilíbrio. É assim que eu entendo, mas foi a partir da roça, sim. Foi a partir da roça de candomblé que eu descobro que eu precisava passar por esses...

Pesquisador

Você entende que no terreiro você tem uma terapêutica espiritual, é isso?

Kota Kawajinan

Entendo, entendo.

Pesquisador

E quando é para tratar da sua cabeça e seu corpo, você procura então outras formas de terapia, que são fora do terreiro?

Kota Kawajinan

Sim, eu faço essas duas incursões e numa das... em algumas das incursões fora do terreiro, eu vejo que eu tenho que voltar a este caminho, alguma coisa que eu deixei de fazer no terreiro pode sim ter criado esse meu desequilíbrio. E aí, como nas relações, não é? Eu sei que eu sou uma pessoa bélica, então, de repente, no terreiro, se eu fiz alguma, se eu tive alguma discussão, se eu não, se eu não me comportei da forma que eu deveria ter me comportado, se eu fui desagradável em algum tipo de conversas, se... não que o nkisi te cobra isso, não é isso. Mas assim, na terapia, eu consigo ver alguns erros que eu fiz dentro do terreiro. Então este caminho para mim, ele tem dado certo, que eu levo isso para minha vida, pros meus clientes, com meus filhos, com a minha família, mas eu sempre tenho que visitar esses lugares, entendeu? Esses lugares da terapia fora me faz eu ver o que que é o que eu estou fazendo aqui dentro da roça.

Em sua subjetividade, ser parte do candomblé e atuar no mundo desde uma comunidade de candomblé é para ela um propósito existencial. No entanto, ser parte do candomblé não é sentido como um fim em si, é a partir do candomblé, do fortalecimento de sua espiritualidade, e na necessidade de seguir por caminhos, de existir no mundo com um propósito, que ela compreende ser necessário procurar também o equilíbrio entre corpo e mente.

Em uma sociedade hegemonicamente ocidentalizada, porém multicultural, é interessante o rol de processos terapêuticos, provenientes de diversas epistemologias de

cuidados, que utiliza para cuidar de si mesma, candomblé, psicoterapia, reiki, acupuntura e ventosa. Como um destaque relacionado ao uso da psicoterapia, Kawajinan se refere a ela como um espaço em que pode elaborar as suas relações, e refletir sobre formas mais construtivas de agir com o outro, respeitando a sua natureza que é bélica.

A conversa com Kota Kawajinan foi muito impactante no sentido de quebra de uma linha de raciocínio que me direcionava em campo. Em seguida a essa dinâmica conversei com Tarasomean, que fez elaborações semelhantes sobre a complementariedade entre os cuidados que passou pelo candomblé e pela psicologia, sendo, para ela, ambos os cuidados considerados como necessários para sua saúde mental.

Tarasomean

Pelo que foi apresentado na conversa com Tarasomean, em tópico anterior, foram elaborados conteúdos sobre como a iniciação no candomblé impactou a sua saúde. Nesses conteúdos, ela diz que desde criança sentia uma melancolia, um desejo de morrer, que tinha tendência a desistir facilmente dos objetivos, tampouco se identificava com a sua família biológica, que se sentia uma pessoa solitária. E encontrou no candomblé um lugar de acolhimento e pertencimento a uma família de santo, ao qual afere parte significativa da melhora de sua saúde mental. Outro ponto impactante acessado foi a transformação ocorrida em sua subjetividade quando do entrelaçamento com seus nkisis, principalmente Angorô. Para um funcionamento psíquico depressivo e com tendência a desistir de seus objetivos, ela elabora que o transe em Angorô lhe preenche de ngunzu, lhe dá vitalidade e uma forma de se orientar no mundo baseado na movimentação, traçar estratégias, lutar, ser feliz. De forma que o transe em Angorô adiciona princípios dinâmicos a sua subjetividade que promovem saúde.

Em relação à atendimentos em psicologia, realizado com F., uma ndumbi na casa, ela os procura quando o relacionamento com seu companheiro passa por mudanças, segundo ela, eles “estavam com energias diferentes”. Nesse relacionamento que durou 10 anos, ela saiu do Ceará para morar em Brasília, e por muito tempo, seu ex-companheiro foi o ponto de apoio que tinha. Com a inserção no terreiro, a ampliação de sua rede de apoio e o desenvolvimento da espiritualidade, pode enfrentar com mais segurança as mudanças em sua vida.

Pesquisador

E a ponte? Quando é que começa o trabalho com a F.? A F. foi a única terapeuta que você procurou?

Tarasomean

Foi a única, foi a única. A F. já foi nesse... é, digamos, uns 3, 4 meses antes da separação. Que foi onde eu estava ficando tão confusa comigo mesmo, então por mais que eu viesse no terreiro ou conversasse tinha algo dentro de mim que precisava de um lado mais profissional. E eu sou muito aberta, tipo assim, se eu preciso de um

profissional de tal área, eu vou correr atrás. Aí o Luazi né? Eu falei, "ah! estou passando por isso e isso...", aí o Luazi, que eu trabalho com ele, Luaziluango falou "olha, tem a F, é terapeuta. vai lá, conversa com ela". Aí, né? Como toda a primeira sessão, eu chorei horrores. E aí parecia que ela já me conhecia e quando eu olhei para a F., sabe? Não sei, o santo bateu, né? Como fala, então ela não... a gente não se conhecia mesmo e depois, daí a gente se conheceu, né? É ela, a gente passou, não lembro quantas terapias que a gente foi... que a gente fez, né? Que eu fiz com ela, mas ela me ajudou a me descobrir nesse momento, a saber o que eu queria, entendeu? E muita coisa, eu me sentia culpada. E ela me ajudou a entender que não... não adiantava eu me culpar porque não era culpa minha, né? E muitos conflitos familiares mesmo. Ela me ajudou a entender tudo, tudo. Eu recomendo, eu acho que todo mundo tem que ir na terapia, no psicólogo. Vêi, e se você tem esse lado, né? Que tem que buscar esse lado mais profissional e tem um terreiro. Tenho tem uma família de santo, vêi, é o equilíbrio da sua vida, porque você tem base no todo. Então sua cabeça, sua muntuê tem que estar bem, ela tem que estar bem. Ela é bem estruturada, com isso, né? Eu falo isso na minha concepção do que eu vivi, né? E vivo até hoje, então é isso. É nesse momento da minha vida que F. entra, me ajuda a me entender tudo. Sou muito grata a ela mesmo, então aí entra com cuidado do meu pai. Eu avisei para ele "ó, tô conversando com a F. na terapia". Ele me apoiou sempre, tudo, tudo, tudo, tudo, tudo, meu pai me apoiou, né?

Tarasomean, por um período de sua vida organiza seus cuidados em saúde mental, nesses dois polos, o candomblé e a psicoterapia. À psicoterapia ela atribui o papel de organização dos seus sentimentos e pensamentos, se livrar de culpas que carregava provenientes de relacionamentos, em que ela não poderia assumir responsabilidade pelo papel das demais pessoas envolvidas. Portanto, um lugar de acolhimento e de diálogo voltado para o seu crescimento pessoal, necessário para o estabelecimento de sua saúde mental.

No entanto, sabidamente, um processo depressivo pode apresentar idas e vindas, e mesmo com acolhimento que lembra ter recebido, com as significações realizadas, a rede de apoio, a força de Angorô, havia algo ainda que precisava ser cuidado para que sua saúde mental se estabilizasse. Ela cita que o ápice do processo terapêutico relacionado à depressão e desejo de morrer acontece num ritual íntimo, e até mesmo informal realizado entre ela e o Tata ria nkisi.

Tarasomean

Hoje em dia eu tenho confiança. Tenho convicção do que eu quero, do que eu quero mesmo é outro... tipo, outros tempos atrás, eu não tinha isso, era "ah tanto faz". É como se não tivesse propósito mesmo de vida. Teve um... eu lembro que minha última crise assim mesmo, bem interna de depressão, foi quando... foi uma virada de ano, um tipo... Natal para a virada de ano, meu pai, eu não sei, assim, não sei se ele tem um cordão umbilical com cada filho, mas eu estava passando por uma situação bem difícil. A pior fase mesmo, o pior estado de depressão, e ele mandou uma mensagem, eram três horas da manhã, parecia... eu não... eu não sabia, mas parecia que ele sabia, sabe? Ele mandou uma mensagem no coletivo. Mas não era só pro coletivo, era para mim. Aí foi quando eu falei com ele. Aí ele "ah vem aqui, passar o ano-novo com a gente". Tinha uns meninos, né? Que estavam de preceito. Aí eu fui. Nesse dia, ele cuidou de mim. Depois daí pronto, acabou.

Pesquisador

Como foi esse cuidado?

Tarasomean

O cuidado foi me colocar na rede, né? Ficar ali pensando, e falando e falando, e falando e fazendo um, né? Fez como se fosse um patuázinho para mim. Eu mesma fiz junto com ele. É como se tivesse selado, porque eu só queria morrer... e para mim, eu estava feliz em morrer. Assim não queria mais estar aqui em Terra e para ver, isso mesmo depois de iniciada, porque isso não tira a gente dessa... desse mundo, ela te dá força, te dá pessoas para poder superar isso. Você tem que passar. Você tem que passar por isso e que seja com sabedoria mesmo... sabedoria mesmo. Por mais que no momento você não entenda, mas depois vem, vem tudo aquilo. Então, naquela noite mesmo, foi como se tivesse selado depois disso, eu só penso em viver e não consigo pensar em morrer, em sair daqui não.

Pelo exposto nos seus depoimentos, Tarasomean se utiliza dos cuidados realizados pelo candomblé, iniciação, transe, pertencimento, apoio do Tata rira nkisi e dos cuidados realizados por F. na psicoterapia, para enriquecer sua identidade, angariar recursos subjetivos e fortalecer o seu papel de autoria em sua trajetória existencial. Segundo ela, a cura acontece quando ela decide usar a sua sabedoria e os recursos adquiridos, para realizar um pacto consigo mesma, pela sua vida, sabendo ser capaz de enfrentar o que tiver que passar.

Kota Roxiluanê

Uma elaboração muito interessante a cerca da complementariedade entre cuidados realizados entre a psicologia e o candomblé aconteceu durante a conversa com Kota Roxiluanê. Eu já havia dialogado com ele durante a pesquisa de campo realizada durante o mestrado. Naquele tempo, ele havia perdido acesso ao plano de saúde e por indicação de sua namorada, atualmente esposa, Kota Nzazingongo, foi realizar atendimento no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara e me disse que estava bem.

Durante a pesquisa de campo atual, em uma dinâmica conversacional que estava fazendo com Tata Mutawamê, comentei esse caso, e ele me disse que Kota Roxiluanê recentemente tinha pedido por indicações de psicoterapeutas. Procurei por Kota Roxiluanê, expus os argumentos da linha investigativa, apresentando que até então, havia uma tendência de algumas pessoas da casa em elaborar que os cuidados realizados no consultório de psicologia e no candomblé eram complementares.

Ele mencionou que após a nossa conversa de 8 anos atrás, ele passou um tempo sem atendimento em psicoterapia, mas que depois voltou a ter interesse em participar de sessões de psicoterapia, encontrou uma profissional com que manteve uma relação terapêutica, só que recentemente ela decidiu mudar de área, e agora ele estava a procura novamente de uma profissional. E começamos a elaborar sobre esse tema.

Pesquisador

E o que que é que você procura num consultório de psicologia que você não encontra aqui? Que se complementa.

Kota Roxiluandê

Cara, eu acho que é muito mais da complexidade de lidar com... com o ego, por exemplo, com... com traços de personalidade. Com alguns comportamentos que a gente tem, uma coisa bem individual mesmo, né? Porque aqui, por mais que a gente tenha momentos que a gente tem o coletivo e tem o individual. Em poucos momentos, você tem o choque dos interesses, mas tem hora que é bem dividido. Por exemplo, se eu for num consultório hoje, eu vou tratar isso mesmo, de comportamentos meus, que às vezes são mais tóxicos, que acabam me prejudicando, uma auto sabotagem, por exemplo, é uma coisa que eu trataria... não que eu não trataria aqui, mas que eu daria um pouco mais de foco num consultório do que aqui na roça. É mais fácil eu chegar no consultório numa sessão e falar assim, "é esse comportamento tem que rever e tal", é mais fácil surgir a ideia lá do que aqui. Aqui, como a gente tem mais movimentos coletivos, acaba que, às vezes, a gente faz e não percebe. Ou alguém vem falar para você "pô, você fez um negócio ali e tal, que eu não gostei", e conversa com você. No consultório, já é o contrario. Acho que é mais fácil de eu conversando ali com um profissional, ele ter essa... essa... esse insight assim, tipo "é realmente esse comportamento tá foda e tal", eu acho que é mais ou menos esse viés que... que tem um pouco de separação.

Kota Roxiluandê levanta o ponto de que uma relação é profissional, enquanto a outra se refere a pertencimento a uma comunidade. Na relação profissional, com a psicoterapeuta, o motivo está bem explícito, se refere a estabelecer uma conversa sobre comportamentos que poderiam ser revistos porque em alguma medida acabam por prejudicá-lo, seja nos relacionamentos, seja em uma atitude interna de criar obstáculos para si mesmo. É uma posição relacional bem estabelecida, uma pessoa escuta, aconselha e direciona, ao acabar o tempo da sessão retorna-se à vida cotidiana.

Por essa reflexão se estabelece que um aspecto da complementariedade vem de utilizar um espaço com uma profissional para refletir sobre si mesmo e suas relações com o mundo, em um ambiente isolado. E o outro espaço afrocentrado favorece o crescimento pessoal desenvolvido na própria interação com os outros, em uma vivência comunitária direcionada para uma relação de cuidar e ser cuidado.

Já sendo um kota manganza, e tendo assim participado por muitos rituais como curador e também como alguém que é cuidado, ele reflete sobre as diferenciações entre os modos de cuidado ocidental e de matriz africana.

Kota Roxiluandê

Se a gente encarar as duas como duas doutrinas, né? Acho que é uma palavra que dá para definir mais ou menos esse pensamento, são duas doutrinas diferentes, porque uma tem embasamento científico e tudo o mais, que é a europeia. Eu não vejo muito como tratar o coletivo. Eu acho que ela é muito... que visa o indivíduo por mais... independente do... da coletividade que ele faz parte, seja em uma igreja, seja num terreiro, seja num motoclub, ele faz parte de um coletivo. Mas no momento, em que você está no processo terapêutico, uma pessoa, sei lá, junguiana, freudiana que seja, ela vai te tirar em algum momento daquele coletivo. Vai tratar a sua parte individual, você vai tratar de coisas do

seu, do coletivo que você faz parte? Vai, isso é normal, por exemplo, a pessoa faz parte de um... da maçonaria. Se ela for na terapia, ela pode até trazer coisas que tenha respeito desse coletivo que ela faz parte, mas em alguns momentos ela vai chegar e vai tratar só de coisa da cabeça dela. Na... no conceito africano, para mim, você tem questões individuais, mas que nem todos os momentos você trata sozinho. Uma coisa que o Tata até fala aqui na roça “ninguém toca candomblé sozinho, ninguém faz candomblé sozinho”. Ninguém caminha sozinho quando se faz parte do culto, né? Então, tem horas que você vai ter os seus momentos de... de reflexão, você e seu santo...é... sozinho no roncó, você vai ter o seu momento mais introspectivo. Mas a maior parte das coisas, você vai ter vivência coletiva. Nas tribos tinha muito isso, né? Você tinha alguma coisa, você levava para o nganga, para o mais velho "chegava, ó meu pai está acontecendo isso e isso". Então, por mais que fosse uma questão individual, em algum momento você tinha que ter essa partilha com o mais velho, né? Com uma pessoa com um pouco mais de instrução. Para que isso fosse tratado, até para você aprender lá na frente falar "isso aqui agora eu já sei como é que é, isso ele já me passou". Então na parte ocidental, na parte europeia, eu vejo que tem uma divisão, tem hora que você cuida de um, tem hora que você cuida do outro. No conceito africano, eu acho que está mais próximo, por mais que tenha momentos que são individuais, às vezes eles se tornam coletivos, então, assim, a conexão é um pouco maior, você não tem uma divisão numa coisa em cada caixinha. Eu vejo mais ou menos dessa forma.

Ao diferenciar os modos de cuidado em saúde eurocentrados e afrocentrados, existe uma sagacidade em sua reflexão que correlaciona essas formas de cuidar com a cultura de origem. Kota Roxilundê descreve características de uma sociedade individualista, que dicotomiza ser humano de sua cultura, o que gerou uma tecnologia de cuidado em que a pessoa deve tratar de sua cabeça em um espaço reservado, a sociedade e o seu modo de funcionar permanecem intocados. Assim, é o ser humano quem deve se adaptar, lidar com as suas frustrações. O cuidar faz parte de uma profissão, a pessoa paga para ser escutada. Na perspectiva comunitária afrocentrada, existe uma questão de aprendizagem, de partilha, o mais velho cuida porque já passou por mais experiências, o mais novo irá cuidar um dia, quando for mais sábio.

Como uma similaridade entre as formas de cuidado geradas pelo candomblé e pela psicologia, ele relaciona que tanto em um espaço quanto no outro, sente que o interesse do cuidado é de acolher e ajudar a desenvolver a autonomia.

Kota Roxilundê

Mas em questão... mas a similaridade que eu vejo é que os dois visam...é... que você mesmo se levante, né? Os dois são como se fosse uma pessoa estendendo a mão, tanto no kibane muntuê, quanto numa terapia. Uma pessoa está estendendo a mão para mostrar que você mesmo consegue levantar com as suas pernas. É só uma ajuda ali, não como se fosse uma bengala, uma coisa para... para você se apoiar, é só para você ter um... um ponto de força, assim, aquele fôlego que precisa pra você levantar, pra caminhar, pra reagir pra alguma situação.

Ainda diferenciando as duas propostas de cuidado, ele traz para a conversa os dispositivos terapêuticos eurocentrados e afrocentrados. Enquanto a psicoterapia segue por uma linha racional, baseada no diálogo, buscando gerar uma linha de pensamento, os dispositivos

terapêuticos do candomblé atuam em um nível mais energéticos. Assim, trazendo a discussão para um ponto mais centrado em sua pessoa, passamos a discutir a questão do entrelaçamento entre ele e seus nkisis, pela mesma perspectiva em que já foram apresentados outros casos no tópico a iniciação como um cuidado. Na elaboração realizada com Kota Roxiluandê, eu considerei a complementariedade das técnicas de produção de saúde tão ilustrativas que preferi guardar a sua construção identitária realizada desde o entrelaçamento para ser apresentada nesse tópico. O começo do assunto se dá quando pergunto qual seria o diagnóstico atual que ele recebe pela psicologia, ele responde que ainda é TDAH e depressão e elabora sobre como cada cultura enxerga essa questão.

Kota Roxiluandê

Ainda é complicado, ainda é... não cheguei a tomar medicamento, eu tomei quando era... quando era adolescente. Mas você vai aprendendo a lidar com as coisas, com o jeito que você pensa. E aí, o candomblé me ajudou nessa parte, porque tem coisas que faz parte da sua mesmo, é o seu enredo, é a sua história, é o seu jeito, é a sua forma de pensar. Tem coisa que não dá para ficar lutando contra. "ah, eu tenho TDAH", cara, não adianta eu tentar ter a mesma linha de raciocínio, ou assistir uma aula que seja, do mesmo jeito que uma pessoa que não tem TDAH, não vou conseguir. Não dá cara, não dá, sala de aula para mim é terrível, que eu fico muito disperso. Se a aula não for extremamente interessante já era... fiuu... em 2 minutos, já estou em outro canto, fazendo outra coisa, pensando em outra coisa. Isso eu consegui com a filosofia daqui, falou assim "sua cabeça é sua, cara", eu não consegui isso lá. Na terapia convencional eu aprendi sim, que eu tenho que dar meu jeito, com medicamento ou não, cara, você vai ter que ter uma técnica para estudar, não sei o que e tal, mas uma coisa totalmente... não é informal a palavra... analítica, a pessoa analisou um caso e deu um diagnóstico, o modus operandi, "ó você vai operar desse jeito que é... já que você tem TDAH, você vai por aqui que dá certo. Aqui, não, aqui eu tive que entender como é que eu sou, respeitar o jeito que eu sou, aceitar e continuar a vir.

Pelo diagnóstico oferecido pela psicopatologia, ele possui um transtorno que dificulta que opere de forma funcional nas demandas da sociedade capitalista. Seu comportamento foge à regra, e ele deve se adaptar ao sistema já estabelecido e assim a partir de uma cartilha desenvolvida para pessoas que possuem esse transtorno, ele deve aprender algumas técnicas que facilitarão a ter maior controle de sua atenção.

Pela cultura do candomblé, o seu nkisi de cabeça é Nkosi, o seu juntó é Nzazi. Pelas características atribuídas a Nkosi, ele é a encarnação da impulsividade, algo que pela cultura psicológica seria próximo ao TDAH.

Kota Roxiluandê

É o santo, ele tem um, a leitura que eu vi desde que eu raspei, eu tenho ela até hoje, o santo, ele potencializa muita coisa sua. Cara, se você é rabujento, você vai ficar mais rabujento. Se você é um cara para cima, você vai ficar mais para cima, porque o santo, ele já é uma essência que tem a ver com a sua. A essência do nkisi, ele tem a ver com a essência da sua muntuê.

A pessoa que é que é mais impulsiva, aquele negócio, o cara mais agoniado, geralmente, geralmente você vê que tem pelo menos um Nkosi no caminho, um caçador, né? Que é o cara que é tudo na hora que já quer resolver, que se não resolve, já fica mais mal humorado e tal. Então quando... pra mim, o processo de iniciação mostrou muita coisa disso. Eu disse assim "cara, é verdade, eu penso muito desse jeito".

Como visto, nas iniciações realizadas com rodantes, o juntó, o nkisi que é despertado ritualmente quando da iniciação de 3 anos, geralmente, ou traz um equilíbrio maior da pessoa em relação ao seu primeiro nkisi ou pode apresentar uma característica singular da qualidade do primeiro nkisi. No caso de Kota Roxiluanê, o seu juntó Nzazi, como ele exemplifica, lhe traz o equilíbrio.

Kota Roxiluanê

É, o juntó complementa muito a cabeça, porque ao mesmo tempo que você tem um lado um pouco mais impulsivo, tem um lado mais pé no chão. Você vê que Nzazi é um nkisi muito mais centrado, né? Não é um... ele não é tão expansivo como o Nkosi que pega, roda o barracão, corta, não, ele é mais na dele, tem a imposição dele, né? Aquela imponência toda do nkisi. Mas ele não precisa fazer movimento, não, ele é mais centrado, mais pé no chão. Eu não preciso sair correndo. Eu sei que se eu for devagar, eu vou chegar lá do mesmo jeito. Eu vou chegar lá e vou fazer o que eu tenho que fazer.

Pesquisador

E aí entra naquela questão que tu falou do...da agressividade excessiva, que incomoda, né? Que é desequilibrada. E aí traz Nzazi, "não", agressividade justa, né?

Kota Roxiluanê

Na medida, aquela coisa de ser um pouco mais comedido, sem tão exagero, que Nkosi é mais exagerado. Ele é muito mais visceral, é aquela coisa mais... não agressivo no ponto de violento né? De... de uma parte mais negativa. Mas ele é aquele ímpeto mesmo, é a consciência do...do... da iniciativa, ele, junto com Njila, tem essa parte, né? Essa energia de iniciativa, de você ter uma ideia, quando você tem uma ideia, você na mesma hora ou você anota, ou você bota em prática tipo "ah putz, tive uma ideia, vou anotar. Tive uma ideia..." você vai lá e vai fazer um negócio. Assim, essa energia de despertar e botar a mão na massa, fala com Njila, mas fala também com Nkosi, né? Que é essa fagulha, essa coisa de você botar realmente a mão na massa, de você trabalhar. E Nzazi não, Nzazi é um pouco mais comedido "espera aí, eu tenho que fazer isso aqui? Tem, eu vou fazer isso aqui com calma, eu vou fazer isso aqui só uma vez...."

Após esse trecho do diálogo, a conversa se desenvolve pela questão que ele elabora sobre o grau de santo, em uma discussão apresentada em outro trecho da tese, em que descrevo aqui de forma resumida, ele relaciona que quanto mais tempo de santo, mais a relação entre pessoa e nkisi fica fluída. Após essa elaboração, pergunto para Kota Roxiluanê, qual impacto esse grau de santo causou na sua vida cotidiana, relacionado à saúde mental.

Kota Roxiluanê

Na questão de saúde mental, eu acho que foi para mim, pelo menos a leitura que eu tive desde que eu raspei até hoje. É a questão de, para mim era muito mais fácil desistir das coisas, né? Principalmente por causa de TDAH, que você perde interesse assim (instala os dedos), depressão, então são dois cliques (instala os dedos). Quando você junta os dois então é muito mais fácil você ter desinteresse de uma coisa. Tipo estou tocando um instrumento, cara do dia para a noite, quero nem ver essa porra, joga essa merda fora,

não quero mais ver, desinteressei. Depois que eu fiz santo, ficou mais difícil, ficou praticamente impossível pegar uma coisa e não terminar. De eu não peitar uma situação, fala, cara, é difícil, eu vou chorar, vou espernear, vou gritar com o travesseiro na cara, mas "vamô embora veio, preciso terminar essa porra, não vou deixar isso pela metade não". Isso eu tenho certeza que foi energia dos dois, totalmente fluindo nos meus caminhos, no meu corpo, na minha vida, que é tipo "mermão você não vai desistir dessa porra não, cara, bora. Não queria? Você não queria resolver um negócio? vamos lá resolver". Eles têm essa parada, pelo menos comigo, agiu-se dessa forma.

Pesquisador

E você sente no seu corpo essa...em qual parte do corpo, como é que você sente isso?

Kota Roxiluandê

Eu sinto muito nas costas e aqui no estômago, nessa parte do peito aqui assim.

Pesquisador

Isso aí quando é uma situação que você está próximo de desistir você sente essa...

Kota Roxiluandê

É.

Pesquisador

E é o que? É um calor, é uma força?

Kota Roxiluandê

Como se fosse uma dormência, bem de leve. É como se tivesse dormente, mas é bem de leve mesmo.

Pesquisador

E aí aquele pensamento que viria de desistir, cessa? Desaparece?

Kota Roxiluandê

Ele é engolido praticamente, ele é engolido

Pesquisador

(risos)

Kota Roxiluandê

"Bicho, eu sei que você quer desistir, mas eu não quero saber, não me interessa que você quer desistir, se vira. Você tem um negócio aí na sua frente, enquanto você não resolver, você vai ficar aí". É igual menino quando não quer comer, você fala assim "enquanto você não terminar de comer essa comida, você não vai levantar e não vai brincar, não vai assistir desenho, "então resolve logo, cara, você já não está aí? Não está com a situação na sua frente? Resolve logo isso.

Pesquisador

E se você contraria essa força?

Kota Roxiluandê

Ah meu irmão não dá não. Eu já tentei, falei "não eu vou...não quero saber mais", tem hora que você não quer saber mais das suas coisas, de você mesmo. Aí já entra a questão depressiva, né? Que tipo tem dia que você não quer levantar, saca? Eu tive muito de... na pandemia então, foi punk. De ter dia que eu falei "bicho, hoje eu não quero nem abrir o olho. Eu quero ficar deitado nessa cama aqui uma semana". E aí começa tipo "não, mas você tem filho, você está ligado, né? Você tá ligado que você tem que ter trabalho, mas você tem um aluguel para pagar, seu filho vai comer o quê? Você ficar deitado aí? Seu filho não vai pro colégio não? Não vai tomar banho?".

E tudo isso é eles, cara. Eu tenho certeza que antes de raspar ia ser, não digo impossível, mas ia ser muito difícil eu ter essa linha de pensamento. Talvez com terapia, talvez. Mas eu acho que ia ser muito difícil, eu conseguir.

O trecho destacado apresenta uma correlação bem elaborada entre produção de saúde mental e entrelaçamento pessoa e nkisi, em que é apresentada a agência do nkisi. Por uma

perspectiva dos cuidados do *candomblé*, não existe a atribuição de um diagnóstico referenciado em uma suposta normalidade estatística da população. A pessoa é quem ela é, o objetivo terapêutico é equilibrar a pessoa com a sua própria natureza. Isso como descrito anteriormente acontece através das vivências rituais, à medida que ele reconhece e identifica a sua natureza nos transes, a relação com os seus *nkisis* fica mais fluída e mais facilmente acessível tanto nos contextos rituais quanto nas atividades cotidianas. No seu caso os seus *nkisis* são *Nkosi* e *Nzazi*, um é agitado, age impulsivamente, outro é centrado, planeja antes de agir.

Não se trata de negar as qualidades da psicologia ocidental, ele as utiliza, principalmente o espaço psicoterápico para elaborar sobre sua forma de interação social, aprender a usar a sua força de maneira mais proativa, socialmente mais eficiente e também como espaço para escuta. Como visto em outro tópico, o *candomblé* não exclui a escuta como forma válida de acolhimento e de elaboração do sofrimento, ele apenas transforma, por necessidade essa escuta em algo mais sistematizado. Além disso, a psicologia lhe oferece uma forma de dar inteligibilidade para os seus próprios obstáculos e reconhecer uma forma de ação eficiente para o TDAH.

Aí nesse caso, se aponta uma incompatibilidade entre as duas epistemologias, já que pela perspectiva ocidental, o TDAH é um estigma, a psicopatologia considera desde as suas concepções de que é o indivíduo que tem que adaptar ao meio social, produtivista, e assim, ser impulsivo é estar em desacordo com a normalidade estatística, e que para esse transtorno não existe cura, é uma condição para a qual existe um tratamento afim de que a pessoa possa desempenhar, à contento, uma função social dentro das possibilidades disponibilizadas pela sociedade capitalista. Pela percepção do *candomblé*, a qual ele adere, essa é a sua natureza, não existe culpa em ser assim, o desafio é aprender a se equilibrar com a sua natureza, *Nkosi* e *Nzazi*. Esses dois *nkisis* após terem sido iniciados em sua *muntuê* atuam de forma a reequilibrá-la. Assim, apesar de haver uma tendência inata à paralisação e à desistência, nele também de forma inata, após a iniciação, estão esses dois princípios vitais, um, *Nkosi*, tem a força de tirá-lo do lugar, para a ação, o que seria um importante contraponto para a depressão. E o outro tem a força de centrá-lo, acalmar a sua impulsividade, leva-lo a agir mas de forma planejada. Isso não exclui a sua agência, a dificuldade de se concentrar é presente, a facilidade para desanimar também, mas desde a fluidez estabelecida com os *nkisis*, ele aprende a atravessar a barreira quantas vezes forem necessárias.

6.1.1 O/a psicoterapeuta selecionado/a

Um ponto que aparece na dinâmica conversacional de Kota Kawajinan, Tarasomean e Kota Roxilundê, mas que foi pouco elaborado se refere a escolha do psicólogo ou psicóloga

para se realizar um atendimento, que seja compatível em termos de potencial de crescimento. Kota Kawajinan faz referência que a pessoa com quem faz psicoterapia foi uma indicação vinda do terreiro. Tarasomean também aponta que a indicação veio de uma pessoa que é próxima a alguém da casa, na verdade já era ndumbi do próprio terreiro, mas Tarasomean parecia não saber disso. Fiquei sabendo que Kota Roxilundê estava interessado em fazer psicoterapia porque ele havia pedido uma indicação para Tata Mutawamê.

A partir desses indicadores nas outras conversas que tive com participantes da pesquisa, passei a abordar essa questão, de forma que foi evidenciado que existe uma necessidade de escolher um profissional que não necessariamente precisa ser alguém do candomblé, mas precisa ter abertura para o acolhimento do referencial de pertencimento. Conversei sobre isso com Tata Nguz'tala.

Pesquisador

Eu tenho observado que as pessoas que vem de uma UTT, elas procuram psicólogos/psicanalistas que sejam da tradição também, porque se não acaba que eles não vão se sentir....

Tata Nguz'tala

Isso... é... entendi, tentando atribuir as suas razões a um referencial religioso que ela não se reconhece ou só à academia, desvincula ela do referencial de pertencimento, isso faz diferença para a gente, a gente entende que a terapia tem o seu lugar, mas ela, como uma pessoa pertencente, que tem uma linhagem ancestral, o equilíbrio dela com a ancestralidade dela, também vai ajudar na cura. Esse acolhimento de respeitar ou incluir no tratamento referencial ancestral da pessoa tem um efeito positivo, sim. Eu acho que essa deve ser a sabedoria do terapeuta. E não precisa ser necessariamente nosso não, se uma pessoa é cristã, incluir o referencial religioso, ancestral, transcendente dela, se a pessoa é de tradição africana, se ela se compreende em um outro referencial, incluir essa sabedoria ou pelo menos não excluir, sabe? Dizer assim "olha, não, então está bom, então nós vamos fazer essa terapia, mas lá na sua tradição, deve ter ritos de cura, deve ter ritos de cuidado, você pode se submeter, uma coisa não exclui a outra".

A partir de sua experiência enquanto curador de uma casa de candomblé, Tata Nguz'tala, que acompanha várias pessoas, filhos e filhas da casa, que participam de ritos de cura na nzo, e que também se utilizam de processos terapêuticos em psicologia, entende que ambos os cuidados podem ser complementares. E inclusive algo que se soma, se o terapeuta adota uma postura de referenciar a pessoa em sua própria cultura de origem. No entanto, os relatos que passaram a se suceder apontam que isso parece não ser uma prática muito comum nos consultórios e clínicas.

Luazilungo

A partir desses relatos e da minha própria experiência enquanto membro da comunidade de psicologia, apesar do Brasil ser um território multicultural e híbrido, as linhas da psicologia e psicanálise difundidas pelas universidades e demais instituições teóricas não atentam para a

variação cultural da população desse território. Essa situação potencializa o sofrimento da pessoa que, muitas vezes já fragilizada, está em busca de um atendimento terapêutico e ao invés de encontrar acolhimento, revive situações de agressão. Assim o descreve Luaziluango, iniciado no candomblé há 9 anos, pardo e que declara que sempre foi uma pessoa gay.

Pesquisador

Você já fez terapia? Com psicólogo...

Luaziluango

Desde os 15 anos de idade por um processo de auto extermínio que venho lidando desde essa fase, foi potencializado a terapêutica tradicional com 25 anos de idade. Quando decidi fazer a cirurgia bariátrica, né? É um dos quesitos... dos aspectos e não era por consciência não, era por obrigatoriedade mesmo que eu ia, não era a consciência de necessidade do processo. Então, se hoje estou com 34, fazia desde os 15 anos, são quase 20 anos de terapia.

Pesquisador

Nesse processo, vocês se já sentiu violentado?

Luaziluango

Algumas muitas vezes, eu tenho um processo de muito rechaça a terapia tradicional, muita rechaça. Primeiro é o processo terapêutico que se iniciou com homens, homens brancos nesse lugar da cadeira do divã, da escuta, não é? E mas era o que eu precisava viver, então estava vivendo aquilo. À medida que o meu pensamento, ele também vai enegrecendo que ele vai se afro centrando. Eu vou entendendo que não dá para eu discutir a minha existência com pessoas que estão ocupando outros lugares. Então eu vou escurecendo a minha terapia até chegar num lugar terapêutico que eu ocupo hoje, que é sempre com homens pretos, homens gays e homens de terreiro. O meu terapeuta hoje, nem chamo... eu chamo de partilhador, né? O meu partilhador, ele é um homem preto, de terreiro e é gay, não é? Então, nesse lugar, é o lugar onde eu menos me sinto violentado. Embora ele seja um psicanalista.

Pesquisador

Mas... é... ele de alguma forma, ele não é um psicanalista tradicional, porque se não, ele teria que te violentar.

Luaziluango

Nada, nada, nada, nada, nada, nada.

Pesquisador

Aí, colocar que você é perverso, que o seu transe é um narcisismo que... não é?

Luaziluango

Nada disso chega na nossa construção de discurso. Ele é, porque ele precisou apresentar um canudo social de doutor, ele é um doutor. E ele precisou apresentar para a sociedade, a lógica branca de construção de saberes, não é? Mas ele amarra ou ele vibra a construção terapêutica dele, na lógica que ele está parindo e é absolutamente legítima.

Nessa toada gerada pela linha investigativa de procurar entender como os participantes da pesquisa percebiam essa complementariedade entre as formas de cuidado, fui recordando das experiências que tive com a comunidade de psicologia, como muitas vezes o discurso que se apresenta é bastante doutrinário. Principalmente os psicanalistas das linhas mais tradicionais buscam analisar o “paciente” a partir de postulados que deixam muito pouco espaço para a

construção de uma subjetividade que seja diversa à noção de ser humano e de mundo das culturas ocidentais.

O relato de Luaziluango ainda aponta uma resistência dos terapeutas tradicionais, homens brancos, em adotar uma postura de acolhimento para uma pessoa gay. Sabidamente, desde 1973, quando foi retirada do DSM, a homossexualidade não é mais considerada como uma patologia. Essa falta de acolhimento indica que apesar da mudança classificatória, que algumas linhas da psicologia e da psicanálise não alteraram as suas bases epistemológicas e a forma de atendimento para essa clientela.

Recentemente, com a inclusão de pessoas pretas no ensino superior via lei de cotas, tem-se observado a emergência de psicólogas, psicólogos e psicanalistas pretos discutindo a necessidade de construir ferramentas e epistemologias nessas áreas para que sejam mais eficientes na promoção de saúde mental de pessoas negras. O que indica que também no que se refere ao acolhimento de pessoas pretas e pardas, as psicologias e psicanálises mais difundidas em território brasileira estão em descompasso com a subjetividade da maior parte da população, que é negra (Veiga, 2019).

Neubern (2013) aponta uma tendência dos psicoterapeutas, no Brasil, em não acolher a espiritualidade das pessoas que os procuram em suas clínicas e consultórios, mesmo em um país em que a maior parte da população se declara como sendo religiosa. A causa tem origem na formação profissional e na ausência de vivências espirituais por parte dos que atendem, o que resulta em um acolhimento desacolhedor.

Assim, pela experiência adquirida em 20 anos de atendimento, Luaziluango afirma que o terapeuta com quem sente-se confortável é um homem preto, gay e de terreiro, alguém que provavelmente já vivenciou as mesmas agressões que ele vem sofrendo ao longo de sua trajetória de vida.

Kota Lembaressimbe

Seguindo essa linha investigativa de complementariedade entre psicologia/psicanálise e candomblé, me lembrei que durante a pesquisa de campo de mestrado, conversei com Kota Lembaressimbe, e em um momento da dinâmica conversacional, ela me falou que estava participando de sessões de psicoterapia. Como aquela pesquisa não tinha esse propósito, guardei a informação mas não a aprofundei. Nessa pesquisa de campo fui atrás de Kota Lembaressimbe para conversarmos sobre a sua experiência de complementariedade entre cuidados eurocentrados e afrocentrados.

Ela, naquele período, havia recentemente passado por uma separação de uma união estável de 17 anos com um homem branco europeu, e diz que um dos gatilhos da separação foi

a sua decisão de se iniciar no candomblé, em um processo de resgate da ancestralidade e de valorização de sua negritude, outro gatilho se referia a uma anulação frente ao ex-companheiro. Em termos de complementariedade, além de toda a tecnologia de promoção do afrocentramento, o jogo de búzios apontava que a união estável havia sido um equívoco, o relacionamento devia ter ficado só na fase do namoro.

No consultório psicanalítico freudiano, ela afirma que pôde, em um nível pessoal, elaborar formas de atuar no mundo em que ela pudesse ser socialmente assertiva, sem precisar agredir o outro ou se autoagredir. Em relação ao acolhimento à conteúdos subjetivos e espirituais que trazia de suas vivências do candomblé, em seu processo de afrocentramento, a postura do psicanalista é desdenhosa, tratado como algo que não era nem digno de análise.

Pesquisador

E como é que você levava os conteúdos do candomblé para terapia? Em qual momento você fez terapia?

Kota Lembaressimbe

Ah, eu já estava... Eu sempre fiz, né? Assim em grupo, na universidade, aquela coisa de você ser voluntário, né? Sempre fiz, mas especificamente por aquela freudiana, né? A psicanálise, eu fiz quando eu estava... foi em 2013, 2014, eu já estava aqui em casa

Pesquisador

Foi quando eu fiz a pesquisa, que eu conversei contigo.

Kota Lembaressimbe

Eu levava muita coisa assim do santo, né? Da questão da personalidade, a questão de..., não é?

Pesquisador

E como é que era a leitura da terapeuta freudiana com relação aos conteúdos?

Kota Lembaressimbe

Ignorava.

Pesquisador

Ignorava? Como assim?

Kota Lembaressimbe

Ignorava totalmente.

Pesquisador

E mesmo assim você continuou com ela?

Kota Lembaressimbe

Não, com ele, era ele. Não, eu fiquei um tempo depois... e aquele negócio de sonho, né? Que a gente sonha muito, tem aquela coisa. E sempre que eu falava alguma coisa que era importante para mim ou que ele considerava coisa, ele encerrava, não conversava mais. Eu achava aquilo muito estranho, às vezes saía e ficava sentada na escada pra me recuperar. E eu achava que era muito esquisito. Eu falei "ah, eu não vou ficar vindo aqui mais não, gastando meu dinheiro, uma fortuna. O que quero conversar, "não quero"..."

Pesquisador

E depois dessa experiência, como... como é que foram as outras terapias que você procurou? Ou os outros psicólogos e psicólogas?

Kota Lembaressimbe

Depois disso, eu fui fazer... a seguinte foi uma lá com a... agora, para mulheres negras, exclusiva para mulheres negras, público, muito bom para trabalhar a raiva, eu não sei se

Kifunda é o nome que elas dão, ou Kifunda é o nome do lugar, porque eu já vi o nome em outro lugar. Mas eu entendi Kifunda é isso. Eu adorei e vou continuar, fiz esse ano agora.

Na impossibilidade de seguir por uma relação terapêutica que incluísse a cultura do candomblé, na qual centra o seu pertencimento identitário, um lugar desde o qual significa as suas experiências de vida, justo em um momento em que passava por um processo de assumir a sua ancestralidade negra, valorizar a cor de sua pele, e fortalecer sua identidade em uma sociedade racista e misógina, o psicanalista enquanto autoridade de um saber, replica a violência. Assim, o seu ganho naquele momento, em termos de complementariedade foi algo instrumental, usar uma terapia ocidental para se orientar assertivamente em uma sociedade ocidental, desde que isso não implicasse em se assumir como de um povo tradicional.

Após o episódio, sua busca por um atendimento terapêutico complementar aos cuidados que vivencia em sua comunidade de candomblé, se direciona para uma outra linha muito mais próxima de sua subjetividade, um grupo de mulheres negras, que se reúnem em um lugar público, no CONIC, segundo ela “muito bom para trabalhar a raiva” e com abertura para conteúdos da umbanda e candomblé.

Imaginar que profissionais da área da saúde como a psicologia e a psicanálise, ao invés de promoverem ambientes de cuidado às pessoas que a procuram, se tornam pólos replicadores da violência colonialista é algo perturbador. Uma pesquisa de mestrado realizado por Piasson (2017), sobre análise de currículos de cursos de psicologia indicou que apenas 20% das faculdades, a maioria católicas, oferece alguma disciplina relacionada à religião ou experiência religiosa. No entanto, não se trata aqui nesse tópico de avaliar como atuam as psicologias e psicanálises no território híbrido e multicultural brasileiro, isso ultrapassa os objetivos da escrita dos resultados e discussão da pesquisa de campo, que pretendo manter restrito ao que foi apresentado pelos participantes da pesquisa, a ressonância de seus saberes.

Nesse sentido, as questões apresentadas pelos depoimentos apresentam fortes indícios que situam a psicologia e a psicanálise, como hegemonicamente praticadas atualmente, como sendo tecnologias de subjetivação ocidental, algo que tende a se apresentar como incompatível ao atendimento de candomblecistas, por ser essa uma tecnologia direcionada para o lado oposto, o afrocentramento.

Com o aprofundamento da linha investigativa, essa questão, da seleção de profissionais foi se apresentando como uma constante, outros dois participantes da pesquisa apontaram essa tendência de escolher rigorosamente o profissional com quem vai se partilhar conteúdos de ordem íntima, quase sempre sensíveis, com uma pessoa que seja do candomblé ou que pelo

menos não exclua a dimensão da espiritualidade das conversas. Um através da sensibilidade, e outro pedindo por indicação de uma profissional que fosse da tradição.

Mbandiluango

No tópico a iniciação como um cuidado, é apresentada um episódio da vida de Mbandiluango em que ele se utiliza dos cuidados do candomblé e da medicina, de forma complementar, realizando uma cirurgia bariátrica como forma de reequilibrar a sua muntuê. Durante a conversa, em que relata esse episódio, ele comenta que devido a uma exigência legal, teve que procurar o atendimento de uma psicóloga, a qual conseguiu se identificar e posteriormente seguir com os atendimentos. No entanto, ele alega que anteriormente vinha encontrando dificuldades em encontrar uma pessoa com quem pudesse estabelecer um vínculo terapêutico, e assim embora sentisse necessidade de ter um apoio como esse, resistia a ideia devido às experiências frustrantes.

Pesquisador

Aí foi a partir dessa depressão que você foi procurar uma psicóloga?

Mbandiluango

Não, eu cheguei a procurar psicólogo. É... eu já estava com essa necessidade, mas eu também estava cansado de... porque a relação terapêutica, em certa medida, ela parece um namoro, né? Assim, no sentido de que você vai se afinando, vai se aproximando até haver um encaixe que funcione, não é? E que haja uma interlocução bacana... é ... agradável, ou não necessariamente agradável, mas que enfim funcione.

Pesquisador

Que dê insight...

Mbandiluango

Isso que te proporcione, é que te problematize, né? Que te traga questões que te enquete, enfim, que... e aí? Óbvio, para cada pessoa tem uma terapia própria, sei lá, uma psicoterapia própria, enfim. E a busca por esse encaixe, por esse vínculo, na verdade, às vezes ela é um pouco cansativa, assim você vai, isso gera uma expectativa. Aí, às vezes você se frustra, e aí você fica mais receoso de ir a uma segunda, terceira, quarta pessoa. Isso fica complicado, mas por conta da cirurgia, eu precisava de um laudo psicológico, né? Que eu estava apto para realizar essa cirurgia e por conta disso eu comecei um processo com a pessoa que eu achei interessante. E aí a partir disso eu perguntei se ela aceitaria dar continuidade ao processo terapêutico. Ela aceitou e aí nós continuamos, mais tarde, eu descobri que ela é de candomblé também, o que facilitou bastante o processo para mim, porque é a questão da interlocução, né? É uma interlocutora que faz com que algumas explicações não precisem ser tão esmiuçadas para que ela consiga compreender exatamente o ponto que eu estou querendo expressar num determinado momento ou numa determinada questão, então isso para mim facilita, aí conversando anteriormente contigo.

Anteriormente, em uma conversa informal, ela havia comentado que ao levar conteúdos relacionados as suas vivencias no candomblé, que realizava uma ginástica com as palavras, de forma a evitar que fosse mal interpretado pela psicóloga, e que posteriormente, quando ele

perguntou, ela disse que era do candomblé, o que segundo ele facilitou as elaborações realizadas durante as sessões.

Mbandilungo

Então, quer dizer, é uma pessoa que tem uma interlocução mais rápida, né? Porque compreende melhor as questões e aí, tipo, tendo alguém do terreiro e o terreiro sendo uma parte fundante da minha subjetividade, isso contribui muito, não é? Para os processos, não é? Para as discussões fluírem de uma maneira assim, mais rápida, mais sucinta, às vezes.

Pesquisador

Você não está fechando que a pessoa para atender alguém de terreiro de candomblé tem que ser também do candomblé, mas que ela tem que ter uma abertura. Ela pode ser uma psicóloga competente, capaz de atender, desde que tenha uma abertura, mas que sendo do candomblé já sendo letrada nessa cultura, vai ter uso de conceitos ou de experiências que vão facilitar...

Mbandilungo

Completamente, o processo, completamente. Não acho que seja algo impeditivo, não é? Se você não for daquele mesmo credo ou enfim, daquele determinado grupo, tradição, você não pode... mas aí, inclusive em outros aspectos também do tipo comunidade negra, a comunidade LGBTQIA+, Enfim, eu acho que todas essas questões. Se a pessoa tem conhecimento daquele metiê, facilita não é? Agiliza e flui, mas não é algo impeditivo por alguém não ser.

A história apresentada traz três pontos de relevo, o primeiro se trata da resistência construída pela pessoa que é do candomblé em relação à resistência dos profissionais de saúde mental. Mesmo sentindo necessidade de realizar um tratamento direcionado para um sofrimento que lhe incomodava já há algum tempo, devido à experiências anteriores em que não se sentia acolhido e não conseguia criar vínculos, resistia a ideia de buscar esse atendimento. É obrigado a fazê-lo por conta de uma exigência legal, e por sorte, ou como ele diz “foi enviado” uma pessoa que pode dar continuidade ao processo terapêutico após a obtenção do laudo.

O segundo ponto de relevo se refere à facilidade de produzir sentidos e significações a partir de uma relação em que o terapeuta já apresente um pré-conhecimento da cultura. Uma diferença subjetiva muita acentuada entre a terapeuta e a pessoa, pode ser algo que trava a comunicação tanto interpessoal quanto a intrapessoal. Durante o processo terapêutico, se a pessoa em sua elaboração de conteúdos subjetivos, que devem emergir de forma fluida durante o processo conversacional, tem de ficar mais preocupada com a forma como o outro irá compreender esses conteúdos, do que nos deslocamentos de percepção e conexões criativas desses conteúdos, qual é o sentido de procurar um especialista em saúde mental?

O terceiro ponto de relevo se refere ao que ele considera como uma complementariedade do apoio psicoterápico, de provocar enquetes que levam a um deslocamento da percepção, e a uma mudança no pensamento, algo que é elaborado por meio do discurso, enquanto que no

candomblé essas percepções muitas vezes são adquiridas nas próprias vivências, no aprofundamento na cultura.

Pesquisador

Então você consegue colocar assim de forma? Categorizar o que que o consultório lhe permite... é mais eficaz e que que o candomblé, ele traz como benefício em saúde mental, diferenciar um e outro, em que que eles se complementam, em que que eles se separam. Onde que um é melhor...

Mbandiluango

Massa eu gostei. As problematizações do consultório, os questionamentos, os deslocamentos até, não é? Eles proporcionam um deslocamento de olhar.... te provoca a tentar mudar de mirada de uma outra forma... que, bom, nas terapias que eu tenho encontrado, vai muito na questão discursiva, não é? Então é muito uma estrutura... nossa está complicado aqui com esse barulho.

Pesquisador

Vamos sentar lá embaixo, (nos direcionamos a outro lugar) que até para transcrever depois fica... a pior transcrição é quando é feita a entrevista online, cara, aí mexe no fone, tttstttst... (risos). Aí, tal deslocamento de vista.... ó mudamos a vista...

Mbandiluango

É mudou o olhar, é verdade

Pesquisador

Aí já te inspira...

Mbandiluango

É esses deslocamentos assim, eles provocam discursivamente A mudança desse nosso pensamento, não é? No candomblé, não só no candomblé, né? Mas nas tradições afrocentradas. Nem sempre é discurso. Nem sempre é discurso, às vezes é uma reza que está sendo cantada numa outra língua que a gente nem entende ainda direito ou vai pegando partes de alguns termos que a gente vai conhecendo ao longo dos anos. E vai começando a compreender esses ensinamentos que vão fazendo sentido. A forma do ensino que tem uma pretensão de não ser, não são a pretensão, mas tem a maneira como acontece, se pretende não ocidentalizada, não é? Dessa forma quase cartesiana, mesmo do conhecimento. Então essa estrutura do pensamento vai sendo formada, às vezes num gesto, não é? Às vezes é um gesto que o mais velho faz, e que aí você percebe, às vezes é num gesto que o mais velho faz e a gente, enfim, consegue perceber isso no meio do rito, às vezes no caminho para buscar um bicho, ou na hora de despachar alguma coisa, ou quando está passando no meio das folhas, ele aponta para alguma coisa e dá um ensinamento, então as coisas elas são mais do ponto de vista da vivência mesmo, assim. E o fechamento desta compreensão às vezes se dá com um detalhezinho, né? Não é aquela estrutura sei lá de início, meio e fim.

Essa compreensão apresentada por Mbandiluango sobre a complementariedade entre os processos terapêuticos tem uma sagacidade. Nessa linha argumentativa, o que ele traz para o foco, é que o processo terapêutico no candomblé é também um processo de construção identitária que, como visto em outras partes do texto acontece desde o engajamento sensorial com a textura do tecido social do candomblé. Assim, levando em consideração que nessa cultura, a iniciação é indicada como forma de equilibrar a pessoa com a sua ancestralidade, e assim direcioná-la a um caminho de aprendizagem mais baseado na percepção de índices do que em palestras ou conversas, é pelas experiências mais do que pelos diálogos que ocorrem os

insights, as aquisições de conceitos. Enquanto no consultório, isso acontece nas verbalizações de conteúdos.

Tata Kibukomungongo

Pelos relatos apresentados por Tata Kibukomungongo, a inserção na tradição foi ação decisiva e culminante para que ele conseguisse socialmente se impor frente ao racismo. Nas elaborações realizadas durante a dinâmica conversacional, o entrelaçamento realizado com Kavungo e a participação política na luta antirracista apontada como um propósito existencial se apresentaram como elementos de promoção em saúde. Durante nossa conversa, ele apresenta a questão de que recentemente também havia começado a fazer terapia. À época havia iniciado a terapia havia três meses, e segundo ele afirma, a sua esposa atesta que isso estava fazendo bem para ele.

Tata Kibukomungongo

E aí eu falo assim, não só por mim, eu falo um diagnóstico que a minha própria companheira fala assim "olha, isso está te fazendo bem, eu vejo que você está...teve algumas situações que eu presenciei que você agiria de tal forma e você teve mais cabeça para não tomar determinada atitude que você faria", entendeu?

Pesquisador

Você fala sobre candomblé lá?

Tata Kibukomungongo

Porque ela é da tradição também, não é?

Pesquisador

Ah tá? Então aí que tá, né? (risos)

Tata Kibukomungongo

Mas aí também eu não vou garotear, né? Eu não fui procurar um terapeuta aleatório. Fui procurar alguém que pudesse entender um pouco esse contexto, né? Porque tem... primeiro eu ia ter que fazer a tradução, torcer pra ela entender, para depois...

Embora tenha entendido pelo contexto, o termo garotear, fui pesquisar na internet o seu significado, pelo site dicionário informal, garotear é agir de forma irresponsável e/ou imatura. Pela atribuição do termo à questão apresentada já se deduz que não é algo incomum alguém que é ligado a uma comunidade de matriz africana ter dificuldades na relação com um ou uma psicoterapeuta, o que indica também que não é incomum que uma pessoa pertencente a tradição de matriz africana procure esse tipo de atendimento.

Como me falaram alguns mais velhos, se a convivência em uma unidade territorial tradicional ocorresse em período integral, de modo a que fosse possível adotar inteiramente o modo de vida tradicional, em que haveria sempre um nganga disponível para conversar, não haveria necessidade de se procurar um terapeuta. Mas estando inserido em uma sociedade hegemonicamente ocidentalizada, em que há necessidade de aderir às relações trabalhistas de uma sociedade capitalista, e sendo que a convivência nos territórios tradicionais acontece durante os fins de semana, quinzenalmente, muitas vezes se faz necessário se utilizar de um

atendimento psicoterápico como forma de alcançar um equilíbrio. Essa também é a opinião de Tata Kibukomungongo.

Quando conversamos que, considerando existir um numero significativo de pessoas que assim como ele declaram ser atendidas em psicanálise, e também de psicanalistas que fazem parte daquela nzo. Bem como, ser comum as denúncias sobre acolhimentos ruins serem direcionadas à psicanalistas das linhas tradicionais. Devido a esses fatos, disse a ele que parece haver uma outra forma de acolhimento dos psicanalistas que atuam com população de terreiro, que parece existir uma espécie de psicanálise de encruzilhada, ele elabora:

Tata Kibukomungongo

Eu acho que... eu não posso falar muito que não... é...eu sou o paciente. Mas o que eu entendo é que é o seguinte, para ser coerente com essa conversa toda que a gente faz, eu acho que é isso, essas dores da alma, essas dores psi, elas tem a ver com a maneira como você se vê e está no mundo. Então, se você não tiver alguém que tenha esse referencial mais ou menos ali, a pessoa não vai conseguir dialogar com você, não é? Então eu acho que não faria muito sentido, não é? É, eu acho que... e aí eu acho que aí tem um outro problema que eu acho que é assim, também tem a ver com o que eu falei aqui agora há pouco é isso, eu acho que muito do meu adoecimento psíquico tem a ver com essa imposição do racismo, porque isso te adocece psiquicamente, não é? Então, é importante que o profissional ali, na minha avaliação, não é? Ele tenha compreensão de que esse elemento do racismo ele é estruturante da psiquê também, né? Então ele tem que, tem que saber lidar com isso, não é? Principalmente quando é uma pessoa preta, né?

Como forma de fazer uma costura entre o processo terapêutico que vem realizando na clínica, e que ele diz que está lhe fazendo bem, e os processos terapêuticos que vivencia no candomblé. Ele, que já havia apontado que foi a partir do pertencimento a uma comunidade de candomblé que pode lançar um olhar afetuoso para si mesmo e para suas origens, afirma que é a partir desse lugar, de reconexão com a ancestralidade que foi possível o reconhecimento de si mesmo, e que sem isso a terapia não teria muito sucesso.

Tata Kibukomungongo

É, comecei a fazer terapia, Porque ainda tem muitas coisas para lidar e também não vamos ter essa ilusão de que o terreiro é que nos substitui. Tudo tem o seu lugar, mas eu acho que eu não teria tanto sucesso...é... num processo... é... ou estaria muito atrás num processo terapêutico se eu não tivesse começado a me encontrar como um ser humano de verdade, falar assim "olha, existe uma outra vida. Existe um mundo onde eu posso ser preto, onde eu posso ser livre. Eu posso ser do jeito que eu acredito", entendeu? E eu tenho um lugar onde eu consigo ser livre, que não é esse mundo branco.

Pesquisador

E ter orgulho das suas origens.

Tata Kibukomungongo

Ter orgulho das minhas origens, de quem eu sou, então isso o terreiro proporcionou. Então assim, se você não tem essa base, eu imagino, aí eu já não sou terapeuta, já mais é com você que sabe essas coisas de psicologia, mas acho que se você não tem um lugar onde você, um espaço onde você se realmente se reconhece, qual é a terapia que vai te resolver velho? É sofrível, entendeu? E aí, o problema é que assim, a gente que é preto,

a gente vive num mundo que é uma hegemonia branca total. Então a gente passa a vida toda tentando fazer o que os brancos fazem pra gente ser aceito. Só que, por mais que a gente faça as coisas que eles acham que é o certo, que a gente se vista, que é o negócio... participe dos gostos deles, a gente nunca vai ser aceito porque o racismo tá aí.

A apresentação de seu trecho leva ao retorno da discussão estabelecida sobre o pertencimento ao *candomblé* enquanto um ato político. Como afirma Tata Mutawamê, o tráfico atlântico e a escravidão, o colonialismo, foram eventos políticos que levaram a dominação e ao genocídio do povo africano. E assim o produto derivado de todos esses processos, o racismo, e o sofrimento que ele gera, tem raízes políticas ainda muito presentes na sociedade hegemonicamente ocidentalizada.

Segundo a reflexão de Tata Kibukomungongo, ele passou a se sentir um ser humano quando encontrou em solo brasileiro, um local em que pôde se reconectar a sua ancestralidade, e desde o contato com uma comunidade de matriz africana, sentir orgulho de ser uma pessoa negra, se sentir um pessoa igual às outras e entrelaçado com um grupo. Assim, seu processo de cura inicia-se quando ele se reconhece como membro de uma comunidade de um povo tradicional africano em diáspora por um território ocidentalizado dominado pela branquitude.

Portanto, pela sua perspectiva, de que o seu sofrimento psíquico possui origem no racismo, seja na introjeção desse ou na dificuldade de performar em espaços dominados pela branquitude. Tem-se que os atendimentos em psicanálise e psicologia, quando acolhedores e bem executados, por profissionais atentos ao racismo enquanto elemento estruturante da psique, podem atuar como dispositivos de promoção de saúde mental à pessoas pertencentes ao *candomblé*, oferecendo espaços de escuta, elaboração de significados e fortalecimento emocional. Nessa correlação, Tata Kibukomungongo compreende que existe uma complementariedade dos atendimentos em psicologia/psicanálise e pelo *candomblé*.

6.2 A complementariedade na percepção de psicólog@s e psicanalistas do Tumba nzo A'na Nzambi Junsara

Como havia mencionado, após a conversa com Tarasomean, já convencido de que o rumo da pesquisa apontava para uma complementariedade entre os cuidados realizados pela psicologia e pelo *candomblé*, resolvi procurar a sua psicóloga, ndumbi F.. Nós nunca tínhamos sido formalmente apresentados, eu sabia que ela era ndumbi no Tumba nzo A'na Nzambi, e éramos amigos no facebook, mas em um período ainda pandêmico, em que todos usavam máscaras cirúrgicas durante as festas, não era muito fácil reconhecer as pessoas que estavam ali no Tumba nzo A'na Nzambi Junsara. Assim, após uma festa, quando as pessoas já sem máscara se preparavam para ir para casa, a avistei e informalmente conversamos brevemente sobre esse tema. As elaborações que ela fez sobre o assunto me encorajaram a seguir a linha

investigativa da complementariedade entre cuidados em psicologia/psicanálise e candomblé por uma outra via, conversando com psicólogas, psicólogos e psicanalistas que fazem parte da casa.

Um aspecto interessante dessa linha, é que apesar de não haver nenhum tipo de combinação prévia, elas e eles apresentaram perspectivas diferentes e que considero complementares para compreensão dessa relação. Apresento os resultados e a discussão pela ordem em que foram realizadas as dinâmicas conversacionais.

Mutalekongo

Mutalekongo é um homem negro, psicólogo e psicanalista, aproximadamente 40 e poucos anos, iniciado há 2 anos no candomblé, rodante, tendo individualizado o nkisi Ngongobila, da linhagem dos caçadores e sua juntó é Ndandalunda. Ele, além de desenvolver na AVI, junto com a Makota Nkomdiamamburê, Tata Mutawamê e mais recentemente Ntotowamê, um atendimento psicológico em grupo direcionado para pessoas carentes da comunidade vizinha ao Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, desenvolve também um trabalho de atendimento voltado para masculinidades negras. Atualmente faz mestrado pesquisando sobre esse tema, e possui uma inserção considerável em grupos que debatem a psicologia/psicanálise preta.

Como ele é psicólogo, e eu estava interessado na percepção que ele tinha sobre essa complementariedade dos cuidados realizados nas áreas do candomblé e psicologia/psicanálise para promoção de saúde, logo no início do diálogo já direcionei o foco para esse tema.

Pesquisador

E aí gostaria de conversar contigo que é psicólogo, atende, né? No campo clínico, tem essa visão da pretitude, não sei se pode falar isso no campo da psicologia e é iniciado também. Como é que você enxerga?

Mutalekongo

Essa questão da saúde mental, né? Então eu vejo que é... é algo complementar também. É... os dois serviços se alinham, a saúde mental e o cuidado, né? Que o terreiro promove...é... apesar de o conceito de muntuê, a ideia de muntuê e de ori ser bem diferente da ideia de cabeça ocidental. Eu ainda assim acho que esses dois conceitos eles têm uma interseccionalidade de alguma forma, o conceito de muntuê, aqui para nós, ele chama atenção para um aspecto mais coletivo. Então a minha muntuê pra estar bem, pra estar equilibrada pra tá com condições de enfrentar as adversidades da vida, eu necessito desse espaço aqui. E esse espaço é feito pelos irmãos também, né? Por uma muntuê ancestral, né? Então, e aí eu penso que a saúde mental, principalmente para as questões da negritude. Ela também, de forma diferente, ela chama atenção para a necessidade do aquilombamento, né? Uma pessoa negra, ela se cuidar sozinha é muito mais difícil. Tanto é que a gente pode perceber que as pessoas negras, no processo de tomada de consciência delas, elas procuram quilombos, elas procuram o movimento negro, elas procuram frequentar lugares onde tem uma grande concentração de pessoas negras e falam sobre se sentir melhor fora desses espaços embranquecidos. Então é nesse sentido que eu vejo uma conjugação dos dois espaços. É diferente, né? É um conceito diferente, é um conceito ancestral pro terreiro, é um conceito, né? De uma consciência maior... é...

mas o aspecto de estar junto, precisar do outro, eu vejo uma grande similaridade com as questões do racismo para a saúde mental. Então eu acho que se completa, né? E aí, assim aí é a minha vivência, né?

Mutalekongo direciona a resposta para a questão de que pessoas negras, ele incluso, se utilizam de espaços coletivos como forma de enfrentamento ao racismo e conseqüentemente de produção de saúde mental. Citando o movimento negro e os quilombamentos, estratégias ancestrais contracoloniais utilizadas no período escravagista e que tem sido uma tática de sobrevivência também na atualidade, por exemplo, quilombamentos de estudantes negros em universidades (Siqueira & Ramos, 2021; Ramos & Siqueira, 2021), um espaço que é dominado epistemologicamente pela branquitude e até pouco tempo atrás também fenotipicamente pela população branca.

Por uma perspectiva da ancestralidade, o propósito das comunidades de candomblé é algo muito próximo ao dos quilombos, ambos foram constituídos como locais de sobrevivência do povo preto, preservação da identidade africana e de seu modo de vida. Tendo o candomblés surgido, com essa configuração atual, já no fim do período escravagista, em que boa parte da população negra já se encontrava liberta, talvez seja justo se dizer que os candomblés sejam uma proposta de quilombos em centros urbanos, para um período em que o povo negro reivindicava uma cidadania.

Desde esse ponto, da necessidade de uma pessoa negra se aquilombar como forma de cuidado para a saúde mental, a elaboração sobre complementariedade dos cuidados passa a ser direcionada desde a sua trajetória de vida "...faço terapia há muito tempo, há menos tempo atendendo pessoas, e há menos tempo ainda, eu sou aqui da casa", usando essa escala, ele descreve que o seu processo de racialização crítica se inicia após a sua formação em psicologia, quando passa a atender, na região de Ceilândia, por terapia comunitária uma população que é excluída dos consultórios,.

Mutalekongo

Num determinado momento, eu...é...consigo enxergar o óbvio, a maioria das pessoas atendidas pelos projetos sociais são negros, "caramba!".

Pesquisador

Isso, mesmo você sendo negro.

Mutalekongo

Eu sendo negro, eu dei um clique, falei "nossa gente, que louco isso aqui, por que será? Aí fui procurar o que eu não vi na graduação, zero raça na graduação, zero.

Ai fui buscar por fora, aí fiz uma especialização em gestão de políticas públicas, gênero e raça, na faculdade de educação da UnB. Hoje eu estou no mestrado. Depois desse primeiro clique, eu tive um outro clique, eu falei "caramba! Além das pessoas serem negras, os homens não participam".

É interessante como ter sido cuidado em uma psicoterapia o leva a desejar ser um cuidador. E realizando a sua atividade laboral direcionada para o atendimento de pessoas

carentes, pretas, isso o leva a realizar uma revisão das epistemologias que compõem o seu arcabouço teórico e o direcionam para o que é seu tema central na atualidade, a masculinidade negra. Ao mesmo tempo sua pesquisa se entrelaça com a busca pela própria identidade, em um processo de racialização crítica em que a inserção no terreiro colabora com a questão do pertencimento e do resgate da ancestralidade.

Mutalekongo

Sendo cuidado, num primeiro momento, depois eu entro na graduação de psicologia, começo a cuidar, depois eu chego aqui no terreiro. Então o terreiro, ele chegou pra mim como uma complementariedade muito grande, principalmente na questão racial, principalmente. É... eu... fez sentido para mim, hoje, o modo de andar, o modo de vestir, o modo de comer. Entendendo que aqui, a gente vive, do portão para dentro, né? Uma configuração muito diferente de lá de fora. Mas eu consigo pegar elementos aqui para levar para a minha vida, sabe? Para tentar levar a minha vida o mais negra possível que seja e menos ocidentalizada, sabe? É... desacreditando cada vez mais em questões... é... cartesianas, bilaterais, onde tem um certo e errado. O terreiro me mostra assim, há várias possibilidades para além do certo e errado, né? É algo que eu preciso ter muito respeito, me orgulhar, porque se dependesse da colonização, nós nem éramos para estar aqui agora, né? Isso era pra ser um conhecimento destruído, né? E pessoas mais velhas conseguiram, né? Que a gente hoje, agora, tem acesso, acesso a banhos, acesso a costumes, acesso a determinada erva que serve para alguma coisa, acesso a reza que atravessou o Atlântico e veio para cá. Nós falamos português, né? Tem rezas em quimbundo, em umbundo. Enfim, é força, né? Que permitiu que eu tivesse acesso a isso. E isso é de uma de integração... é... que faz muito sentido pra mim. Isso me fortalece. Então eu vejo que é um processo de saúde também.

Mutalekongo apresenta um sentimento de orgulho de, enquanto negro, realizar a reconexão com uma ancestralidade africana. Esse processo é descrito como sentir-se um elo na linhagem de uma cultura que atravessou o oceano, que foi preservada e transmitida por corpos negros até chegar a ele. Esse entrelaçamento entre corpos que trouxe a cultura bantu até esse momento, oferece a possibilidade tanto de reconexão com uma tradição em que a negritude é devidamente valorizada quanto com a possibilidade de continuidade, como se na construção de sua identidade realizada a partir da iniciação, peças de uma estrutura se encaixassem.

Mutalekongo

Pertencimento, pertencimento, é... entendimento que existe algo para além de mim mesmo... algo, né? Que a gente... vamos chamar aqui de nkisi... é, poderia ser outra palavra? Porque a palavra ela não... é uma maneira que a gente encontra pra dar sentido a coisa. Então eu penso que a feitura, um dos maiores benefícios foi esse, foi pertencimento, foi se encaixar mais uma... algumas partezinhas de um quebra-cabeça dentro de mim. Fez sentido para mim uma valorização do meu ser, né? Que é ligado a esse ser ancestral.

Como descrito em outro momento da tese, é algo comum entre as pessoas iniciadas descrever que a feitura aprofunda um sentimento de pertencimento a tradição do candomblé, e os posiciona em um processo subjetivo movido do presente para o passado em que vivências progressas são resignificadas e compreendidas como se aquilo sempre tivesse sido algo latente

em suas vidas, mas que somente pôde ser percebido após a iniciação. Dentro da tradição o significado atribuído a essa experiência é que essa pessoa tem ancestralidade.

A singularidade apresentada por Mutalekongo é que em uma compreensão da complementariedade entre cuidados realizados pela psicologia e pelo candomblé, o sentimento de pertencimento a uma comunidade tradicional de matriz africana, para ele, enquanto pessoa negra, é sentido como sendo o maior benefício que o candomblé pode proporcionar para a sua saúde mental. Fazendo assim uma intersecção entre pertencimento, saúde mental e racialização crítica, o que leva a discussão da promoção de saúde mental também para o campo da política, não apenas restrita à religiosidade.

No momento da escrita dos resultados, é muito difícil descrever como, algumas vezes na pesquisa, a produção de conhecimento ganha um formato de teia. Como apontado anteriormente, no tópico a iniciação como um cuidado, na parte em que apresento para Kota Roxiluanê, a elaboração realizada por Mutalekongo sobre ele enquanto negro sentir que o pertencimento a uma comunidade de matriz africana traz benefícios à sua saúde mental, ao que Kota Roxiluanê cita que isso faz muito sentido para ele também, e desse ponto inicia a sua reflexão. É desse momento da conversa com Mutalekongo, que estou trazendo essa elaboração que foi utilizada também em vários outros momentos para fomentar discussões com outros participantes da pesquisa. Isso não significa que pessoas negras que apontaram que o pertencimento a uma comunidade de matriz africana era uma forma de produzir saúde mental não tinham elaborado isso anteriormente, e nem tira o mérito da sagacidade de Mutalekongo. O que quero dizer é que foi nesse momento em que eu, durante a realização de uma pesquisa cujos resultados surgem desde o encontro intersubjetivo, acessei essa informação em campo e passei a utilizá-la como fomento em outras dinâmicas conversacionais.

Em relação a outras possíveis articulações entre a área da psicologia e o candomblé como cuidados complementares para a saúde, ele apresenta uma reflexão sobre como as práticas realizadas no terreiro desorganizam os hábitos adquiridos em uma sociedade produtivista, acelerada e reorganiza em um modo de vida mais comunitário, coletivista.

Mutalekongo

Então, eu vejo que as práticas do terreiro, elas são, por serem práticas mais comunitárias é... elas são práticas... acabam sendo práticas de saúde dentro de um contexto que a gente vive, de muita pressa. De uma sociedade muito rápida, né? O terreiro, ele fala assim "ó, espera aí, que aqui tem hora pra almoçar, você vai almoçar quando sair, não é agora, não é fast-food, né? É quando sair", "quando sair, primeiro os mais velhos, depois a visita"... "você vai ter que sentar, não é pra comer de qualquer jeito", né? Então, assim são todos hábitos que eu vejo que ajudam a combater essa ansiedade, essa rapidez que a gente está vivendo.

Esse trecho destaca a questão da construção da ética e estética de existência afrocentrada como sendo uma forma de promoção de saúde disponibilizada pelo candomblé, em que o viver está conectado a um tempo das coisas, um tempo para as relações, um tempo natural da vida. Isso é colocado como sendo uma oposição ao estilo de vida da sociedade hegemonicamente ocidentalizada, capitalista, em que o tempo da vida parece estar sempre nos dando a sensação de estar atrasado em relação a necessidade de fazer alguma, de estar em algum lugar, uma forma de viver que leva a um estado constante de ansiedade e a sensação de que o tempo é insuficiente para dar conta de tudo que é preciso ser feito.

Tata Mutawamê

Como já dito outras vezes, Tata Mutawamê é o Tata Ndenge, o pai pequeno do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, é pardo, está na casa dos 50 anos, atualmente é psicanalista. Digo atualmente porque até alguns anos atrás ele era assessor parlamentar na área de direitos humanos e saúde. Tata Mutawamê é iniciado no candomblé há mais ou menos 10 anos, é filho de Ngongobila, e seu junto é Kayala.

No início da dinâmica conversacional apresentei para ele as elaborações teóricas que havia realizado, o percurso da pesquisa, alguns dos resultados que tinha alcançado até o momento, e porque o estava procurando para participar da pesquisa. Depois disso, perguntei diretamente qual era, na percepção dele, a complementariedade entre os cuidados em saúde mental oferecidos pela psicanálise/psicologia e o candomblé.

Ele escutou pacientemente, e ao invés de responder a pergunta, fez algumas considerações iniciais sobre o que eu tinha apresentado, e demarcou que a forma que trabalha enquanto psicanalista não é uma extensão do trabalho que faz enquanto Tata Ndenge de uma casa de candomblé.

Tata Mutawamê

Primeiro eu acho que é preciso entender uma coisa que é, em psicoterapia, no meu caso em psicanálise, entre o que é dito e o que é dito né? Uma coisa é entender “olha eu não, eu não faço... eu faço atendimento psicoterapêutico e sou macumbeiro e combina as duas coisas”, bom não é meu caso, eu não faço atendimento psicoterapêutico integrativo, eu atendi também em... em acupuntura antes de retomar clínica, eu também atendia acupuntura e todo o princípio da medicina tradicional chinesa mas são coisas absolutamente separadas, embora elas podem se complementar do ponto de vista teórico.

E começou a falar sobre a sua trajetória de vida no âmbito profissional, sua formação, seu trabalho enquanto assessor parlamentar, a sua entrada em um casa de candomblé e a função que ocupa, pra só então entrar no tema que eu havia proposto. Achei essa uma forma muito interessante de responder a uma pergunta que com certeza é bem complexa, primeiro apresentar a sua biografia para que fosse melhor compreendido porque ele pensa e atua daquela forma.

Como várias outras pessoas da nzo, antes de se tornar candomblecista fazia parte de um grupo católico voltado para jovens, no seu caso, atuava em uma pastoral. Seu mestre e introdutor na psicanálise foi um padre italiano, freudiano, com quem cumpriu um período de 8 anos e meio de formação antes de ser autorizado a atuar como psicanalista.

Ele diz que, há 26 anos atrás, embora tenha sido autorizado pelo seu mestre a atuar como psicanalista, que naquela época foi ele quem não se autorizou a atuar, e assim o trabalho psicanalítico foi algo que permaneceu como um apoio para a escuta, utilizado em todos os trabalhos que realizou desde então. Há cerca de 17 anos, enveredou por uma formação psicanalítica lacaniana, e a partir daí integrou um grupo de estudos que se propôs a rever a homossexualidade na teoria psicanalítica. Depois fez parte de um grupo de estudos em psicanálise que discute racismo na clínica. A sua formação psicanalítica ocorreu sempre de forma paralela e entrelaçada com a sua atuação no campo da política.

Assim, voltando um pouco atrás em sua linha biográfica, desde a pastoral, atuava com populações de rua, e passou a fazer parte, como educador social, do movimento de meninos e meninas de rua. Nesse mesmo período se desliga do catolicismo e também é convidado a participar de um grupo de trabalho internacional que desenvolvia um método de escuta para crianças e adolescentes vítimas de violência. Por conta dessa participação, por estar ligado à organizações sociais que discutem violência direcionada à população de rua, população LGBTQIA+, à mulheres, foi convidado a assumir a assessoria parlamentar de uma CPI no Congresso Nacional que investigava violência contra menores, dando suporte a escuta de menores por uma metodologia que os protegesse e validasse a sua fala, e depois foi convidado a disseminar esse método de escuta em várias regiões do Brasil.

Lá no Congresso Nacional, acaba sendo convidado a permanecer como assessor parlamentar por dois mandatos de senadoras, de esquerda, ligadas aos direitos humanos e saúde, desenvolve um trabalho de articulação entre minorias, inclusive povos de terreiro, agrupamentos político, conselhos de saúde, medicina, psicologia, saúde coletiva, saúde popular e etc., e que por isso se mantinha constantemente estudando e desenvolvendo uma escuta que fosse incluyente.

De forma que, como ele diz, a sua formação em psicanálise não foi realizada desde a realização de cursos ou especializações mas através da construção do conhecimento elaborado nas suas próprias vivências, ao participar de atendimento como analisado e posteriormente pela atuação clínica, sendo assim entende que a sua formação segue pelo mesmo caminho em que a psicanálise nasceu, como um campo de investigação que está sempre em resolução, um conhecimento que sempre se expande e se transforma.

De forma a entrelaçar mais uma linha em sua biografia, no mesmo período em que inicia a formação em psicanálise lacaniana, foi quando começou a estabelecer contato com Tata Ngunz'tala, que ainda estava iniciando a sua casa de candomblé. Diz que a identificação com Tata Ngunz'tala ocorreu pela comunhão de ideias políticas que não se opunham à visão religiosa, e que na casa, uma das responsabilidades e tarefas que realiza enquanto Tata Ndenge é cuidar dos mais novos, que muitas vezes chegam com problemas de angústia e sofrimento, e fazer a ponte com o Tata ría nkisi e com os demais.

Desde essa trajetória, em que circula por vários ambientes relacionados à emancipação social de populações excluídas, do ativismo social, da política, do contato com lideranças dos povos de terreiro, diz que já era uma pessoa reconhecida pela sua formação em psicanálise e procurada para realizar atendimentos nesse campo, mas que resistia atuar como psicanalista. Até que o movimento político de extrema direita que assume o poder em 2018 encerra o ciclo progressista histórico que havia se constituído no Brasil, e assim é levado a se desligar do cargo de assessor, o que o direciona para clínica. Essa mudança em sua vida já havia sido indicada no jogo de búzios como sendo uma necessidade a cumprir. Depois dessa introdução é que a conversa começa a se direcionar para o tema proposto.

Tata Mutawamê

Eu fiz essa introdução toda para qualificar o que eu nomeio como a... a compreensão e o aceite das dinâmicas dos povos tradicionais na minha clínica né? Porque eu entendo os saberes populares, os saberes tradicionais, entendo-os inclusive como elementos de, popularmente chamado de cura, eu entendo esse lugar, entendo a função e o valor dessa cura na... na formação e na construção da... do que é a cura inconsciente de cada um deles.[...] Então tudo o que é de cura para eles, está ligado a história do povo deles, é a premissa que eu defendo, mas quando eu tô na clínica aquela pessoa é meu paciente, ele só me disse, se ele me disse que ele escutou que exu falou para ele fazer isso, aquilo e aquilo outro. Eu não vou dizer que não vou no inconsciente ou no meu inconsciente auxiliar “tô ali dizendo esse cara tá... tá psicotizando agora”, mas o que isso falou para você? Tá bom, de repente isso tem uma mensagem, que mensagem isso significa para você? Então e é a defesa que eu, que o professor Emiliano faz de que essas escutas elas são escutas referenciadas na fala da resistência. Então eu tenho plena convicção de que exu fala e fala muito bem. Então eu não tenho nenhuma objeção a isso, e eu não tenho nenhum conflito com a minha formação pessoal com a minha formação intelectual e minha prática de povo religioso, de povo de referências africanas. Muito ao contrário, eu, inclusive, valido muito do que eu defendo para as escutas especiais com populações específicas vem desse princípio que a resistência dos povos tradicionais me dá.

Por essa via, a contribuição de Tata Mutawamê para a pesquisa de campo aponta para como desenvolver uma clínica que respeite o pertencimento identitário a uma comunidade de matriz africana, de uma pessoa que procura o atendimento terapêutico, e utilizar os seus

conteúdos, a sua epistemologia, como elementos para uma elaboração subjetiva que contribua para a resolução de conflitos e crescimento pessoal.

Tata Mutawamê

[...] “quem é que tá falando aí com você? qual é a epistemologia que tá aqui com você? Bom se é o preto velho, que que ele tá lhe dizendo? Qual é a instrução que esta autoridade de um povo tradicional lhe diz sobre?”. Então vamos pensar a cura na perspectiva dele? Vamos. Então eu preciso... ele tá te dizendo que você precisa tomar mais cuidado com a sua saída, vamos refletir por quem que você anda tanto na rua? O que significa estar na rua o tempo todo com você? “Ah, eu bebo demais porque fica uma pombagira encostada”, “meu amigo essa pombagira tem muita gente para ela encostar, porque só em você, que você fica bebendo? Vamos bora conversar com essa pombagira direito, porque ela não tem mais coisa para fazer não? Desconfio que ela tenha, que ela tem que baixar um tanto de gente ao mesmo tempo, porque que ela escolheu você?”. Então é nesse lugar de escuta desses elementos que são tradicionais desses povos, que eu vou construindo e reconstruindo o que é o sintoma trazido por ele, sem dizer que isso é sintoma.

Pelo que descreve, as características do trabalho que desenvolve em sua clínica, elaborada desde as experiências que ele mesmo, enquanto candomblecista, pardo e gay, e pelas relações empáticas que travou com populações de rua, se apresentam como uma escuta incluyente e referenciada no pertencimento, o que leva a uma efetividade do trabalho analítico que se centra nos conteúdos subjetivos da pessoa e em suas demandas reais.

A observar a crítica que os participantes da pesquisa elaboraram sobre as experiências de desacolhimento que vivenciaram em consultórios e clínicas, em que a sua ancestralidade e outros elementos como a sexualidade, tinham que ficar do lado de fora do setting terapêutico. A abordagem que Tata Mutawamê constrói, evita armadilhas dos pressupostos teóricos que delimitam um campo da normalidade ou que por vezes esvaziam as experiências trazidas para o ambiente terapêutico de possibilidades de produção de sentidos.

Tata Mutawamê

[...] eu também vou discutir com ele “bom você precisa mudar seu comportamento com relação a isso”, aí o cara me diz “eu sou... ah não, é porque eu sou filho de Iansã, eu sou barraqueira”, “amor você não é barraqueira, o seu sintoma é outro, vamos bora conversar? Vamos saber por que que você é barraqueira? Porque senão a culpa é da Iansã... a culpa não é dela não, é você que.... você que tá apresentando um sintoma, vamô bora conversar sério sobre isso? Isso é Iansã ou é você?”, porque senão você fica, usando permissão de Jung, um arquétipo do que é o povo de Iansã e aí resolve tudo, eu não preciso mais me preocupar com nada. Isso é muito comum. Eu não gosto de usar muito essa... esse lugar assim fora, no Jung para... como se ele fosse o único que pudesse discutir religiosidade, não é, mas se eu for usar nessa perspectiva do arquétipo, ele resolve a situação de um monte de gente “ah porque eu sou do caçador, todo povo caçador é assim...”, fudeu preciso fazer mais nada, está resolvido tudo ali.

Nesse trecho, o conceito de arquétipo de Jung é utilizado para indicar significações elaboradas de uma maneira superficial, e que em nada contribuem para o autoconhecimento

pessoal, o que evidentemente não é o propósito de um processo terapêutico, que segundo o próprio Jung deve caminhar no sentido de uma individuação do ser.

Até então, nesse trabalho tem-se atentado para os riscos de uma clínica que não é acolhedora, ou cujos pressupostos teóricos não conseguem significar com eficiência os conteúdos subjetivos dos povos de terreiro. Os exemplos apresentados por Mutawamê mostram a perspectiva por um outro lado, como também as terapêuticas das comunidades de matriz africana podem gerar armadilhas que impedem o crescimento pessoal, ao mesmo tempo em que são ventiladas como sendo locais de promoção de saúde.

A fala de Mutawamê e de outras pessoas acessadas pela pesquisa revela que não é incomum esse tipo de atitude, pessoas que se comportam de forma egocêntrica, autoritária, agressiva, ou que fazem uso abusivo de álcool e etc., e que se justificam alegando que isso é uma influência de seu nkisi ou de entidades que os acompanham, se eximindo assim da responsabilidade de assumir as consequências pelos seus próprios atos. A sua experiência no campo clínico revela assim um aspecto muito fértil de complementariedade entre os cuidados em saúde gerados pelo candomblé e pela clínica psicanalítica/psicoterápica.

Makota Nkomdiamamburê

Makota Nkomdiamamburê, mulher, por volta de 30 e poucos anos, branca, filha de Lembarenganga com juntó Nzumbá, é psicóloga clínica e desenvolve também, pela AVI, um trabalho de escuta com a comunidade de um bairro vizinho à casa de candomblé. Já a apresentei no tópico a iniciação como um cuidado, naquele momento, escrevi sobre o seu processo de transformação pessoal gerado pela inserção no candomblé, desde o engajamento sensorial com a cultura e também na promoção de saúde.

Aqui, nesse momento, pretendo apresentar os resultados das elaborações geradas pela dinâmica conversacional que concernem ao impacto que o candomblé teve em sua prática profissional e como ela percebe a questão da complementariedade entre os cuidados em psicologia e os cuidados terapêuticos da cultura do candomblé.

O primeiro ponto abordado se refere a que, em relação a essa complementariedade, um dos benefícios em sua saúde que sentiu ao ingressar no candomblé, assim como apontou Mutalekongo, está também relacionada ao pertencimento, excetuando-se o processo de racialização crítica.

Makota Nkomdiamamburê

Bom, essa permeabilidade, essa barreira de o que que é psi e o que que é espiritual, o que que é do ser humano, que que são das experiências do ocorrido e do vivido. Na minha opinião, a gente faz isso mais para tentar mesmo se entender nesse tempo, nesse espaço, nessa localidade, nessas conexões que a gente faz ao longo da vida. Mas a

experiência própria que eu tive dentro do terreiro é muito semelhante a do Mutalekongo, não no que tange às questões de racialização em si, mas na ordem, numa ordem de... num sentido de identificação com essa linguagem, com essa subjetivação, com esse jeito de ser, né?

Makota Nkomdiamamburê relata que a inserção no terreiro lhe oportunizou um processo de despertar para as diferentes possibilidades de devir em sua existência, isso é entendido como sendo gerado pela descolonização do seu pensamento, que a leva a ressignificação dos seus sonhos, relacionamentos, perspectivas, projetos e sentimentos, e que serviram como inspiração no trabalho que realiza como cuidadora na terapia comunitária.

Makota Nkomdiamamburê

Experimentando essa pluralidade na linguagem, no fazer, no sensitivo, na experiência metafísica inclusive, eu fui percebendo que... é... muito do que eu vivia não... nem poderia ser retido... é... enclausurado, sabe? Sufocado numa ideia de pecado e salvação de certo e errado. E eu penso que nas vivências, nos tratamentos que a gente oportunizou às pessoas que se achegaram, né? No terreiro, porque a gente atende as pessoas da comunidade, né?

Pesquisador

Você está falando do trabalho comunitário que vocês fazem?

Makota Nkomdiamamburê

Comunitário em si, aí a gente já trazia também essa... essa pedagogia griô, ubuntu, afrofuturismo. A gente já trazia perspectivas dessa epistemologia para oferecer a essas pessoas que a gente cuidava e ao mesmo tempo, a gente também vivia. Eu também vivia, né? Colocar na primeira pessoa, ao mesmo tempo que eu trazia isso para os atendimentos, para... para as relações, eu também vivia isso.

Isso traz uma perspectiva de que a sua atuação enquanto psicóloga está diretamente relacionado aos processos em que vivencia, não sendo uma prática estanque que repete cega e surdamente aquilo que aprendeu em um curso de psicologia ou em formações complementares promovidas por instituições teóricas. Isso foi algo em comum apresentado pelos psicólogos e psicanalistas membros da casa que participaram da pesquisa, podendo indicar uma característica subjetiva que é necessária para conciliar o trânsito entre esses dois espaços de terapia, afrocentrado e eurocentrado, usando as contradições e tensões entre eles como força matriz para a evolução pessoal e profissional, ao invés de viver uma dissonância entre o que se é e o que se faz.

É interessante que essa conversa, que aconteceu depois de ter realizado a dinâmica conversacional com Tata Mutawamê permitiu que fosse identificado a influência de sua clínica na subjetividade de Makota Nkomdiamamburê. Isso acontece durante um trecho do diálogo em que ela aponta como conseguiu entrelaçar diferentes linhas de sua trajetória subjetiva, como pertencimento, religiosidade e psicologia, num processo terapêutico cujo psicanalista era ele, sem que eu soubesse que havia essa ligação.

Pesquisador

Esta desconstrução do certo e errado, que você está dizendo que vem realizando dentro de um terreiro, isso a psicologia não te deu ferramentas, recursos subjetivos para trabalhar isso?

Makota Nkomdiamamburê

É, eu creio que no consultório psicológico, quando este é de fato, um local onde você realmente pode falar de tudo. E essa pessoa que está te acolhendo, que está te entendendo. Ela tem um amparo, uma escuta disponível pra essa direcionalidade, você pode agregar esses assuntos. Você pode ir ressignificando, inclusive, todas essas coisas. Eu tive a sorte, ou a benção, ou o feliz caminho de ter um terapeuta em que eu posso falar mesmo abertamente, porque é uma pessoa também de vivência, de candomblé, é também um psicanalista, é também um estudioso de lá e de cá, vamos dizer assim, né? Desse campo epistemológico e do outro campo epistemológico.

Pesquisador

É o Mutawamê?

Makota Nkomdiamamburê

Exato, e a gente conseguiu fazer essa relação dessa forma, assim, mesmo compartilhando outros espaços, né? Porque subentende-se até uma noção aí de neutralidade que tem que ser alguém a quem... nós conseguimos construir uma relação no respeito às determinadas separações que precisam existir, mas sem deixar de conversar, de compartilhar, de entender profundamente, inclusive, à luz da psicanálise, esses fenômenos que a gente vivencia aqui.

A pesquisa de campo possibilita assim conhecer o trabalho terapêutico de Tata Mutawamê também pela perspectiva de alguém que foi analisado por ele. A repercussão do processo de transformação pessoal vivenciado por Kota Nkomdiamamburê, como já apontado tem reflexo em sua forma de atuar na terapia comunitária, mas também no trabalho que desenvolve no seu consultório. Em um percurso que se apresenta como sendo próprio, diz que articula os estudos de diversas autoras e autores para compor a sua prática clínica, que recebe também pessoas "...com essa demanda assim "olha eu vivencio coisas muito profundas, que é de uma linguagem metafísica, mas que se eu for a um psiquiatra, ele vai me taxar de louco. Vai me dar remédio pra alucinação, pra delírio, de perseguição de... ou construção de pensamento"".

Quando a conversa é direcionada para a questão da complementariedade entre as formas de cuidado, no sentido de o que pode ser melhor trabalhado na clínica e o que pode ser melhor ser trabalhado no candomblé, ela traz uma perspectiva sobre um dos motivos que leva um numero considerável de pessoas da casa a procurar atendimento psicoterápico.

Makota Nkomdiamamburê

Sim, sim, sim, no consultório existe...é... você paga, você compra 1 hora para você falar de si. E de tudo o que é si, né? Isso é real, é a nossa relação com o mundo material é assim, é um produto que a gente oferece. Já no terreiro, existe aquilo que eu chamo dessa alquimia, não é? Que eu chamo, né? Eu penso que existe essa alquimia dos elementos naturais, você traz a natureza para te ajudar a se curar.

E ao mesmo tempo apresenta uma elaboração interessante sobre o cuidado que é realizado em uma casa de candomblé, que se complementa ao que foi dito até então, pelo grupo de psicólogos e psicanalista durante a trajetória da pesquisa, o trabalho alquímico que é

realizado no candomblé, a manipulação das energias, do ngunzu, realizado pelos mestres do saber tradicional.

Como, à essa altura da pesquisa, eu já tinha realizado uma elaboração sobre esse tema, elementos naturais, através do uso dos alimentos como dispositivos terapêuticos, junto à Kota Nzazingongo. E ela mesmo, Makota Nkomdiamamburê é uma pessoa que está sempre envolvida na preparação ritual dos alimentos, nós pudemos direcionar a conversa sobre como o uso terapêutico do alimento pode ser utilizado de forma complementar a uma terapia de consultório.

Makota Nkomdiamamburê

Isso. Quando você isso... isso é lindo, essa cena que você trouxe é muito linda, quando a gente assim... Matamba oferece um acarajé pra todo mundo, né? E aí você está sentindo essa coisa assim "minha mãe me ajuda a fertilizar os meus caminhos", ou então "me ajuda a me desapegar dessa dor, desse luto de alguém que já se foi", né?

Você vai continuar falando desse luto de alguém que já se foi para o seu terapeuta, às vezes 6 meses adiante, mas é muito mais leve com essas vivências que acontecem aqui. Que a gente pode comer um acarajé de mamãe, sempre pensar nesse ancestral que se foi. É um jeito, inclusive, é uma oportunidade de fazer um luto, um processo de luto simbólico. Isso ajuda, só que o candomblé continua existindo e continua ajudando no luto, e a terapia também continua ajudando no luto. Agora, quando você (dá uma tapa com a mão na outra mão), tem a feliz possibilidade de estar comungando dessas duas possibilidades ao mesmo tempo, isso potencializa o seu processo.

Essa perspectiva elaborada por Makota Nkomdiamamburê apresenta muita fertilidade de compreensão do potencial de complementariedade entre um campo terapêutico e outro. Em sua percepção, o ótimo seria que esses dois caminhos terapêuticos pudessem ser trilhadas de forma entrelaçada junto com um psicoterapeuta/psicanalista que respeite essas epistemologias como estando em patamares equivalentes de eficácia, o que potencializaria o processo terapêutico. E o inverso, a falta de escuta e articulação por parte do psicanalista/psicoterapeuta é compreendido como sendo algo desproposital.

Makota Nkomdiamamburê

Então, quando às vezes, quando você passa por um carregó. E que o condutor, a pessoa, o sacerdote, a sacerdotisa condutora te convoca a trazer a memória dessa pessoa. E dizer assim "tá aqui meu ancestral, olha, leva, vai embora, tá tudo bem. Eu quero ficar bem com a sua lembrança com tudo o que viveu. Cuida de mim por aí, eu cuido de ti por aqui". A gente sabe se transmuta. Você vai levar isso para a clínica como? "Ah pois é ó, lembrei da minha mãe, olhei para a foto dela, chorei pra caramba. Mas tu sabe de uma coisa? Rolou um carregó coletivo lá e eu senti uma paz tão grande. Eu sinto que ela está cuidada", uai, se o psicólogo, se a psicóloga, se o profissional que está escutando não acolher isso como sendo um processo simbólico ali da vida da pessoa, que ela escolheu para fazer, tem alguma coisa errada. Tem uma coisa errada, porque, inclusive, muitos psicanalistas estão admitindo que vivências metafísicas são de grande valia pra cura, transmutação, ressignificação de processos muito profundos. Para diminuição, inclusive de muitos sintomas, que são muitas vezes crônicos, e que só a medicação não consegue resolver, e na maioria das vezes, não resolve mesmo, só atenua.

Esse apontamento leva a uma outra elaboração que também é capaz de colaborar com a compreensão da complementariedade pela outra via. Nesse caso, no uso exclusivo de terapêuticas centradas no candomblé e na necessidade de uma articulação entre esses cuidados como forma de ganhos em saúde mais duradouros. Ela faz essa reflexão em cima de tratamentos oferecidos pelo candomblé que possuem uma eficiência temporária.

Makota Nkomdiamamburê

Eu acho que a âncora mesmo é a mente. Em todo o caso, seja aqui dentro ou lá fora. Você pode fazer os processos alquímicos poderosíssimos aqui dentro. De expulsar e fazer e acontecer, te blindar. Mas se sua mente ainda funciona no mesmo padrão de... de pensamento de... é... ideologia... de paradigma, se você não desconstrói, não ressignifica aquele paradigma que te mantém depressivo, triste, alucinatório. Em algum momento as coisas vão voltar, a gente é muito magnético. O pensamento tem muita força, sim [...] Quando eu digo assim, por exemplo, você acha uma resposta e tal para... para a solução do seu problema, né? E muita gente até vende essa ilusão pra você em terreiros por aí. Mas lá na frente isso vai se desembocar de novo, não resolveu o problema. Você não resolveu o problema, você paliou, você negociou temporariamente aquela situação. Mas mudar, libertar, curar o nome que a gente quiser dar, transformação efetiva, mudar o caminho efetivamente, isso só muda quando você "não, cara, na moral, não dá, deixa eu ver qual é a parte que me cabe desse latifúndio, desse problema aqui que eu estou vivendo. Que que... o que que eu estou fazendo para manter esse problema na minha vida?", e tem... e aí essa transformação exige dor, exige renúncia, exige um deixar de monte de coisas, de monte de benefícios, de gozos que a gente vai adquirindo ao longo do caminho, de benefícios que a gente vai é... é adquirindo ao longo desse relacionamento com esse paradigma deficitário, doentio.

Nesse trecho de seu depoimento, emerge uma característica que visivelmente pode ser melhor trabalhado em consultórios e clínicas, padrões comportamentais e tóxicos, reflexão sobre problemas que a pessoa causa para si mesmo e etc, em que a terapia pode atuar como espelho para o autoconhecimento, que geram consequências na vida da pessoas. E por vezes busca-se a solução dessas consequências em casas de candomblé, sem atentar para o fato de que as causas estão em si mesmo.

Ntotowamê

Como apresentado no tópico a iniciação como um cuidado, desde muito jovem Ntotowamê percorre um caminho relacionado ao desenvolvimento de sua espiritualidade, tendo transitado por várias tradições espirituais. Nessa sua peregrinação, sempre conciliou a prática e o estudo. Mais recentemente, há cerca de 10 anos, concluiu uma segunda graduação, em psicologia, e iniciou um trabalho de atendimento clínico. E mais recentemente ainda decidiu abordar uma questão latente em sua configuração familiar, a ancestralidade africana, o que o levou a se iniciar no candomblé, o que ocorreu há menos de 3 meses atrás.

A sua trajetória enquanto psicólogo clínico acompanha a sua trajetória biográfica, ele diz que no momento tem sentido também, a necessidade de enegrecer a sua prática clínica.

Ntotowamê

Eu tenho uma amiga que é psicanalista até aqui (o pescoço), né? Fazer... você não vai trabalhar um negro, falar que ele teve um processo édipiano, sabe? Que a coisa dele é muito maior, sabe? Assim, não é? Assim, aí você chega no seu consultório, você vai pegar toda uma linha... pô, uma coisa, é o Reich, eu adoro Reich, eu adoro Freud, mas eles trabalharam com a sociedade vienense e isso em 1800 e alguma coisa, em 1910. Uma outra coisa, se trabalhar com todo um lado que é negado, né? De estraçalhamento de uma cultura que existia. E que recebeu bem e depois foi totalmente destruída "ah, mas a tem africano, que vem de...", "ah, vai tomar banho, cara"

Tendo ele experimentado uma imersão profunda na cultura do santo daime, a maior parte de suas elaborações relacionadas a complementariedade entre psicologia e espiritualidade são produzidas utilizando exemplos dessas experiências. Acredito que uma elaboração mais profunda nesse sentido, apesar de muito interessante, fugiria ao tema relacionado à complementariedade entre cuidados das culturas de matrizes africanas e psicologia, assim me deterei aqui nos relatos que possuem correspondência com essas culturas ou com esse estudo.

Sendo o daime uma tradição espiritual existe uma similariedade entre candomblé, umbanda e daime, na complementariedade com a psicoterapia, como por exemplo, uma facilidade maior em acessar conteúdos mais pela via sensorial do que intelectual. No trecho seguinte, em que conversamos sobre essa relação complementar entre psicologia e práticas tradicionais, eu pergunto a Ntotowamê se as experiências de transe no daime se apresentam de forma semelhante ao transe de nkisi, ou a uma meditação ativa.

Pesquisador

E no daime é uma questão mais energética, é a manifestação de uma força ou é mais essa questão da intelectualização, você fica vendo imagens....

Ntotowamê

Não é uma força, porque vai de onde você quer, onde você quer ancorar, não é? Quando você toma qualquer psicodélico, você pode ancorar num nível mais aqui de ver essas formas mais e ficar no jogo, ou você quer ancorar mais pra cima. Aí você realmente vai trabalhar a sua, por exemplo, igual eu te contei o meu lado do parar de fumar de cigarro, o que que eu tava alimentando. Então ao menos pra mim, o daime funcionou muito com esses trabalhos de estanques, de o cigarro tinha um significado, isso, aquilo e tal. A bebida também diminui bastante, a questão do julgamento, as relações com meu pai, isso tudo eu consegui trabalhar no daime, não é? Então assim, para mim funcionou muito como uma auto identificação que eu não era, ou então assim um espelho mesmo do que... de quem eu sou. Eu saí da máscara, saí da máscara mesmo, foi um trabalho muito forte assim que nas terapias verbais, ou nas terapias aí, não evoluía muito.

Nesse trecho, ele distancia as experiências de cura que vem realizando com o candomblé, com as que vivenciou no daime, que se apresenta como um terapêutica potente para acessar níveis profundos de sua psique, difíceis de serem acessadas em uma terapia realizada somente pela fala.

Como dito, por todas as tradições que ele passou, realizava aprofundamentos através de estudos, assim atualmente ele busca realizar uma ponte entre suas vivências espirituais, desde

o daime, e mais recentemente na umbanda e no candomblé com teorias acadêmicas da psicologia. Ntotowamê se identifica com a quarta força da psicologia, principalmente o trabalho desenvolvido por Stanislav Grof. A seguir ele teoriza como essas vivências podem ser explicadas desde a cartografia de Grof, uma de outras que vem embasando o seu trabalho clínico.

Pesquisador

Mas aí essa questão do transe, agora que você se manifesta no Kavungo. Em momentos anteriores você já tinha sentido essa manifestação?

Ntotowamê

Não.

Pesquisador

Não, nada, nem no daime?

Ntotowamê

Nem no daime. No daime eu tinha mais, talvez uma sensação de incorporação nos moldes da umbanda.

Pesquisador

Legal, e na respiração holotrópica?

Ntotowamê

Sim, eu estou... bem, como eu fiz algumas sessões só... é... ele tem mais esse nível de consciência transpessoal, sim, colocando talvez colocando essa questão da ancestralidade, sim.

Pesquisador

Então você sentia já... e você falou que te acompanhou a vida inteira, que você agora identifica com Kavungo, na respiração holotrópica você sentia...

Ntotowamê

Sim, na respiração sim, porque... porque a respiração, ela tem uma abertura de consciência também, não é? E assim as outras questões, a ayahuasca não deixa de ser também uma... Mas ela tem uma outra, um outro nível de consciência também... é um desnudamento do seu ego, vamos como colocar assim, eu considero. Você está com você mesmo, você vai trabalhar com você mesmo, você está trabalhando a sua sombra, a sombra no conceito de junguiano.

Pesquisador

Isso, você está falando da...

Ntotowamê

Do daime, da ayahuasca, né? É um desnudamento, é como se saísse da sua zona, da sua moral, de fatores. E você começa a ver quem você é, você sai talvez daquela questão do... você sai da máscara e entra no seu eu inferior.

Pesquisador

Mas aí não poderia acessar Kavungo também? Que seria a sua essência.

Ntotowamê

É, mas aí é uma questão mais egóica mesmo, a essência viria depois dessa, talvez, ao menos para mim. Eu cheguei no eu inferior, eu não cheguei na essência que seria o eu superior, que seria a essência. Ao menos assim, dentro da minha concepção da psiquê, a gente tem a máscara que eu fico mostrando pra você tudo, como é que eu sou, e depois quando eu começa assim, às vezes você não sabe nem, né? " Sou tão bonzinho, faço tudo por... " e nem bem é isso, não é? É porque eu preciso de alguma coisa. Então dentro dessa sombra do eu inferior, é assim, tudo que eu rejeitei na minha biografia, acho que o daime trabalha muito bem essa questão.

A sua elaboração mostra que a sua prática clínica é uma efervescência que acompanha o percurso que vem percorrendo em seu processo de cura, estando diretamente correlacionada às suas vivências. Pela cartografia de Grof, ele correlaciona o estado de transe do nkisi com um estado provocado pela respiração holotrópica, técnica criada por Grof, como forma de substituir o uso do LSD em sessões de psicoterapia e que objetivam levar a pessoa a uma expansão da consciência, até o acesso do que seria a sua essência, o estado transpessoal do ser, também associado, por ele, à energia do nkisi. Enquanto que as experiências no daime, para ele, estariam mais relacionadas ao acesso a um eu inferior da cartografia de Grof, desde onde seria possível elaborar como atuam os mecanismos de defesa do ego que impedem a pessoa em reconhecer o seu eu verdadeiro.

Como dito, Ntutowamê foi recém iniciado no candomblé e também o foi recentemente na umbanda. Assim, suas elaborações mostram que já existe uma influência dessas culturas em seu pensamento acerca da clínica psicológica e também um caminho promissor. Enquanto que as elaborações entre o daime se encontram em uma posição muito mais avançada, a ponto de ele, como integrante de um grupo de pesquisa em PAP, psicologia assistida por psicotrópicos, já pensar na possibilidade de, com autorização da ANVISA, realizar atendimentos com suporte do daime.

A apresentação de suas elaborações nesse tópico, sobre candomblé e umbanda apesar de ainda estarem em um nível mais teórico, demonstram a confluência existente entre racialização crítica e vivências espirituais com a realização de uma prática clínica que, por se manter sempre em transformação, é acolhedora e incluyente.

F., ndumbi

F. é a psicóloga citada por Tarasomean em seu depoimento, sendo ndumbi, ainda não foi iniciada, está em processo de aproximação com a casa já há 5 anos. Pela cultura do candomblé ela ainda não nasceu, e portanto não recebeu ainda uma dijina. O que não invalida as suas reflexões, pois, enquanto psicóloga fala do lugar de quem atende pessoas que fazem parte de comunidades de terreiro, e enquanto ndumbi fala de suas experiências de aproximação e de vivências na umbanda que geram impactos em sua saúde. Desde esses pontos ela tece suas elaborações sobre complementariedades entre atendimento em psicologia e cuidados feitos pelo candomblé e umbanda.

No início da conversa percebo que ela tem várias tatuagens no corpo, uma próxima ao ombro me parece estar relacionada a essas culturas, perguntei se era uma pombagira, uma cigana, ela responde que sim, mas que primeiro fez a tatuagem e depois descobriu a quem se

referia esse desenho. Havia uma outra também à mostra, perguntei quem era, e sobre essa ela disse que não havia ainda um nome revelado.

F. diz que essa forma de construção da identidade e de compreensão de si mesma, elaborada desde as sensações, pela intuição, por um fazer sentindo é um processo de investigação que é potencializado no candomblé. Essa forma de aprender descrita por F. pode ser correlacionada, nesse estudo, à discussão realizada no tópico jamberessu, sobre o processo de aprendizagem desde o engajamento sensorial com um ambiente estruturado, que é algo característico do candomblé.

Em vários momentos da conversa nós abordamos a questão da complementariedade entre os cuidados em psicologia e candomblé, o que possibilitou ver as diferentes possibilidades por diversas perspectivas. Nesse ponto do depoimento, ela apresenta uma reflexão sobre o potencial terapêutico do candomblé, compreendida pela teoria do psicodrama.

F., ndumbi

Eu sinto... primeiro, há um ponto, assim, na vivência do candomblé que, para mim, caminha muito próximo e ambos se beneficiam muito. Quando eu tenho uma perspectiva psicodramática, fenomenológica, existencial, humanista. E a perspectiva do resgate, da espontaneidade e da criatividade, que são termos muito importantes para mim no psicodrama. E aí que vai ser desdobrada e a partir de alguns diálogos com a própria teoria sistêmica, com a ideia da rede de apoio com a ideia da rede ampla, rede social, rede afetiva, essa saúde integral do sujeito a partir das relações que ele forma. Para mim, encontra dentro do candomblé um modo de fazer que é muito específico, assim é muito, é muito adequado. Então em psicodrama, eu trago o sujeito para ação, para que ele não só pense sobre o que vai fazer acerca de sua própria existência, mas ele atua, experimente, experiencie, porque o Moreno fala uma coisa que vários povos indígenas falam que é a vida se dá em ato. A vida se dá na ação, então eu posso falar sobre várias coisas da vida, mas na hora que o meu corpo vai para ação, muita coisa se revela ou não. A partir da ação, então, o Moreno vai dizer assim, se a gente vivencia em ato com o corpo, é preciso também pensar, elaborar e transformar as coisas no próprio ato, no próprio corpo. Isso para mim fica muito presente, porque o candomblé, ele é vivência. O candomblé, isso é uma coisa que meu pai Tata Nguz'tala fala desde quando estive aqui a primeira vez, ele repete muito isso, candomblé é vivência. Então eu não só digo, “olha, precisamos de uma comunidade, precisamos nos relacionar”. Eu trago as pessoas, e a gente vai fazer coisas juntos, e a gente vai lavar a louça juntos e a gente vai limpar barracão juntos e a gente vai preparar as roupas juntos e a gente vai buscar as folhas juntos. Então eu vou para ação, e isso é mais do que simplesmente falar da importância do grupo, por exemplo, que para mim, em psicologia, é uma coisa muito importante, a importância do grupo, a importância dos vínculos, a importância das relações.

A convivência coletiva pela qual o candomblé se sustenta, é segundo F. uma experiência prática do que se busca durante as sessões de psicodrama, algo que vai para além da linguagem, envolve usar o corpo para uma ação intencionada à coletividade, o que leva a emergência da espontaneidade e criatividade.

A sua aproximação com a casa está relacionado com o resgate de sua ancestralidade indígena, segundo ela, as matrizes africanas e indígenas apresentam várias similaridades, uma delas é a convivência coletiva e outra se refere a citada forma de conhecimento de si mesma desde o engajamento sensorial. Essas duas questões, estão presentes em quase toda a nossa dinâmica conversacional.

F. conta que sua bisavó era indígena, e que um dia, um homem branco a raptou e levou para cidade, tornando-a sua mulher, e que desde a configuração subjetiva de sua família, esse momento é entendido como sendo um ato de salvação, que livrou os descendentes de um destino vergonhoso, ser indígena.

F., ndumbi

É uma questão delicada para mim, porque venho de um lugar que avós, pais e bisavós, são todos do Maranhão, todos do interior do Maranhão. E afetivamente, eu tenho muitas descobertas que não puderam ser aprofundadas sobre as minhas raízes. E acho que chegar no candomblé. E chegar a referências indígenas, afro centradas e de povos originários se dá por um caminho profundo de busca dessas raízes. Disso que me foi tirado, inclusive porque minha bisavó era erveira em Cururupu, no Maranhão. E foi roubada por um homem branco, e a partir daí, toda a narrativa que se conta acerca dela, não diz nem o nome dela, mas apenas o sobrenome dele. E muitos dos meus tios, da família da minha avó, vai dizer com muito orgulho de que este homem branco deu a ela, os documentos, levou ela para São Luís, deu casa, sustentou ela. Porque é isso que a colonização fez, com que todos acreditassem que ela morando na aldeia estava muito mal. [...] É um assunto bastante delicado pra mim. Porque me fala do quanto eu fui impedida de acessar uma das histórias que é mais importante para mim, mais forte para mim. E que mais meu coração escuta e minha cabeça sente. E meu corpo responde sem que eu tenha acesso a narrativa real do que se deu. Por que mesmo dentro da família há um processo de se tornar aliado da narrativa do colonizador, então eu entendo que é um processo muito delicado e muito sensível para mim, muito sensível. E eu considero que tenho feito várias buscas porque minha cabeça me conduz para esse lugar. Mas ainda não consigo abrir isso porque é muito sensível pra mim.

F. diz que desde a infância apresentava trejeitos característicos, que se referem a ancestralidade indígena, semelhantes a coisas que sua vó e bisavó faziam, sem que tenha tido contato com nenhuma delas, como por exemplo as ervas que escolhia, a forma como as manipulava, o jeito de limpar a casa e o que usava, beliscar os outros com o dedão do pé, isso era reconhecido pela família e desencorajado, sem sucesso. Ela diz que como as questões relacionadas a sua ancestralidade indígena na família eram recalcadas, que ela pegava um pouco de informações com cada membro da família pra reconstituir a sua linhagem.

F., ndumbi

Tenho muitos elementos assim, e aí, depois, muito depois, tenho algumas sensações, algumas impressões e algumas escutas do que me parece ser minha bisavó falando. Sobretudo no processo de me relacionar com as plantas, com as matas, com a floresta, com as folhas e de ir conversando e ouvindo.

Nesse trecho de seu depoimento, emerge uma característica relacionada às culturas tradicionais de matrizes africanas, a reconexão com a ancestralidade desde uma relação mediunica, num sentido de que o mundo espiritual é um local de resistência das identidades indígenas, afro-brasileiras, e demais identidades excluídas dos projetos colonialistas ou a ele subssuncionadas. É entendido que desde esse lugar, as entidades ancestrais atuam influenciando pessoas que estão encarnadas, os seus protegidos, em alguns casos os seus descendentes, essa influência nem sempre é pelo uso de palavras, o acesso à subjetividade e à identidade das entidades ancestrais acontece sobretudo desde a corporeidade.

Na semana anterior à nossa conversa, encontrei com F. em uma festa de exu e pombajira na Nzo Nganga Muxitu Junsara, liderada por Nengua Talamungongo, a primeira filha de Tata Nguz'tala a abrir uma casa. Nessa festa, F. incorporou a cigana que está tatuada em seu corpo. Perguntei sobre essa relação de incorporação, e a sua resposta apontou para um caminho ainda não acessado pelo campo.

F., ndumbi

É um.... É um processo... bom, A minha relação com a minha cigana é uma relação bastante recente. E para mim, ainda bem em desenvolvimento. Ela não é uma entidade, ela é um antepassado meu, que precisa de cuidado, né? E isso foi revelado no jogo. E por isso foi feito um assentamento dela.

Isso é um aspecto interessante, a possibilidade de que uma incorporação possa estar relacionada a necessidade de tratamento da entidade, por uma pessoa à qual ela se sente conectada. Até então, a pesquisa vinha apontando para a experiência de entidades e divindades interferindo na vida dos seres humanos como agências de cura. Ela explica como se dá esse processo de cura, se utilizando de elementos do psicodrama, em que ela é capaz de se colocar no lugar do outro e assim compreender a sua subjetividade e os seus dilemas, isso apresenta um modo de uso da técnica criada por Moreno que não foi pensada para ser utilizada dessa forma, mas que é um hibridismo exitoso. Esse caso se apresenta mais interessante ainda pela perspectiva do conceito de saúde do candomblé, em que a cura sempre acontece pela obtenção do estado de equilíbrio, o que indica que ao equilibrar a relação entre F. e sua ancestral, ambas podem se beneficiar da experiência terapêutica.

F., ndumbi

Aí eu digo, é como se eu acessasse o meu mundo interno e essa energia, essa presença que vem e se coloca aqui dentro do meu aparelho psíquico, não é? Se manifestando, tem o próprio mundo interno. Então eu encontro dentro de mim esses dois mundos internos, enquanto me manifesto em diálogo com ela, sabe? E é muito surpreendente para mim, porque ficam aqui as emoções que ela sente. Ficam aqui as percepções que ela tem de mundo. Ficam aqui as referências que ela tem das coisas, o modo como ela se comporta e eu vou elaborando essas coisas.

Pesquisador

Ao mesmo tempo, a cigana, ela era uma vidente, tem a cartomancia, né? E isso está impactando também a sua forma de trabalhar com o outro?

F., ndumbi

Um pouco parecido com o processo das tatuagens, eu primeiro tinha essa sensação de ver algumas coisas, depois eu fui compreendendo do que se tratava. Primeiro, eu tinha, o que as pessoas às vezes chamavam de coincidência "nossa, mas que coincidência, você viu isso?", "nossa aquilo que você disse, caramba", "nossa, aquilo que você percebeu", "você lembra que você falou tal coisa? De fato aconteceu...", enfim. E primeiro, isso foi acontecendo de modo recorrente, depois eu fui percebendo isso do ponto de vista da manifestação. E para mim, é um processo de tomada de consciência. É... não é que ela passou a estar comigo depois que eu comecei a olhar para ela. É que ela já estava comigo há muito tempo e no processo de dar mais atenção a minha própria vida psíquica, minha própria identidade, eu vou abrindo portas para conseguir conhecer melhor quem está comigo desde muito antes.

Por esse trecho, o impacto da inserção de F. na umbanda e no candomblé a tem levado a desenvolver uma clínica descolonizada, em que pela sabedoria adquirida com essa comunidade tradicional, se utiliza de uma aprendizagem que é realizada desde o engajamento sensorial para identificar influências em sua muntuê, e deixar fluídas as relações entre pessoa e ancestral, com propósito de ampliar o potencial terapêutico.

A formação de F. inclui um mestrado em psicologia e interesse em temas como gênero, raça, masculinidades negras, a conversa com ela é bastante rica de intersecções. Uma reflexão que surge desde essa perspectiva da umbanda como um lugar terapêutico e busca de equilíbrio tanto para pessoas quanto para entidades, leva a conversa para o lado de uma cura social, em que, por exemplo, durante uma gira ocorre a inversão do que normalmente acontece na sociedade como está constituída, que se caracteriza pela exclusão de pessoas fora de um padrão normativo de uma moral cristã.

F., ndumbi

Sim, se você for falar, é... de uma perspectiva de que tudo é sagrado, aí vamos falar um pouco da umbanda. Para mim, é impressionante que você venha festejar com pombagiras e exus, e que você peça conselho, que você peça ajuda. Você vai para uma perspectiva fora dessa matriz africana, fora da umbanda, fora do candomblé, quem vai pedir conselhos a uma prostituta? Quem vai pedir conselhos a alguém que você entende que está bebendo e fumando, e está na rua? Quem vai pedir conselho, a alguém que dentro das narrativas que a gente já tem, na umbanda, a alguém que está no meio do lixo? Quem vai pedir conselhos a alguém que está na esquina? Quem vai pedir conselhos a alguém que tá vivendo a sexualidade de um jeito assim exacerbado ou com um decote, com uma cigarrilha? Quem vai pedir conselhos? Então você tem uma transformação da ótica de valorização do sujeito que traz essa perspectiva de que tudo é sagrado e de que Deus está em tudo. Nzambi está em tudo, todo fôlego de vida, toda existência precisa ser respeitada, que subverte uma lógica de dominação, de controle, de apropriação, de consumo. Sobretudo da própria subjetividade. Porque eu no consultório preciso trabalhar duramente para que uma mulher consiga se sentir legítima e livre na própria sexualidade. Porque é um processo histórico que diz que se ela for uma mulher que vai usar decotes ou que ela vai se relacionar com mais de uma

pessoa... ela não tem moral, ela não tem vergonha na cara, ela não serve para ser mãe, ela não serve para...não deve ser respeitada, inclusive imagina pedir conselhos a essa mulher? E aqui você vai viver uma inversão bastante importante para mim do ponto de vista de uma cura social histórica.

Nessa parte da conversa, F. traz um ponto relevante sobre a complementariedade entre cuidados em saúde, nesse caso da umbanda e a psicoterapia, no trabalho com libertação da sexualidade feminina, que é carregada de preconceitos, tabus, opressão, o diferencial apresentado por um aconselhamento e uma terapêutica realizada pela pombagira, que é a representação de uma mulher livre, que foge do padrão social estabelecido historicamente por uma instituição colonialista patriarcal.

6.3 Reflexões sobre a complementariedade dos cuidados entre candomblé e psicologia

As seguintes reflexões tem como propósito levantar pontos de discussão acerca de, e a partir da, percepção relatada por usuários, psicólogos e psicanalistas sobre a complementariedade entre os cuidados em saúde mental afrocentrados e eurocentrados. Considerando aqui que psicoterapias e psicanálise são modos de cuidados eurocentrados desenvolvidos pela matriz ocidental, e que o candomblé é um modo de cuidado afrocentrado, desenvolvido pelas matrizes africanas.

Essas reflexões partem de um lugar privilegiado, pois foram realizadas após ter finalizado as dinâmicas conversacionais, analisado-as, e com muito mais tempo para reflexão do que os demais participantes. Outro ponto é que essas reflexões foram geradas desde a pesquisa de campo em uma única casa de candomblé, e portanto tem poder limitado de generalização.

Um ponto relevante que me parece que ficou implícito na discussão, se refere ao potencial terapêutico que o futu ria muntuê, o pacote existencial, pode apresentar para trabalhos desenvolvidos em psicoterapia. Se ficou implícita, é possível que quando os usuários e terapeutas indicam que são acolhidos os referenciais de pertencimento na clínica, esse conceito de propósito existencial também esteja incluso. Mas como não foi explicitado, também é possível que não, e por isso apresento esse argumento.

Por todo o texto, nos momentos em que são elaboradas as produções de saúde dos participantes da pesquisa, é apresentado o potencial terapêutico da descoberta pessoal do propósito existencial. O futu ria muntuê é apontado pelo jogo de búzios e se torna um elemento central na configuração subjetiva individual, passando a gerar sentidos e significados às experiências de vida. Evidente que não cabe ao psicoterapeuta com formação acadêmica racional, o acesso ao futu ria muntuê, mas a uma pessoa que possui mão de jogo, o que no

linguajar do candomblé significa que ela possui um conjunto de habilidades natas a serem desenvolvidas com muita prática e estudo. Como apontam Ribeiro, Frias e Sàlámí (2022), ao comparar os sistemas médicos africanos e ocidentais, explicando o funcionamento do sistema diagnóstico da cultura iorubá, de onde provém o jogo de búzios utilizado também no candomblé de angola.

Surpreendente para a lógica formal, à qual estamos habituados no ocidente, é o fato de um diagnóstico não ser realizado exclusivamente por meio de recursos do pensamento racional, e mecanismos da lógica causal. Neste âmbito predomina o pensamento analógico, sincronístico, ativo na busca de compreensão da queixa trazida por um cliente. Ou seja, um diagnóstico é realizado com base na causalidade e na casualidade: a ele se chega raciocinando de modo lógico e, simultaneamente, utilizando recursos analógicos propiciados pelo acaso significativo, uma vez que um dos principais recursos diagnósticos de *òògùn*, a medicina tradicional, é o jogo oracular. (p. 262)

Não faz parte do treinamento acadêmico de psicólogos ou psicanalistas ocidentais ter, entre seus instrumentos de trabalho, a sagacidade de realizar diagnósticos com base na causalidade e na casualidade. Mas também não quero dizer com isso que essas qualidades não seriam apreciáveis no atendimento clínico. O ponto aqui é que em se pensando em uma complementariedade entre essas duas formas de cuidado, refletir também em como articular essas duas epistemologias em favor da pessoa cuidada, que é quem deve trazer a epistemologia afrocentrada para a clínica, sem que com isso, o psicólogo/psicanalista desqualifique os seus saberes como esdrúxulos frente ao saberes ocidentais, supostamente mais evoluídos.

Os depoimentos mostram que as pessoas que acessaram o propósito existencial desde o jogo de búzios e por algum meio se ancoraram subjetivamente a ele, passaram a se orientar no mundo de forma mais resiliente, altruísta, afirmativa, sentindo-se empoderados em suas ações e com maior agência nos âmbitos sociais, pois segundo elas mesmas elaboram, agiam em conformidade com o caminho de seus nkisis.

Assim, uma psicoterapia que acolha esse conceito pode auxiliar a pessoa a produzir sentidos subjetivos e significados por essa perspectiva, de uma existência predestinada que necessita cumprir alguns quesitos, tarefas e funções, para realização pessoal. Esse é um conceito que traz em si, a concepção de vida antes do nascimento e também após a morte, o que também é um ponto, que acredito ter um grande potencial para geração de saúde.

Desde as dinâmicas conversacionais realizadas, dois profissionais apresentaram em seus depoimentos formas de realizar atendimentos na clínica a partir do referencial de pertencimento que permitem uma maior elaboração da discussão, são eles, Tata Mutawamê e Makota Nkomdiamamburê. O que não significa que os demais já não possuam também as suas técnicas para atuação nesse sentido.

Um ponto gerado pela reflexão de Makota Nkomdianamburê sobre padrões comportamentais, e como a psicoterapia pode contribuir para tratar comportamentos repetitivos, que se não analisados levam a uma repetição do problema, me fez lembrar da reflexão elaborada por Tata Nguz'tala sobre a dificuldade de tratar pessoas que adoecem por formas-pensamento. Segundo Tata Nguz'tala, essas pessoas mesmo sendo tratadas pelo uso de folhas, banhos e outros dispositivos capazes de realizar uma limpeza energética em sua muntuê, tendem a adoecer novamente porque continuamente mantêm-se gerando essa forma-pensamento.

Acredito que desde as duas elaborações é possível se pensar também a utilização das técnicas de análise da psicologia/psicanálise para o tratamento da forma-pensamento. A perspectiva é interessante, já que uma vez que a terapêutica do candomblé proporciona um bem-estar nesses casos, mesmo que seja passageiro, isso pode representar um contraponto desde o qual a pessoa vá se percebendo, por esses dois aspectos, em equilíbrio e em desequilíbrio. Ao mesmo tempo possa, desde a psicoterapia/psicanálise, observar como ele mesmo gera essa forma-pensamento e encontrar um caminho para se desvincular.

Acerca de uma etnopsicologia tipicamente brasileira, voltada para essa sociedade, embora não exista ainda um corpus teórico constituído, é certo que na prática esse campo já existe. Isso evidentemente circunscrito aos resultados dessa pesquisa. Tanto os usuários alegam que procuram psicólogos e psicanalistas que respeitem o seu referencial de pertencimento. Quanto todos os psicólogos e psicanalistas participantes da pesquisa apresentaram pressupostos de um clínica acolhedora e que respeita esse referencial de pertencimento.

Assim mesmo que nenhum dos participantes psicólogos e psicanalistas se declare como um etnopsicólogo ou etnopsicanalista, desde seus apontamentos é possível se pensar em possíveis caminhos de desenvolvimento de uma etnopsicologia brasileira, que considere a existência de uma singularidade dessa sociedade, que é híbrida e multicultural, e que diverge e muito do que é encontrado em outros países, onde vem sendo geradas teorias de etnopsicologia com bastante profusão.

Nesse trabalho me apoiei na teoria etnopsiquiátrica de Tobie Nathan como forma de validar os dispositivos terapêuticos da umbanda e candomblé como sendo legítimos e eficazes em suas intervenções dentro da lógica daquela tradição. A forma como Tobie Nathan organiza seus atendimentos clínicos, ao meu ver já gera um debate de outra ordem. Por exemplo, Tobie Nathan (2001a; 2001b) relata que iniciou seus atendimentos em etnopsiquiatria quando percebeu que, para um público africano e antilhano que migrava para a França, que não havia

possibilidade de produção de sentidos a partir da inteligibilidade gerada pela psicanálise freudiana.

Basta verificar que, no Brasil, pelo que é encontrado nessa pesquisa de campo, o público-alvo, pessoas pertencentes às comunidades de matrizes africanas que procuram atendimentos psicoterápicos, sabem muito bem diferenciar o que um e outro sistema de cuidados pode proporcionar. Esse público tem a tendência a procurar por indicações dentro da comunidade, de psicoterapeutas/psicanalistas que sejam da tradição, ou que pelo menos não excluam os conteúdos subjetivos originados desde o seu pertencimento identitário. Mas também, na impossibilidade de obter um atendimento ideal, alguns se valem de atendimentos eurocêntricos como uma forma instrumental de angariar recursos subjetivos para uma vida vivida, em parte, na sociedade hegemonicamente ocidentalizada.

O atendimento como o realizado por Tata Mutawamê, que inclui conteúdos da cultura de origem, nos exemplos apresentados do candomblé e da umbanda, na elaboração do trabalho terapêutico, é muito indicado. Mas também é algo raro, encontrar uma pessoa com esse grau de domínio das epistemologias ocidentais e afrocentradas.

Assim, com vistas a se pensar uma etnopsicologia brasileira, creio que talvez o caminho mais viável por enquanto seja o de defender uma clínica que inclua o referencial de pertencimento, respeite as epistemologias dos povos tradicionais, respeite a religiosidade, considere que o racismo existe na sociedade brasileira e é fundante da psique. E além disso, defender uma clínica que não elabore diagnósticos e tratamentos a partir de valores vitorianos, falocêntricos, que considera que tudo o que foge da lógica da heteronormatividade é um desvio de pulsão, uma perversão. Ou seja, que é quase uma religião patriarcalista travestida de ciência.

Alguém pode indicar que essa suposta clínica não seria uma etnopsicologia, seria apenas uma clínica que é ética, acolhedora e incluyente, mas o acréscimo do termo etno aqui indica o grau de desvio de propósitos que parece que alcançou uma psicologia/psicanálise que parece operar dentro de uma lógica eurocêntrica de exclusão.

Considerações finais

Desde os resultados e discussão da pesquisa de campo foi possível elaborar de forma dialógica uma quantidade significativa de argumentos, com qualidade. Esses apresentam a realidade social dos participantes da pesquisa elaborada por eles e elas mesmas em interação com o pesquisador, e tiveram como aspecto central as formas de cuidar desenvolvidas por aquela comunidade tradicional de matriz africana. De forma que ao analisar a relação entre a

subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara e a construção gradual da identidade, da subjetividade e da corporeidade, cuidar e ser cuidado se apresentaram como eixo desde o qual os participantes da pesquisa se vinculam à casa.

Existe hoje uma tendência da comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara a se considerar como uma unidade territorial tradicional do povo bantu em diáspora pelo território brasileiro. Isso é entendido como sendo um retorno ao propósito original da constituição dos candomblés. E tem uma implicação na construção político identitária de seus membros, na luta anti-racista e em prol da diversidade seja ela qual for, uma vez que é entendido que o candomblé sempre se apresentou como um projeto civilizatório contracolonial que acolhe a todas e a todos, principalmente aos que foram excluídos do projeto civilizatório colonial que evoluiu para o projeto de modernização da sociedade brasileira. Assim, agir politicamente em prol da tradição do candomblé de Angola é compreendido como cuidar do povo bantu no Brasil.

Além disso, a comunidade compreende o conceito de saúde e de cuidados em uma ampla perspectiva, que ultrapassa o nível individual e integra o nível comunitário, entendido aqui como seres humanos, entidades ancestrais, nkisis, animais, a mata, os rios, a terra, atmosfera, oceano, enfim o planeta. O conceito de saúde se baseia no equilíbrio do ser com todas essas esferas, e além disso com o propósito existencial. Assim, também a noção de cuidados se amplia e se direciona ao nível comunitário, identitário, político, social e ambiental.

A comunidade concebe a sua nzo como sendo uma casa de cuidados sob vários aspectos que se interseccionam, assim, é um local em que estão preservados o mundo de vida e os saberes terapêuticos tradicionais das matrizes africanas, que foram transmitidos de geração em geração. E a comunidade tem orgulho em ser um elo nessa linha de transmissão. Assim, o sentimento de pertencimento se relaciona também a ser parte de uma comunidade dedicada a prática dos cuidados constituídos pela matriz africana. Isso, pelo axioma de que cuidando se é cuidado, além de sentido como sendo benéfico para a própria saúde, entendido como equilíbrio, é um ato político de afirmação identitária em que se exalta socialmente a sagacidade dos saberes terapêuticos ancestrais africanos.

A iniciação possui duas funções, inserir a pessoa naquela comunidade tradicional de matriz africana do povo bantu, e engajar a pessoa sensorialmente no mundo de vida bantu, despertando-a para a dimensão transcendental dos nkisis. Considerando que desde antes de ser iniciado, cada pessoa possui um ou mais nkisis, o nkisi possui essa dupla manifestação, é a própria natureza da pessoa, e ao mesmo tempo é um ser da natureza.

O rito iniciático pode ser considerado o dispositivo terapêutico com maior potencial de promoção de saúde. Isso acontece por diversas vias. A partir do entrelaçamento com o nkisi, pelo autoconhecimento e acesso a um recurso subjetivo de empoderamento que se manifesta desde o corpo e que modifica o funcionamento psíquico da pessoa, equilibrando-a com a sua natureza. Em todos os casos relatados, de pessoas rodantes à cargos, os participantes elaboraram como sentiam que o entrelaçamento com o nkisi os levava ao desenvolvimento de uma sensibilidade, um aprender a agir com essa força da natureza e como isso era sentido como impactando positivamente a saúde mental, ou pela conceituação do candomblé, em um sentido muito mais amplo, equilibrando a muntuê.

Nas discussões elaboradas, o transe é compreendido em grande parte das vezes como sendo uma técnica corporal que pode ser aprimorada, indicando uma agência do sujeito no processo de desenvolvimento da fluidez, desconstruindo a noção de que o transe é uma possessão, um termo de origem colonialista. Mesmo nos casos em que o transe do rodante é relatado como sendo em sua maior parte inconsciente, ainda assim indica-se que gradualmente a pessoa tende a ter maior agenciamento no processo. Essa discussão traz à luz que o transe, sentido tanto por rodantes quanto por cargos é uma forma de construção de uma estética de existência afrocentrada, de se reconectar com a própria natureza e com a identidade ancestral bantu.

Aqui existe um ponto que deve ser posto em relevo, a definição autóctone, como concebida pelos ancestrais que fundaram o candomblé, é de que rodantes dormem no santo e cargos ficam acordados, o termo transe é usado no terreiro para descrever as experiências dos rodantes, mas parece ser exógeno tanto quanto o termo possessão, que ninguém ali disse ser o termo correto, que é manifestação, pois o nkisi emerge a partir da pessoa iniciada.

Assim tem-se que, considerando que o conceito de transe, segundo Neubern (2018), é um estado de alteração dos referenciais de tempo, espaço, causa, matéria e corpo. Desde os depoimentos, a iniciação no candomblé disponibiliza o transe à todos, sejam rodantes ou cargos, o que os diferencia é que a corporeidade dos rodantes pode apresentar uma modificação nos trejeitos, modulação de voz, postura e etc. Os rodantes se apresentam nos rituais como sendo os nkisis e as entidades, mas também podem apenas sentir a presença e a influencia dos nkisis e entidades, ou seja é possível uma modulação da manifestação da entidade ou do nkisi, inclusive em atividades fora do terreiro.

Em relação aos cargos, o engajamento com a parte invisível da comunidade, nkisis e entidades, permanece no campo da sensibilidade, é possível agir com os nkisis, mas não chegam a demonstrar alteração na corporalidade. Ainda, segundo os depoimentos a

mediunidade também é um recurso que pode estar disponível aos cargos, mas nesse caso nem todos a possuem.

O engajamento sensorial com nkisis e entidades proporciona um sentimento de proteção e empoderamento pessoal. O desenvolvimento da relação entre nkisi e pessoa leva a uma maior fluidez, o que possui impacto na regulação de estados psicológicos, uma vez que segundo os depoimentos, em momentos de desequilíbrio, os nkisis agem na muntuê reequilibrando a pessoa.

Uma outra via de promoção à saúde relatada desde a iniciação ocorre a partir da inserção em uma comunidade que se identifica como uma família de santo, e que oferece uma rede de apoio. E principalmente para pessoas pretas, a iniciação, compreendida como a reconexão com um tronco étnico ancestral africano, leva ao desenvolvimento do sentimento de pertencimento a um povo bantu em diáspora, fornecendo assim subsídios subjetivos para a racialização crítica, e impactando a forma de se posicionar em uma sociedade racista.

Como forma de correlacionar a aprendizagem sensorial ocorrida desde o engajamento como um ambiente estruturado e o desenvolvimento da sensibilidade que acontece desde o entrelaçamento com o nkisi. Alguns participantes da pesquisa elaboraram experiências de aprendizagem vivenciadas durante o rito do jamberessu. Percebido dessa forma, o jamberessu se apresenta como um livro vivo representado por corpos manifestados por nkisis, e o transe adquire um sentido político identitário, é possível acessar a história dos povos bantus desde o engajamento multissensorial presente nos rituais de candomblé, nos atos, nos sabores e odores das comidas, nas cores das roupas, na corporeidade do nkisi, ao sentir a vibração de cada nkisi, pelas cantigas e pelos ritmos dos atabaques, correlacionando-os e elaborando significados singulares.

Desde o estudo dos dispositivos terapêuticos, é gerado um sistema de inteligibilidade em que a ação dos dispositivos busca o reequilíbrio do ngunzu na muntuê, que como dito não é entendido como dicotômico entre mente e corpo, indivíduo e sociedade. Assim, de forma complementar à compreensão da iniciação, do sentimento de pertencimento, da convivência coletiva, da rede de apoio, da ação política de afirmação identitária, ao acolhimento, todas essas consideradas como dispositivos terapêuticos. Abordou-se a questão do uso do oráculo, do alimento e das folhas na terapêutica do candomblé. A aprendizagem e domínio do uso desses dispositivos envolve o desenvolvimento de uma sagacidade, uma mistura da necessidade de se dedicar intensamente aos estudos, com o aprimoramento de uma sensibilidade para identificar desde a vibração ou indicação do oráculo, a causa do desequilíbrio e qual alimento, planta ou ritual indicado para restauração da saúde.

Embora nunca tenha sido minha intenção esgotar a análise do sistema terapêutico do *candomblé de angola* praticado na comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara. Aqui observo, após a confecção da pesquisa que ficou faltando uma elaboração maior de um dos dispositivos terapêuticos mais frequentemente utilizados, o *kimbane muntuê*. Esse dispositivo é mencionado por diversas vezes durante os depoimentos e não recebeu um aprofundamento nas dinâmicas conversacionais, de forma a que se possa, desde o depoimentos, elaborar um sistema de inteligibilidade à altura da importância que esse dispositivo possui no maquinário social do *candomblé de angola*. Reconheço essa falha na pesquisa e aponto que há necessidade de fazê-lo.

A discussão traçada, desde as conversas sobre os cuidados realizados pela cultura do *candomblé* e os benefícios sentidos em suas vidas, permitiu que a teorização chegasse ao ponto em que os participantes da pesquisa, usuários também dos cuidados em saúde mental eurocentrados, além de psicólogos, psicólogas e psicanalistas elaborassem como, em suas percepções, essas duas formas de atendimento eurocentrado e afrocentrado podem ser complementares. Assim, foi apresentado que se a psicoterapia respeita o referencial de pertencimento identitário e cultural de uma pessoa do *candomblé*, os benefícios para saúde são potencializados.

Após a pesquisa de campo ter acessado e desenvolvido pela construção colaborativa essas linhas de argumento, evidencia-se que o método utilizado, desde a hibridação entre o método construtivo-interpretativo e a observação participante com enfoque na corporeidade apresentou uma significativa eficácia em gerar sistemas de inteligibilidade desde o diálogo com os participantes. A construção do conhecimento também é realizada com um número significativo de pessoas que são daquela comunidade. E em uma atitude que não é normal para pesquisas de campo realizadas com comunidades tradicionais, busquei na escrita do texto, deixar evidente a participação de todas as pessoas que colaboraram na elaboração do processo de construção do conhecimento da pesquisa de campo, respeitando assim a lógica comunitária desse grupo que é coletiva e inclusiva.

A escolha pelo método desenvolvido por González Rey e Mitjans (2017) passava pela questão de que a produção de conhecimento da pesquisa de pesquisa, ao ser concebida como um momento dialógico se transforma em uma ação política. Assim, dada característica singular da subjetividade social do Tumba Nzo A'na Nzambi de agrupar um número apreciável de pessoas que são politicamente ativistas, e que essas se engajaram firmemente na construção do conhecimento dessa pesquisa, acredito que o tema proposto representou um ato

de afirmação identitária em torno dos benefícios para a saúde que os dispositivos terapêuticos gerados pelas matrizes africanas causou em suas biografias.

O leitor, acredito, vai concordar que os trechos de depoimentos que foram apresentados, e que constituem somente uma amostra do campo, apresentavam-se muito mais ricos do que os argumentos desenvolvidos por eles. De forma que poderia-se utilizar os mesmos argumentos e escrever um outro estudo somente com conteúdos apresentados que não foram desenvolvidos. Isso acontece devido ao recorte da tese que seguia a linha de cuidados oferecidos desde a comunidade tradicional de matriz africana, mas também demonstra a riqueza do material elaborado em campo.

Verificada que a complementariedade proposta pelo acesso via subjetividade e corporeidade às realidades sociais dos participantes se apresentou como funcional e também bastante fértil em sua produção de conhecimento. Confirma-se que o uso dessa dupla via faz muito sentido para comunidades tradicionais de matrizes africanas localizadas em um contexto social híbrido, como o brasileiro, em que os participantes da pesquisa transitam entre ambientes ocidentalizados e afrocentrados.

O giro epistemológico proposto pela etnopsiquiatria de Tobie Nathan ofereceu a ponte que conectava sensorialidade, subjetividade, política e religiosidade. Os nkisis e entidades possuem uma ontologia própria, são agências e não símbolos. No universo do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara, eles ocupam um território de resistência à colonização, localizado no mundo espiritual, que se utiliza dos corpos dos sujeitos, e no caso dos nkisis também está no corpo, como uma forma para atuar no mundo em prol do povo bantu.

As linhas investigativas geradas no contato intersubjetivo entre pesquisador e participantes não esgotaram o seu potencial de produção de saber. Considero assim que essa tese cumpriu com a missão destinada a um estudo acadêmico, apresentar originalidade, isso é evidenciado no conhecimento que foi produzido e no método investigativo utilizado. Bem como essa tese pôde produzir mais questionamentos e inquietações do que respostas e certezas.

Se fosse necessário resumir essa tese em uma só frase, eu diria que os dispositivos terapêuticos do candomblé de angola são eficientes na promoção de saúde mental, e isso acontece por uma sabedoria ancestral de matriz africana que está preservada em casas como o Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara. Assim, ao se pensar em possíveis repercussões e desdobramentos para os resultados dessa pesquisa, elaboro que além da necessidade de expandir, aprofundar e construir mais conhecimento acadêmico sobre os cuidados em saúde praticados em casas de candomblé, acredito que é necessário encontrar formas de fazer com

que o conhecimento terapêutico dos povos de matrizes africanas chegue a pessoas, sejam acadêmicas, profissionais da saúde, religiosas, interessados no legado dos povos africanos no Brasil, antirracistas e etc.

Dito isso, penso também que realizar nesse momento, pós-escrita da tese, a elaboração de repercussões e desdobramentos dessa pesquisa é uma tarefa que, por um lado, me parece precipitada, pois o tempo e o distanciamento levam a um outra perspectiva de tudo o que foi vivido nesse período e a uma maior absorção dos conteúdos, o que também deve sofrer influência da aprendizagem conduzida pelas vivências na tradição, assim mais a frente é provável que tanto eu quanto os participantes da pesquisa, ao ler os resultados tenhamos uma percepção diferente, mais ampla e rica dos argumentos aqui levantados.

Como citado, a construção de conhecimento gerada em campo junto com a comunidade do Tumba Nzo A'na Nzambi Junsara apresentada nesse estudo é apenas uma parcela do que foi elaborado desde os diálogos realizados. As linhas investigativas abertas pela pesquisa de campo ainda possuem lastro para gerar reflexões, diálogos com autores que já escreveram ou que escreverão sobre o tema, possíveis aprofundamentos realizados com a comunidade, bem como estudos e diálogos com outras comunidades e suas sabedorias terapêuticas. E evidentemente sempre é possível, a partir do aprofundamento, aperfeiçoar o modelo teórico e metodológico aplicado na pesquisa de campo

Em uma contribuição mais direcionada para o campo psi, compreendo que é necessário estabelecer diálogos com autores da psicologia africana, e como essas compreendem os dispositivos terapêuticos tradicionais de matrizes africanas, as interpretações sobre construção identitária e subjetiva, buscando assim distanciar-se cada vez mais das limitações impostas pelo eurocentrismo. A parte da tese que trata sobre complementariedades entre cuidados em saúde mental do candomblé e da psicologia em um contexto social como o brasileiro, híbrido e multicultural, é apenas, ainda, uma discussão embrionária, mas que apresenta fertilidade para se desenvolver em um campo maior, somando-se assim a construção de uma etnopsicologia brasileira. Ou considerando-se que o termo etno é uma atribuição dos povos ocidentais dada todos os povos não-ocidentais, e que o Brasil não faz parte do bloco eurocêntrico, talvez o correto, em um perspectiva decolonial, seria dizer somando-se assim a construção de uma psicologia brasileira.

Referências bibliográficas

Adolfo, S.P. (2010a). *Nkissi Tata Dia Nguzu: estudo sobre o candomblé congo-angola*. Londrina: EDUEL.

- Adolfo, S.P (2010b). As famílias de santo no candomblé congo-angola. *Agência de notícias*. Disponível em <https://inzotumbansi.org/2010/03/16/as-familias-de-santo-no-candomble-de-congo-angola/>
- Alencastro, L.F. (2000). *O trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das letras.
- Alencastro, L.F (2018). África, números do tráfico atlântico. Schawrcz, L.M, & Gomes, F. (Orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*, 57-63. São Paulo: Companhia das Letras.
- Almeida, A. A. S. de, Oda, A. M. G. R. & Dalgalarrodo, P. (2007). O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1), 34-41. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-60832007000700006>
- Antunes, A., Brown, C., Moraes, D. & Baby, P. (2002). Velha infância. [Recorded by Tribalistas]. On *Tribalistas* [CD] Rio de Janeiro: Phonomotor
- Augras, M. (2008, 1983). *O duplo e a metamorfose: identidade mítica em comunidades nagô*. 2.ed.Petrópolis, RJ: Vozes.
- Baéz, F. (2010). *A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização*. Rio de Janeiro, RJ: Nova fronteira.
- Barros, J.F. &Teixeira, M.L. (2006). O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. s. Carlos Eugênio Marcondes de Moura, C.E. de, (Org.). *Candomblé: religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileira*, 103-138. Rio de Janeiro: Pallas
- Bastide, R. (2001,1958). *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo; Companhia das Letras.
- Bispo dos Santos, A. (2015). *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, DF: INCTI-UnB.
- Bizerril, J. (2008). O vínculo etnográfico: intersubjetividade e co-autoria na pesquisa qualitativa. In *Universitas Ciências da Saúde*. 2(2), 152-163.
- Bizerril, J. (2011). Estéticas da existência em fluxo: corporeidade taoísta e mundo contemporâneo. *Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. 12(13), 77-101.
- Bragança, A. & Wallerstein, I. M. (1982). *The african liberation reader. Vol.1. The anatomy of colonialism*. London. UK: Zed Press.
- Carvalho, J.J.C (2006). *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar.

- Carvalho, J. J. de (2019). Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. Em Bernardino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N. & Grosfoguel, R. (Ed.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 79-106. Belo Horizonte: Autêntica.
- Carvalho, J. J. de, & Vianna, L. (2020). O encontro de saberes nas universidades: uma síntese dos dez primeiros anos. *Mundaú*, 9, 23-49. <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.9.11128>
- Castillo, L.E. (2018). Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. *Tempo*, 22 (39), 126-153.
- Csordas, T.J. (2008). *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. [Body/Meaning/Healing, 2002]
- Csordas, T. (2015). Embodiment: agencia, diferencia sexual y padecimiento. In . Citro, S., Bizerril, J. & Mennelli, Y. (Orgs) *Cuerpos y corporalidades em las culturas de las Américas*. 17- 42. Buenos Aires: Biblos
- Daibert, R. (2015). A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos*, 28(55), 7-25. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100002>
- Foucault, M. A (1988). *A história da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- Galvão, B.A. (2014). A ética em Michel Foucault: do cuidado de si à estética da existência. *Intuitio*, 7(1), 157-168. Disponível em <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/intuitio/article/view/17068/11428>
- González, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo brasileiro*, vol 92-93, 69-82.
- González Rey, F.L. & Mitjans, A.M (2017). *Subjetividade: teoria, epistemologia e método*. Campinas, SP: Editora Alínea.
- Gomberg, E. (2011). *Hospital de Orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA.
- Gomes, L. (2021). *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. vol. 1. Rio de Janeiro: Globo livros.
- Ingold, T. (2013). Marcher avec les dragons. Zones sensibles.
- Ingold, T. (2019). Faire anthropologie, archéologie, art et architecture. Éditions Dehors.
- Ingold, T. (2021a). *Une brève histoire des lignes*. Bruxelles: Belgique.
- Ingold, T. (2021b). *Machiavel chez les babouins: pour une anthropologie au-delà de l'humain*. Asinamali.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (1874). *Recenseamento do Brazil em 1872*.

https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v1_br.pdf

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2012). *Censo Demográfico 2010:*

Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência.

https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf

Janzen, J. M. (1992). *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press.

<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft3779n8vf/>

Lima, V.C (2010). Introdução. Em Régis, O.F. A comida de santo numa casa queto da Bahia. 6-15. Salvador: Corrupio.

Nascimento, W.F. (2015). Alimentação socializante: notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. *dasQuestões*, 2, 62-74.

Nathan, T. (2001a). *Nous ne sommes pas seuls au monde: les enjeux de l'ethnopsychiatrie*. Paris, FR: Essais.

Nathan, T. (2001b). *L'influence qui guérit*. Paris, FR: Odile Jacob.

Nathan, T., & Stengers, I. (2012). *Medecins et sorciers. Les empecheurs de penser en rond/ La découverte*.

Nathan, T. (2012). *Nova interpretação dos sonhos: um século depois de Freud*. Livros Hotrizonte

Neubern, M. S. (2013). O que significa acolher a espiritualidade do outro? Considerações de uma clínica *Ethnopsy*. In M. H. Freitas, G. J. Paiva, & C. Moraes (Orgs.), *Psicologia da religião no mundo contemporâneo: Desafios da interdisciplinaridade - Volume II* (pp. 145-184). Brasília: EdUCB.

Neubern, M.S (2018). Hipnose, Semiótica e Complexidade: problemas de pesquisa clínica. Em Neubern, M.S. *Clínicas do Transe: Etnopsicologia, Hipnose & Espiritualidade no Brasil*. 127-159. Curitiba: Juruá.

Oliveira, R.F. (2015) *Hibridação Bantu: o percurso cultural adotado por um povo* (Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, GOIÂNIA, Brasil)

<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/774/1/ROBERTO%20FRANCISCO%20ODE%20OLIVEIRA.pdf>

Parés, L.N. (2007). *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia* (2a ed.). Campinas, SP: Unicamp.

- Piasson, D.L. (2017). *O senso religioso na formação em psicologia no Brasil: uma análise dos currículos universitários*. (Dissertação de mestrado, Universidade Católica de Brasília, Brasília, Brasil) <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/handle/tede/2330>
- Prudente, C.L., & Gilioli, R.S (2013). *Os povos bantos no Brasil*. Mogi das Cruzes: Oriom.
- Rabelo, M.C.M. (2014). *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência candomblé*. Salvador: EDUFBA.
- Ramos, R.M. (2015). *Candomblé e Umbanda: caminhos terapêuticos afro-brasileiros* (Dissertação de mestrado, UniCeub, Brasília, Brasil) <https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/235/9672/1/61200866.pdf>
- Ramos, R.M. (2017). Psicoterapias ocidentais e afro-brasileiras no contexto multicultural e híbrido brasileiro. Campolina, L. O. & Mori, V.D. (Orgs.). *Diálogos com a teoria da subjetividade*, 161-188. Curitiba-PR: Editora CRV.
- Ramos, R.M., & Siqueira, J.P (2021). Quilombos acadêmicos: a re-existência de práticas ancestrais afro-brasileiras na Universidade de Brasília. *Aceno-revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17), 275-298. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/12264>
- Ribeiro, R.I. (1988). Da boca perfumada a ouvidos doces e limpos. Ancestralidades africanas, tradição oral e cultura brasileira. *Itinerários*, 13, 51-66.
- Ribeiro, R.I. (1996). *Alma Africana no Brasil: Os iorubás*. São Paulo: Oduduwa.
- Ribeiro, R.I. (2005). Psicoterapia e Religiões de Matriz Africana. Em Amatuzzi, M. (org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus.
- Ribeiro, R. I., Sálâmí, S., Diaz, R. B. (2004). Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antropológica. Em Angerami, V. A. – Camón (Org.) *Espiritualidade e Prática Clínica*. 85-110. São Paulo: Ed. Thomson.
- Ribeiro, R. I., Frias, R.R. & Sálâmí, S. (2022). Compreensão Iorubá de experiências místico-religiosas interpretáveis como psicopatológicas. *Phenomenological Studies -Revista da abordagem gestáltica*. 28 (2), 257-270 <https://orcid.org/0000-0001-6614-8786>
- Rodrigues, N. (2021). *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador-BA: P55. https://coleccionacbrasil.com.br/wp-content/uploads/2021/03/O-Animismo-Fetichista_livro_ebook.pdf
- Sanci-Roca, R. (2009). “Fazer o Santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, Lisboa, 44, (1), 139-160. <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787502X4rFI6fj3Zm36GE2.pdf>

- Scorsolini-Comin, F., Bairrão, J.F., & dos Santos, M.A. (2017). Com a licença de Oxalá: a ética da pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosa. *Revista da SPAGESP* 18(2), 86-99. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-29702017000200008
- Segato, R.L.(1995). *Santos e daimones, o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- Silva, V.G. (2015). *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo.
- Silveira, R. (2006). *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador, BA: Edições Maianga.
- Silverstein, R. (1968) A note on the term “Bantu” as first used by W. H. I. Bleek, *African Studies*, 27:4, 211-212, DOI: [10.1080/00020186808707298](https://doi.org/10.1080/00020186808707298)
- Siqueira, J.P, & Ramos, R.M (2021). As (re) configurações subjetivas e identitárias de negros na Universidade: Fricções epistêmicas e aquilombamento acadêmico. *Quaderns de Psicologia*, 23 (3) e1766 <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1766>
- Sleenes, R.W.(2018). Africanos centrais. Schawrcz, L.M, & Gomes, F. S. (Orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*, 64-70. São Paulo: Companhia das Letras.
- Veiga, L. M. (2019). Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. *Fractal: Revista De Psicologia*, 31, 244-248. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29000
- Vento, B. (Diretora) (2017). *Exu Rei: Abdias Nascimento*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=tIIqqtve-cl>
- Verger, P.F. (2002). *Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 6ª edição. Salvador: Corrupio.
- Verger, P.F. (2012). *Notas sobre os cultos aos orixás e voduns na bahia de todos os santos, no Brasil e na antiga costa dos escravos*. São Paulo: ed. da USP, 2012.
- Wallerstein, I. M. (2004). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona, ES. Gedisa editorial.
- Wallerstein, I. M. (2007). *O Universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo.